

"Aufzeichnungen eines Vielfachen": Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst

Sanchiño Martínez, Roberto

Veröffentlichungsversion / Published Version

Dissertation / phd thesis

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

transcript Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Sanchiño Martínez, R. (2013). "Aufzeichnungen eines Vielfachen": Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst. (Edition Moderne Postmoderne). Bielefeld: transcript Verlag. <https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421468>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-NC-ND Lizenz (Namensnennung-Nicht-kommerziell-Keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-NC-ND Licence (Attribution-Non Commercial-NoDerivatives). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0>

Edition Moderne Postmoderne

ROBERTO SANCHIÑO MARTÍNEZ

»Aufzeichnungen eines Vielfachen«

Zu Friedrich Nietzsches
Poetologie des Selbst

[transcript]

Roberto Sanchiño Martínez
»Aufzeichnungen eines Vielfachen«

Roberto Sanchiño Martínez (Dr. phil.), Literatur- und Religionswissenschaftler, lehrt an der Freien Universität Berlin. Seine Forschungsschwerpunkte liegen in der Wissenschaftsgeschichte, Religionsästhetik, Antike-Transformation sowie Mystik- und Nietzsche-Forschung.

ROBERTO SANCHIÑO MARTÍNEZ

»Aufzeichnungen eines Vielfachen«

Zu Friedrich Nietzsches Poetologie des Selbst

[transcript]

Die freie Verfügbarkeit der E-Book-Ausgabe dieser Publikation wurde ermöglicht durch den Fachinformationsdienst Philosophie.



Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek

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



Dieses Werk ist lizenziert unter der Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivs 4.0 Lizenz (BY-NC-ND). Diese Lizenz erlaubt die private Nutzung, gestattet aber keine Bearbeitung und keine kommerzielle Nutzung. Weitere Informationen finden Sie unter

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/deed.de>

Um Genehmigungen für Adaptionen, Übersetzungen, Derivate oder Wiederverwendung zu kommerziellen Zwecken einzuholen, wenden Sie sich bitte an rights@transcript-publishing.com

Die Bedingungen der Creative-Commons-Lizenz gelten nur für Originalmaterial. Die Wiederverwendung von Material aus anderen Quellen (gekennzeichnet mit Quellenangabe) wie z.B. Schaubilder, Abbildungen, Fotos und Textauszüge erfordert ggf. weitere Nutzungsgenehmigungen durch den jeweiligen Rechteinhaber.

Erschienen 2013 im transcript Verlag, Bielefeld

© Roberto Sanchiño Martínez

Umschlagkonzept: Kordula Röckenhaus, Bielefeld

Lektorat & Satz: Roberto Sanchiño Martínez

Druck: Majuskel Medienproduktion GmbH, Wetzlar

Print-ISBN 978-3-8376-2146-4

PDF-ISBN 978-3-8394-2146-8

<https://doi.org/10.14361/transcript.9783839421468>

Buchreihen-ISSN: 2702-900X

Buchreihen-eISSN: 2702-9018

Gedruckt auf alterungsbeständigem Papier mit chlorfrei gebleichtem Zellstoff.

Inhalt

Einleitung.....	7
-----------------	---

Erster Teil:

Autorschaft, Zeichen und Selbst

Erstes Kapitel:

Die Diskussion des Phänomens Autorschaft im Kontext der Nietzsche-Literatur	27
--	----

Zweites Kapitel:

Nietzsches Semiotik als poetologisches Modell	57
Nietzsches dionysischer Umgang mit Eigennamen.....	57
Die Kontroverse um den <i>Rééalismus</i>	66
Platons Autorschaft als Vorbild	84
Der Ausdruck Semiotik	93
Der zeichenerfindende Mensch	105
Die erfundene und schöpferische Seele	115
<i>Lisez: Nietzsche</i> und der Typus des Odysseus	134

Drittes Kapitel:

Zwischenbetrachtung zum Verhältnis von Projektion und Interpretation	141
---	-----

Viertes Kapitel:

Voraussetzungen der Nietzscheschen Poetologie des Selbst	153
Das Projektionstheorem und die Subjekt-Objekt-Relation.....	158
Nietzsches sprachphilosophische und psychologische Wende.....	165
Dionysische Selbstspiegelung, Transfiguration und Egozentrität ...	179
Nervenreize und die Physiologie der Sprache.....	186
Das Ich, der Grundwille und das Selbst.....	189
Subjekt-Dividualismus und Wille zur Macht	206
Stendhal gegen Kant	216
System und Redlichkeit	226

Zweiter Teil:

Wie man wird, was man ist

Erstes Kapitel:

Die Schrift <i>Ecce homo</i>	237
<i>Ecce homo</i> – Wahnsinn und Methode.....	238
Vorspiel zur <i>Umwerthung aller Werthe</i>	249
Die Titelformel: Selbstreferenz, Selbstbespiegelung und Pluralisierung.....	259
Das Konversions- und Selbsterforschungsverbot.....	270
<i>Horazphilologie</i> und die Frage nach dem Werk.....	283

Zweites Kapitel:

Die Egozentrität als Voraussetzung von <i>Ecce homo</i> . Eine Interpretation von <i>An diesem vollkommnen Tage</i>	293
--	-----

Drittes Kapitel:

Anmerkungen zum <i>vollkommenen Leser</i>	313
---	-----

Viertes Kapitel:

Dionysos gegen den Gekreuzigten.....	327
--------------------------------------	-----

Schlußbemerkung.....	343
----------------------	-----

Literaturverzeichnis.....	345
---------------------------	-----

Danksagung.....	363
-----------------	-----

EINLEITUNG

1. – Friedrich Nietzsche bezeichnete sich selbst gerne als einen »Vielfachen«¹, als einen »posthume[n] Menschen«², als unzeitgemäßen Betrachter, als jemand, der »noch nicht an der Zeit« sei.³ Tatsächlich ist es bemerkenswert, wie die Selbstzuschreibungen von ›Unzeitgemäßheit‹ und ›Pluralität‹ dem Leser immer wieder in seinen Schriften und Briefen begegnen. Diese Selbsttitulierungen scheinen gewissermaßen eine partikulare gedankliche Signatur und Obsession ihres Autors darzustellen. Nietzsche projizierte erwartungsvoll seine Relevanz und Wirkungsmacht mit Freude in die Zukunft und entwarf sich nicht weniger gerne als eine unverwechselbare und doch nicht weiter identifizierbare philosophische, diskursive und textuelle Größe sowie literarische und private Person, die in einer bestimmten Situation das Wort ergreift, die sich aber zugleich stets zu verwandeln scheint und die stets anders auftreten und erscheinen möchte.

Aus Nietzsches Selbstzuschreibungen mag eine gewisse Ungeduld des Privatmenschen sprechen, denn dem Autor Nietzsche war ja zu Lebzeiten im Vergleich zu anderen (heute kaum noch bekannten) Autoren nur eine bescheidene Öffentlichkeit beschieden. Vielleicht manifestiert sich in diesen Selbstzuschreibungen aber auch eine andere auktoriale Zeitempfindung, die sich nicht mehr im Einverständnis

1 Nietzsche Werke und Briefe werden zitiert nach Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 (= KSA); Friedrich Nietzsche: *Werke. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff. (= KGW); Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986 (= KSB); Friedrich Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff. (= KGB); und Friedrich Nietzsche: *Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe*, hg. von Hans Joachim Mette, München 1933ff. (= WuB). – F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 632.

2 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 61.

3 Ebd.

mit der allgemeinen zeitgenössischen Auffassung von Geschichte befindet, die dem ›Strom der Zeit‹ widerspricht, die sich nur noch lediglich an diesen anzulehnen vermag, nachdem über den Nutzen und den Nachteil der Historie für das eigene Leben nachgedacht wurde.

Bekanntermaßen hat Nietzsche erst im Laufe des 20. Jahrhunderts seine volle philosophische Wirkung entfaltet, eine ganz einzigartige, außergewöhnliche und kontroverse Diskussionen auslösende Rezeption erfahren und sich den Ruf gesichert, einer der vielfältigsten, komplexesten und schillerndsten Philosophen überhaupt zu sein.⁴ Seine philosophischen Überlegungen und Theoreme sowie seine Schriften stellten zweifellos immer wieder eine besondere Herausforderung an und eine Provokation für seine Leser und Interpreten dar. Daran hat sich bis zum heutigen Tage kaum etwas geändert – dieser Umstand hat freilich mehrere Gründe.

In seinen Schriften überlagern und verschränken sich in hochgradig komplexer Form zum einen viele unterschiedliche philosophische Fragestellungen und Probleme mit zeitspezifisch bedingten polemischen Invektiven, die zum Teil bereits dem zeitgenössischen Leser kaum mehr zugänglich waren.⁵ Zum anderen verbinden sich seine ästhetischen, moralphilosophischen und erkenntnistheoretischen Reflexionen aber auch auf programmatische Art und Weise mit Fragen nach der eigenen Person, dem eigenen Selbst und dem eigenen Leben.⁶ Diese existentielle Dimension seiner Schriften transzendiert – bei aller Zeitgebundenheit – die historische Situation, in der sie entstanden sind, und macht Nietzsche zu einem der ›Sonderfälle‹ innerhalb der philosophisch-literarischen Tradition. In diesem Sinne ist er vielleicht nur mit

4 So ist er beispielsweise auch für Ernst Tugendhat, einen Autor, dem man als sprachanalytischem Philosophen und Ethiker auf den ersten Blick nur eine geringe Affinität zu Nietzsches Denken und Schreiben attestieren kann, »ein ungewöhnlich komplizierter und facettenreicher Philosoph«. Ernst Tugendhat: »Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler«, in: ders.: *Aufsätze 1992-2000*, Frankfurt a. M. 2001, S. 225-261, hier S. 227.

5 Vgl. dazu beispielsweise Renate Müller-Buck: »Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des *Kunstwart*«, in: N.-St 15 (1986), S. 265-288.

6 So auch für Volker Gerhardt, der über Nietzsche schreibt: »Sein Name steht für einen riskanten Selbstversuch mit dem philosophischen Denken. In seiner Anstrengung sieht man immer auch den Ausdruck des Leidens an der Philosophie. Er hat das Unbehagen am philosophischen Denken artikuliert, an einem Denken, das ganz in den Schatten der Einzelwissenschaften geraten ist und den Titel einer Wissenschaft nicht mehr zu verdienen scheint. Sein Unbehagen steigert sich zur Qual, wann immer er erfährt, daß er von eben diesem hoffnungslos antiquiert erscheinenden Geschäft nicht lassen kann, daß es gerade die existentiellen Lebensimpulse sind, die das philosophische Fragen nicht vergessen lassen.« Volker Gerhardt: »Hundert Jahre nach Zarathustra«, in: ders.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 188-216, hier S. 190f.

Augustinus, Montaigne, Kierkegaard oder Wittgenstein vergleichbar, die ebenfalls eine enge Verbindung von allgemein-philosophischen und individuell-existentiellen Fragen vollzogen haben. Seine sprachliche Artistik und rhetorische Durchtriebenheit heben ihn jedoch von diesen letztgenannten Autoren ab. Aufgrund dieser Tatsache bewegt er sich auch zum Teil am Rande der Kommunizierbarkeit. Und sein Leser kann sich nie ganz sicher, ob er sich einem ernsthaftem philosophisch-literarischem Programm gegenüber sieht oder ob er einer rhetorisch-ironischen Strategie aufsitzt. Die philosophische Sprache des Ernstes und die vielfach literarisch-konzipierte Sprache der Ironie gleiten bei ihm, wie vielleicht bei keinem anderen Denker, ineinander.

2. – Bei Nietzsche ist es nicht unmittelbar erkennbar, ob sein Philosophieren und sein Schreiben überhaupt von einer objektivierbaren, wie Heidegger und Tugendhat sagen würden, ›Grundfrage‹ getragen werden, die einen philosophisch-systematischen Zugriff erlauben würde. Ja, seine Schriften stellen in Frage, ob es sich bei seinen Überlegungen und seiner Schreibweise überhaupt noch um Philosophie handelt. Er selbst war sich dieser Schwierigkeiten bewußt und schrieb beispielsweise in einem Brief aus dem Juli 1885 an seinen Freund Franz Overbeck: »Ich habe fast jeden Tag 2 – 3 Stunden diktirt, aber meine ›Philosophie‹, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mitteilbar, zum Mindesten nicht durch Druck.«⁷ Die Nichtkommunizierbarkeit des eigenen (und zum Teil des fremden) Denkens ist ein wesentliches Problem, das Nietzsches Überlegungen stark bewegt hat. Die Frage nach der intersubjektiven Kommunizierbarkeit von Gedanken drängt sich daher in der Auseinandersetzung mit seinen Texten immer wieder geradezu auf, sie kehrt auch in Form von Selbstthematisierungen wiederholt wieder.

Doch auch unabhängig von Fragen nach dem philosophischen Status und der Kommunizierbarkeit von Gedanken im Allgemeinen, heben sich die Nietzsche-schen Ideen, Reflexionen und Schriften im speziellen, neutral gesprochen und unter deskriptiven Gesichtspunkten, gegenüber denjenigen seiner Zeitgenossen und großen Teilen der philosophischen Tradition ab.⁸ Nimmt man einen gewissen Abstand

7 Brief an Franz Overbeck, 2. Juli 1885, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 62. – In diesem Brief heißt es auch weiter: »Mir besteht mein Leben jetzt in dem Wunsche, daß es mit allen Dingen anders stehen möge, als ich sie begreife; und daß mir Jemand meine ›Wahrheiten‹ ungläubwürdig mache. – « Ebd., S. 63.

8 Ähnlich sieht dies Walter Kaufmann, er schreibt: »Nietzsches Bücher lassen sich leichter lesen, aber schwerer verstehen, als die Bücher fast jedes anderen Denkers. [...] So ist es wahrscheinlich einfacher, sich eine Meinung über die Grundgedanken von Kants *Kritik der reinen Vernunft* zu bilden, als die genaue Bedeutung einer be-

zu ihnen ein, dann wird einem deutlich, daß sie aufgrund ihrer thematischen Vielfältigkeit, ihrer argumentativen Widersprüchlichkeit, ihrer (zum Teil) formalen und sprachlichen Unkonventionalität, ihrer pluralen Sprecherhaltung ausgefallen, anders und, wie Nietzsche sagen würde, »paratypisch«⁹ sind.

Es ist sehr schwierig, so etwas wie eine kohärente philosophische oder literarische Subjektivität in ihnen festzumachen, obwohl sie doch mehr oder minder die gleiche partikuläre Sprache sprechen, eine unverwechselbare individuelle Schreibweise aufweisen. Michel Foucault – der maskierte Philosoph – stellt daher auch berechtigterweise die Frage, wer überhaupt in Nietzsches Texten spricht, und weist damit indirekt auf eine Subjekt-Pluralität hin, die sich bei Nietzsche indentifizieren läßt und die im Laufe dieser Studie mehrfach thematisiert werden wird: »Seit den Vorlesungen über Homer bis hin zu den Schreien des Verrückten in den Straßen von Turin«, schreibt Foucault, »wer hat da diese kontinuierliche, so verbissen gleiche Sprache gesprochen? Der Wanderer oder sein Schatten? Zarathustra, sein Affe oder schon der Übermensch? Dionysos, Christus, die beiden versöhnten Gestalten oder ecce homo?«¹⁰

Wenn man in Anlehnung an Foucault eine freie indirekte Sprecher- oder Erzählerhaltung einnimmt, kann man also fragen: Wer tritt uns da entgegen, wer spricht aus Nietzsches Texten, mit wem haben wir es als Leser von Nietzsches Texten zu tun? In gewisser Weise handelt es sich dabei um ein offenes Geheimnis: Wir haben es mit Einem und Viele zu tun.

3. – Nietzsche war ohne Zweifel ein ›Vielfacher‹ und dies zunächst einmal auch auf einer ganz basalen diskursiven Ebene. Wenn man sich vergegenwärtigt, an welchen Diskursen er partizipiert, welche Haltungen er eingenommen hat, welcher Duktus sein Schreiben begleitete und mit welchen (rhetorischen) Gesten er sein Denken vorgetragen hat, so lassen sich dennoch ohne weiteres gewisse Grundfigurationen seines Denkens und Schreibens bestimmen, die jedoch nicht ohne weiteres ineinander zu übersetzen sind. Denn sie treten teilweise in Widerspruch zueinander: Er war zweifellos ein scharfer und spöttischer Kultur-, Moral-, Religions- und Erkenntnis-

liebigen Anzahl von Sätzen aus diesem Werk zu erfassen – während in Nietzsches Büchern die einzelnen Sätze nichts an Klarheit zu wünschen übrig lassen und es der Gesamtentwurf ist, der uns Rätsel aufgibt.« Walter Kaufmann: *Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist*, Darmstadt 1982 (amerik. 1974), S. 84.

9 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 56. – Vgl. zu dem, was Nietzsche genau unter »paratypisch« versteht, das Kapitel »Die Diskussion des Phänomens Autorschaft im Kontext der Nietzsche-Forschung«.

10 Michel Foucault: »Zum Begriff der Übertretung«, in: ders.: *Schriften zur Literatur*, Frankfurt a. M./Wien/Berlin 1979 (franz. 1963), S. 69-89, hier S. 80.

kritiker, der den Widerspruch und den Selbstwiderspruch nicht nur nicht scheute, sondern auch (systematisch) suchte¹¹ – dies brachte ihm nicht zuletzt den Ruf eines pluralen und paradoxalen Denkers ein. Andererseits war er ein raffinierter und überaus reflektierter Psychologe und Sprachphilosoph, ein helllichtiger unzeitgemäßer Kulturkritiker, -diagnostiker und Freigeist, zugleich aber auch ein fragwürdiger und befremdlicher, mit religiös-prophetischem Eifer und Anspruch ausgestatteter, Verkünder neuer Werte- und Lebensordnungen, der in seiner zugespitzten Denkweise eine neue Menschengattung heranzüchte wollte. Schließlich war er ein glänzender Schriftsteller und brillanter Stilist der deutschen Sprache, der paradoxerweise als Autor zugleich verstanden, nicht verstanden und mißverstanden werden wollte.¹² Nietzsche verfaßte, wie er schrieb, Bücher »für Alle und Keinen«.¹³

In seinen Büchern finden sich neben philosophisch ausgeklügelten Argumentationen und Reflexionen viele autobiographische Selbstaussagen, Selbstthematizierungen und -erkundungen, suggestive Metaphern und Bilder – »Sonnenblicke« und »Häutungen«. Es begegnen dem Leser literarisch-philosophische Figuren wie *Zarathustra*, der *Wanderer und sein Schatten* und Rätsel, deren Lösungen erraten werden wollen.¹⁴ Seine Texte weisen Spiegelungen, Selbstbespiegelungen, Korres-

-
- 11 Vgl. beispielsweise folgende Bemerkung Nietzsches bezüglich der Frage, ob alles Interpretation sei und ob es überhaupt Tatsachen oder einen »Thatbestand« gebe: »Gesetzt, dass auch dies nur Interpretation ist – und ihr werdet eifrig genug sein, dies einzuwenden? – nun, um so besser. –« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 37.
- 12 Vgl. dazu beispielsweise folgende Bemerkungen Nietzsches: »es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égal. Es schmeichelt mehr, mißverstanden zu sein als unverstanden: gegen das Unverständliche bleibt man kalt, und Kälte beleidigt.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 51; oder: »Posthume Menschen – ich zum Beispiel – werden schlechter verstanden als zeitgemäße, aber besser gehört. Strenger: wir werden nie verstanden – und daher unsere Autorität...« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 61.
- 13 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 9. – Vgl. auch die Bemerkung Nietzsches: »Ich schreibe für mich selber: und welchen Sinn hätte Schreiben in diesem zerschriebenen Zeitalter? Wenig: denn abgesehen von den Gelehrten versteht Niemand mehr zu lesen, und auch die Gelehrten – –« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 341. – Nietzsche stand der deutschen Öffentlichkeit seiner Zeit prinzipiell kritisch gegenüber, ja, er sprach seinen Zeitgenossen die Fähigkeit zum angemessenen Lesen ab: »Ich kenne den Zustand der gegenwärtigen Menschen, wenn sie l e s e n : Pfui! Für diesen Zustand sorgen und schaffen zu wollen!« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 556.
- 14 Das wohl berühmteste Rätsel stellt das Kapitel vom »Gesicht und Räthsel« aus *Also sprach Zarathustra* dar. Vgl. F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 197-202. – Dieses Rätsel, das sei hier vorweggenommen, wird Nietzsche im *Ecce homo*

pondenzen und Symmetrien auf – deutliche Umwertungen und Perspektivwechsel sowie kaum wahrnehmbare Nuancierungen, Verschiebungen der Blickrichtung und, wie *der tolle Mensch* (eine weitere denkwürdige Figur Nietzsches) feststellt, »weggewischte Horizonte«.¹⁵

Gerade seine Überlegungen zum *Tod Gottes* (um das Nietzschesche des Bild vom weggewischten Horizont aufzugreifen) und seine sprachtheoretisch, psychologisch und machttheoretisch fundierte Subjektkritik haben im 20. Jahrhundert Eingang gefunden in die sehr populären und intensiv geführten Debatten um die Theoreme vom *Tod des Subjekts* und vom *Tod des Autors*, die sich innerhalb der philosophischen, literatur- und kulturwissenschaftlichen Diskussionen der letzten Jahrzehnte entwickelt und zugespitzt haben. Diese Debatten waren freilich zugleich generelle Debatten um die sogenannte Postmoderne, die Diskursanalyse Foucaultscher Prägung oder die Dekonstruktion und standen damit in einem breiteren theoretischen und kulturgeschichtlichen Kontext. Doch genau in diesen Kontroversen ist Nietzsche immer wieder als Stichwortgeber und Gewährsmann herangezogen worden, um ein einheitliches Subjekt- und Autorverständnis zu dezentrieren oder abzuschaffen, um jegliche Theorie (und die damit verbundenen Praktiken) eines autonomen, einheitlichen Subjekts als scheinhaft und repressiv zu entlarven, zu bekämpfen – oder zumindest in Frage zu stellen.

Ohne Zweifel entwickelt Nietzsche ein plurales und dividualistisches Subjektverständnis, in dem die Vorstellung eines kohärenten, sich selbst transparenten Subjekts verflüssigt, vervielfältigt und zerstreut wird, in dem »das Subjekt als Vielheit«¹⁶ und »dividuum«¹⁷ oder sogar (Kants Gottes-Begriff parodierend) als »regulative Fiktion«¹⁸ auftritt. Doch er bleibt dabei nicht stehen: Er propagiert nämlich zugleich, wenn man seine Texte genau liest, ein einheitliches (und je späteren Datums seine Schriften sind), ein immer selbstbezüglicheres, ich-bezogeneres, ja, monolithischeres und individualistischeres Selbstbild und Selbstverständnis als Autor – und zwar so, als ob seine radikale Subjektkritik niemals stattgefunden hätte oder für ihn nicht gelte.

In Nietzsches Werk läßt sich daher eine Spannung zwischen *Subjekt-Vielheit* und Wille zur *Autor-Einheit*, zwischen einer dividualistischen Subjekt-Konzeption und einer selbstbezüglichen *Egozentrität der Autorschaft* und des *Selbst*, zwischen einer Subjekt-Deflation (und sogar Subjekt-Destruktion) und einer Vorstellung von

wieder aufgreifen, vgl. dazu den Abschnitt »Anmerkungen zum »vollkommenen Leser««.

15 Vgl. zum Bild des weggewischten Horizonts und der Aussage über den *Tod Gottes* F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 480-482.

16 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 650.

17 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 76.

18 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 526.

Grandiosität und Einzigartigkeit feststellen, die das eigene schriftstellerische und philosophische Ich betreffen. Letztere steigert sich sogar bis zur religiösen Überhöhung und Apotheose des eigenen Selbst. Der Analyse der Spannung von *Egozentrität* und *Dividualismus* und der daraus resultierenden Konsequenzen widmet sich nun die vorliegende Studie.

4. – Mit dem Begriff *Egozentrität*, den ich von Ernst Tugendhat übernehme, ist hier der sprachliche Selbstbezug eines sprechenden Ichs gemeint und eine sprachlich ich-zentrierte Deutung des Selbst und der Welt, also keineswegs so etwas wie Subjektivität in bewußtseins- und reflektions-theoretischer oder in sozialer und ästhetischer Hinsicht¹⁹ – zumindest nicht unmittelbar. Es geht vielmehr um die Analyse eines selbstbezüglichen semantischen Feldes, das sich mit dem Begriff der Egozentrität umreißen läßt und in dem die Ausdrücke ›Ich‹, ›Selbst‹, ›Subjekt‹ eine zentrale Stellung einnehmen.

Aus einer Perspektive der Egozentrität stellt sich der Mensch zunächst als ein ›ich‹-Sager dar, und erst in einem zweiten Schritt, aufbauend auf dem sprachlichen Selbst-Bezug, ist daher Egozentrität auch als ein psychologisches oder erkenntnistheoretisches Phänomen und Paradigma der Ich-Bezogenheit oder der Subjektivität aufzufassen,²⁰ das sich zum Teil mit den traditionellen Konzepten des Subjektivismus und sogar des Solipsismus überschneidet. Tugendhat schreibt zum Phänomen der Egozentrität:

Da keiner für sich alleine ›ich‹ sagen kann – dieses Wort zu verstehen, heißt, zu verstehen, daß *jeder*, wenn er ›ich‹ sagt, auf sich selbst Bezug nimmt –, sind für mich, sobald ich zu mir ›ich‹ sagen kann, eine Vielzahl von anderen ›ich-Sagern‹ Wirklichkeit. [...] Für einen ich-Sager wandelt sich die rudimentäre Selbstzentrierung, die wohl zum Bewußtsein überhaupt gehört, zu einer Ego-Zentrität um: man hat nun nicht nur Gefühle, Wünsche usw., sondern man weiß sie als seine eigenen Wünsche. [...] Soll man also sagen: ›ich‹-Sager können von ihrer anthropologischen Struktur her zerstreut oder gesammelt leben, und gesammelt leben, kann man nur auf etwas

19 Das Subjekt- oder Subjektivitätsproblem wird daher in dieser Studie primär weder als ein sozialpsychologisch-mentalitätsgeschichtliches noch als ein ästhetisches oder reflektions-theoretisches Phänomen behandelt. Es geht also unmittelbar nicht so sehr um die soziale Kategorie ›Subjekt‹ und die daran geknüpften Begriffe der ›Autonomie‹ oder ›Selbstbehauptung‹ oder um ästhetische Subjektivität, sondern nur indirekt.

20 Vgl. dazu Ernst Tugendhat: *Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie*, München 2003. – Zur Bedeutung Nietzsches für Tugendhats anthropologische Überlegungen vgl. Ernst Tugendhat: »Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz«, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, S. 13-33.

hin, was ›nicht von dieser Welt‹ ist? Es gibt, glaube ich, nur zwei andere Möglichkeiten, auf die hin man sich sammeln kann: entweder man versteht sich auf etwas hin, was ›von dieser Welt‹ ist, eine andere Person oder eine Gemeinschaft oder eine Sache, für die man tätig ist, oder zweitens einfach auf *sich*.²¹

Auch für Nietzsche ist der Mensch »das noch nicht festgestellte Thier«,²² das ›ich‹ sagt. Zum Phänomen der Egozentrizität schreibt er daher, ohne freilich dieses Konzept terminologisch wie etwa Tugendhat ausgearbeitet zu haben: »›Ich‹ sagst du und bist stolz auf diess Wort.«²³ Auch für Nietzsche muß sich, ganz im Sinne Tugendhats, der Mensch – der ›ich‹-Sager – aufgrund seines sprachlichen Selbstbezugs auf etwas hin verstehen und transzendieren. Damit gibt der Mensch seinem Dasein überhaupt einen Sinn, wobei laut Nietzsche nach dem *Tod Gottes* nur eine weltimmanente Transzendenz legitim und wünschenswert erscheint. Diese stellt sich ihm zufolge als ein selbstbezügliches Übersichhinausgehen dar, das auf keine übersinnlichen oder übernatürlichen Größen wie beispielsweise einen Gott zurückgreift.²⁴ Wenn daher in dieser Studie von *Egozentrizität* in bezug auf Nietzsche die Rede ist, so ist damit der von Tugendhat zuletzt genannte, weltimmanente und selbstbezügliche, quasi solipsistische Fall gemeint, indem Nietzsche sich und die Welt ›auf *sich* hin versteht‹.

Die Rede von Egozentrizität in bezug auf Nietzsche mag auf den ersten Blick vielleicht etwas rätselhaft erscheinen, stellt sie doch keinen von ihm genuin entwickelten Terminus dar. Ein Hinweis mag aber eventuell in die Richtung weisen, die hier anvisiert ist. Wenn Nietzsche in *Ecce homo* schreibt: »Und so erzähle *ich mir mein Leben*«²⁵, so gibt er ein Beispiel einer egozentrierten Haltung, die dem entspricht, was Tugendhat mit einer ›Sammlung auf *sich* hin‹ meint. Denn indem Nietzsche den sprachlichen (und in diesem Fall sogar den erzählerisch-diskursiven)

-
- 21 E. Tugendhat: *Egozentrizität und Mystik*, S. 29 u. S. 112. – Dieses Phänomen bezieht sich aber nicht nur auf Sprachgemeinschaften, die einen ›Ich‹-Begriff oder -Ausdruck besitzen. Auch Sprachgemeinschaften, die über keinen grammatisch-linguistischen Subjekt-Begriff verfügen, weisen egozentrierte Sprachfiguren auf und zwar auf der Grundlage der propositionalen Struktur ihrer Semantik, die aus der prädikativen Struktur der Sätze resultiert. Vgl. ebd., S. 15-19.
- 22 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 81. – In der *Genealogie der Moral* betont Nietzsche, daß der Mensch »unsicherer, wechselnder, unfestgestellter als irgend ein Thier sonst [ist], daran ist kein Zweifel«. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 367. – Daraus entsteht laut Nietzsche die Notwendigkeit zur Selbsttranszendenz.
- 23 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39.
- 24 Vor dem Hintergrund der Nihilismus-Diagnose bilden wohl die Konzepte des ›Übermenschen‹, der ›ewigen Wiederkunft‹ und des ›Willens zur Macht‹ Nietzsches berühmteste Sinnstiftungsangebote.
- 25 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 263. Kursivierungen R.S.M.

Selbstbezug in drei, die erste Person Singular betreffende Personalpronomina aufspaltet, erreicht er eine maximale diskursive Egozentrität, die die rudimentäre, bewußtseins- und sprachlich-bedingte Selbst-Zentrierung, die jedem Aussageakt zugrunde liegt, übersteigt. Ein weiteres Beispiel, das im Falle Nietzsches angeführt werden kann und das in in die gleiche Richtung weist: Nietzsche behauptet an einer anderen Stelle, »daß im Grunde jeder Name der Geschichte ich bin.«²⁶ Wenn man diese Aussage nicht als Ausdruck eines psychotischen Zustandes interpretieren möchte, dann entwickelt er damit ein ich-bezogenes, egozentriertes und »quasi-solipsistisches« Weltbild. Und tatsächlich wird Nietzsche solch ein Weltbild sprachphilosophisch, erkenntnistheoretisch und psychologisch abzusichern versuchen: Das *Ich* oder *Selbst* wird so zum Ziel sowie zum Ausgangs- und Mittelpunkt aller Dinge. Diesem Sachverhalt wird im Folgenden eine besondere Aufmerksamkeit zu Teil werden. An dieser Stelle seien nur einige Grundzüge der Nietzsche-schen »Egozentrität« angedeutet, die das hier zu entwickelnde und zu analysierende Feld genauer konturieren sollen.

In der *Fröhlichen Wissenschaft* schreibt Nietzsche, das Phänomen der Egozentrität aufgreifend und in eine psychologische Dimension ausweitend: »Wir sind stets nur in unserer Gesellschaft. Alles, was meiner Art ist, in Natur und Geschichte, redet zu mir, [...] das Andere höre ich nicht oder vergesse es gleich.«²⁷ Von dieser Formulierung der sprachlich, erkenntnistheoretisch und (tiefen-)psychologisch fundierten Egozentrität her entwickelt, wie noch genauer gezeigt werden wird, Nietzsche dann seine partikularen Vorstellungen von *selektiver Wahrnehmung*, *Projektion* und *Introjektion* sowohl als persönliche Erfahrung als auch als Theoreme mit universellem anthropologischem Wahrheitsanspruch und mit einem Anspruch auf Objektivität. Die Ambiguität, die sich aus der Spannung von Egozentrität und Objektivität ergibt und die noch genauer betrachtet werden wird, führt bei ihm beispielsweise in *Ecce homo* zur Entdeckung des eigenen Selbst und zu einer spezifischen literarisch-philosophischen Selbstmodellierung, die zwischen dionysischer Maskerade und Selbstberauschung oszilliert.

Bei seinen Überlegungen zur Ich-Bezogenheit jeglicher Erkenntnis handelt es sich darüber hinaus um Reflexionen, die einen Allgemeinheits- und Wahrheitsanspruchs formulieren und die (paradoxe Weise dadurch) nach einer egozentrierten Zuspitzung geradezu verlangen. Denn für Nietzsche ist damit eine allgemeingültige psychische und erkenntnistheoretische Tatsache gemeint, die er am eigenen Leib erfahren hat: Der Mensch erdichtet und erfindet die Gesellschaft, die ihn umgibt, und die Menschen oder Personen, mit denen er verkehrt. Daher formuliert Nietzsche

26 Brief an Jacob Burkhardt, 6. Januar 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 578.

27 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 498.

auch: »Mit aller Kenntniß anderer Menschen kommt man nicht aus sich hinaus, sondern immer mehr in sich hinein.«²⁸ Das heißt, man mag sich zwar Menschenkenntnis in der Beschäftigung mit anderen Menschen erwerben, doch schließlich dienen sie der Spiegelung des eigenen Selbst: »Wir erkennen immer nur uns selber, [...] die Möglichkeiten unserer Strukturverschiebungen, nichts mehr.«²⁹ Fremderkenntnis schlägt so in eine (mögliche) Selbsterkenntnis oder eben Selbsttäuschung um. Dies hat auch Konsequenzen für das gängige Verständnis von Wahrheit und Lüge, Sein und Schein: »Als ich die Lust an der Wahrheit haben wollte«, schreibt Nietzsche, »erfand ich die Lüge und den Schein – das Nahe und Ferne, Vergangene und Künftige, das Perspektivische. Da legte ich in mich selber die Dunkelheit und den Trug und machte mich zu einer Täuschung vor mir selber.«³⁰

Nietzsche formuliert ein durch und durch egozentriertes und in gewisser Weise egozentrisches Selbstverständnis des Menschen, in dem die psychischen Operationen der Projektion und Introjektion ineinandergreifen. So schreibt er auch: »wir haben ›die Gesellschaft‹ in uns verlegt [...]. Nicht nur Gott, sondern alle Wesen, die wir anerkennen, nehmen wir, selbst ohne Namen, in uns hinein: wir sind der Kosmos, soweit wir ihn begriffen oder geträumt haben.«³¹ Die psychische Tatsache der introjizierten Weltaneignung ist ein Zeichen der menschlichen Egozentrität, die für Nietzsche jedoch nicht nur auf empirischem Wissen und auf Beobachtung basiert. Sie ist vielmehr die Konsequenz seiner sprachphilosophischen Überlegungen und auch die Konsequenz bestimmter transzendental- und subjektphilosophischer Reflexionen, beziehungsweise ihrer Transposition und Transformation. Vor diesem Hintergrund bildet sich die Egozentrität zu einem spezifischen Weltbild aus. Worin dieses Weltbild im einzelnen besteht, was es genau bedeutet, soll im Laufe der Studie deutlich werden.

5. – Dividualistische Pluralität und maximale egozentrierte Selbstreferenz und Ich-Bezogenheit bilden die beiden Pole von Nietzsches Verständnis des Selbst und seines Selbstverständnisses als Autor. Man könnte nun versucht sein, diesen Befund als einen der berühmten Nietzscheschen Selbstwidersprüche, als eine logische Inkonsistenz in seinem Werk aufzufassen und die Sache auf sich beruhen lassen. Die These der vorliegenden Studie lautet demgegenüber jedoch, daß Nietzsche gerade

28 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 56. – Zum Thema »Der Nächste als unser Erzeugniß« vgl. insbesondere auch die Ausführungen aus dem Nachlaß vom Frühjahr-Sommer 1883, F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 241.

29 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 305.

30 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 216.

31 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 215f.

auf der Grundlage eines theoretisch entwickelten Dividualismus und Subjektpluralismus ein egozentriertes und selbstbezügliches Autorschaftsmodell, eine entsprechende Schreibweise, die auf das eigene Selbst bezogen wird, und ein Verständnis vom Selbst entwickelt und für sich auch in Anspruch nehmen kann.

Es soll gezeigt werden, daß sich ein dividualistischer Subjektpluralismus und eine egozentrierte Schreibweise sowie ein ich-bezogenes Weltbild nicht ausschließen, sondern, wie im eben zitierten und andeutungsweise interpretierten Satz »Und so erzähle ich mir mein Leben« gezeigt, im Falle Nietzsches aufeinander aufbauen und sich gegenseitig bedingen. Es soll also deutlich werden, daß in Nietzsches Werk zwar an diesem Punkt eine Spannung, aber kein Widerspruch – oder gar Widerstreit – existiert. Das heißt auch, daß die Egozentrität im Sinne einer Schaffung eines partikularen Selbstreferenz- und Kommunikationspunktes keine symbolische Reaktion auf eine Auffassung oder die Kompensation einer Vorstellung von einem desintegrierten, dissoziierten und pluralen Subjekt darstellt. Der Subjekt-Dividualismus ist der Egozentrität daher nicht logisch vorgängig: Beide stehen von Anfang an in Korrelation zueinander.

6. – Die vorliegende Studie, die an der Schnittstelle von Philosophie, Literatur- und Religionswissenschaft angesiedelt ist, gliedert sich in zwei Hauptteile. Der erste Hauptteil versucht, unter den Stichworten »Autorschaft, Zeichen und Selbst« Nietzsches dividualistische Subjekt-Modelle und seine egozentrierte Schreibweise in ihren theoretischen Dimensionen herauszuarbeiten und auszuloten. Dafür werden sowohl das veröffentlichte Werk als auch Briefe, Arbeitsnotizen, Lektüren, Berichte und Kommentare von Zeitgenossen als Kontext herangezogen. In diesem Zusammenhang werden ab und an auch terminologische Anleihen bei psychoanalytisch geprägtem Vokabular – vor allem aus dem Bereich der *Ich-Analyse* – gemacht. Dies ist nicht zufällig so, denn die Psychoanalyse verfügt über ein Begriffs- und Beschreibungsinstrumentarium, über ein analytisch-deskriptives »Vokabular«, das den hier zu untersuchenden Phänomenen in vielen Fällen adäquat ist.³² Es handelt sich dabei unter anderem um Begriffe wie *Projektion*, *Introjektion* – die in dieser Einleitung bereits ohne genaue inhaltliche Ausweisung benutzt worden sind –, *Einverleibung* oder *Ich-Gerechtigkeit*, die zum Teil ja aus der philosophischen Tradition und aus Nietzsches Schriften selbst bekannt sind.

Bedenkt man darüber hinaus, daß manche Begriffe und Konzepte der Psychoanalyse – darunter die *Verdrängung*, das *Lustprinzip*, das *Es* oder das *Unbewußte* –

32 Vgl. zu den in dieser Studie verwendeten und der Psychoanalyse entlehnten Begriffen grundsätzlich Jean Laplanche/Jean-Bertrand Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Frankfurt a. M. 1980 (franz. 1967), 2 Bde.

bei Nietzsche vorgeprägt sind und von Psychoanalytikern wie Freud, Adler oder Groddeck in ihren Modellen und Theorien in transformierter Art und Weise übernommen worden sind,³³ so erscheint es legitim, spätere Beschreibungskategorien, die im Laufe der wissenschaftlichen Fortentwicklung der Psychoanalyse entstanden sind, zur Beschreibung bestimmter Überlegungen Nietzsches heranzuziehen, ohne dabei anachronistisch oder theorieapplizierend vorzugehen. Die vorliegende Studie erhebt allerdings keinen Anspruch darauf, psychoanalytisch vorzugehen oder sich in das Feld der psychoanalytischen Literaturforschung oder psychoanalytischen Philosophiebetrachtung einzureihen,³⁴ geschweige denn, Nietzsche als Person einer psychoanalytischen Betrachtung zu unterziehen. Es geht lediglich darum, möglichst präzise Beschreibungskategorien und Begriffe zu finden oder zu entwickeln, um Nietzsches Subjektverständnis und sein Selbstverständnis als Autor zu bestimmen.

Ausgehend von der Debatte um das Konzept Autorschaft innerhalb der Nietzsche-Literatur, in der sich implizit bereits die beiden Pole der Egozentrität und des Dividualismus manifestieren, werden Nietzsches dionysischer Umgang mit Eigenamen in *Ecce homo*, sein Verständnis von Semiotik, das in dieser Studie als partikulares poetologisches Modell aufgefaßt wird, sowie dessen transzendental- und sprachphilosophische sowie subjekttheoretische Voraussetzungen rekonstruiert, problematisiert und diskutiert. In diesem Kontext werden auch einige zentrale Elemente von Nietzsches erkenntnistheoretischer, psychologischer und sprachphilosophischer Kritik an traditionellen Subjekt- und Seelenvorstellungen rekonstruiert und einige seiner alternativen Subjektmodelle vorgestellt und erörtert. Der zweite Hauptteil stellt eine thematische Lektüre von Nietzsches autobiographischer Schrift *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* anhand der Phänomene der Egozentrität und der Dividualismus dar, da sich in ihr Nietzsches dividualistisch-egozentrierte

-
- 33 Vgl. zur Rolle Nietzsches für die Psychologie und Psychoanalyse die Überblicksdarstellungen von Renate Müller-Buck: »Psychologie«, in: Hennig Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Stuttgart/Weimar 2000, S. 509-514; Rainer Otte: »Georg Groddeck«, in: Christian Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, 135; ders.: »Sigmund Freud«, in: Chr. Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, S. 102 und Christian Niemeyer: »Psychologie«, in: ders. (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, S. 285-292. Zur vertiefenden Lektüre sei auf folgende wichtige Studien verwiesen: Johann Figl (Hg.): *Von Nietzsche zu Freud*, Wien 1996; Renate Schlesier: »Umwertung aller psychischen Werte«. Freud als Leser von Nietzsche«, in: Christoph Jamme (Hg.): *Grundlinien der Vernunftkritik*, Frankfurt a. M. 1997, S. 243-276; Rudolph Gasser: *Nietzsche und Freud*, Berlin/New York 1997; Günter Gödde: *Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer, Nietzsche, Freud*, Tübingen 1999.
- 34 Gerade eine durch Jacques Lacan geprägte psychoanalytische Betrachtung der Philosophie hat sich in den letzten Jahrzehnten auch im deutschsprachigen Raum etabliert, wie man vor allem an den Publikationen des Wiener *Passagen-* und des ebenfalls aus Wien stammenden *Turia und Kant-*Verlags sehen kann.

Poetologie besonders gut veranschaulichen läßt. So hatte Nietzsche für seine Schrift auch den Titel »Ecce homo. Aufzeichnungen eines Vielfachen«³⁵ in Erwägung gezogen, dessen Untertitel-Entwurf nun der vorliegenden Studie als Obertitel dient und der formelhaft (»eines *Vielfachen*«) auf Nietzsches dividualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst verweist.

Mit dem Terminus *Poetologie* ist in dieser Untersuchung sowohl eine Praxis als auch eine theoretische, konzeptuelle (und zum Teil methodologische) Reflexion über die Sprache und das Schreiben im Zusammenhang mit Selbstmodellierungsprozessen gemeint, die gleichzeitig oder parallel zum Schreiben oder zur Rede vollzogen werden, wobei der Begriff *Poetologie* über den traditionellen Begriff der Poetik hinausgeht. So bildet die Subjektthematik und die mit ihr verbundenen Momente des Dividualismus und der Egozentrität ein Phänomen, das über dasjenige einer Autoren-Poetik hinausgeht. Anders gesagt: Nietzsches Texte bergen das Moment der allgemeinen philosophischen Reflexion und der Erkenntnis sowie ein schriftstellerisch-darstellerisches Programm in sich (in diesem Fall, so die Hypothese, ein dividualistisch-egozentriertes), ein Programm, das zugleich als Bedingungen ihrer Möglichkeit und Resultat figuriert, also ein bestimmtes (im Sinne Wittgensteins zu verstehendes) *Weltbild* voraussetzt und es gleichzeitig produziert. Im Kontext von philosophischen Texten von Poetologie zu sprechen, mag etwas überraschend sein, doch auch philosophische Texte haben eine literarisch-poetische Dimension, und Nietzsches Texte allemal, so daß es legitim erscheint, den Begriff im Zusammenhang mit Nietzsche zu verwenden.³⁶

Schließlich noch eine kurze Anmerkung zum Begriff des *Selbst*: Der in dieser Studie verwendete Begriff des Selbst soll als ein übergeordneter Begriff verstanden werden, denn er umreißt in aller erster Linie ein semantisches Feld, was manchmal jedoch eine gewisse Vagheit und Unschärfe mit sich bringt. Mit dem Begriff des Selbst soll einerseits ein personaler, sprachlicher und ganzheitlicher Bezugspunkt hergestellt werden, der es erlaubt, Nietzsches komplexe Subjekt- und Ich-Begriffe, die auch Ausdrücke wie *Ego*, *Individuum* oder *Seele* umfassen, auf einen Gesamtzusammenhang zu beziehen. Andererseits soll damit Nietzsches eigener, in *Also sprach Zarathustra* entwickelter, Begriff des Selbst aufgegriffen werden, der dort als ein sprachlich-leiblicher Selbstbezug und Ausdruck für die Gesamtheit des Menschen entwickelt wird.³⁷

35 Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 632f.

36 Martin Stingenlin hat in unterschiedlichen Publikation zu Nietzsche den Terminus Poetologie ebenfalls benutzt. Vgl. dazu beispielsweise Martin Stingenlin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloss der Autor war. Friedrich Nietzsches Poetologie der Autorschaft als Paradigma des französischen Poststrukturalismus (Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel Foucault)«, in: Heinrich Detering (Hg.): *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, Stuttgart/Weimar 2002, S. 80-106

37 Vgl. dazu den Abschnitt »Das Ich, ›der Grundwille« und das Selbst«.

7. – Im zweiten Hauptteil der vorliegenden Studie wird es zum einen darum gehen, den literarischen Charakter von Nietzsches *Ecce homo* herauszuarbeiten, zum anderen wie Nietzsche seine empirische Individualität ins Spiel bringt, um auf textueller, literarisch-philosophischer Ebene ein plurales und zugleich egozentriertes Sprecher-Subjekt zu konstruieren und zu konstituieren. Im Zusammenhang mit der Rekonstruktion einer dividualistisch-egozentrierten Poetologie soll offengelegt werden, wie Nietzsche in *Ecce homo* das Ich und sein Selbst (zur Subjekt-Dividualität und Subjekt-Pluralität scheinbar im Widerspruch) als einheitliche Größe im Zusammenhang eines Lebensrückblicks und einer projektierten *Umwertung aller Werte* als *ästhetisch-philosophische* und *dionysische Lebensform* entwirft und modelliert, wobei er seinen theoretischen Überlegungen zum Dividualismus und zur Pluralität des Subjekts textuell, kompositorisch und stilistisch Rechnung zu tragen scheint.

Die Lektüre von Nietzsches *Ecce homo* wird keinen linearen Kommentar sondern eine thematische Lektüre darstellen. Es soll daher der Versuch unternommen werden, eine Kombination von Abschnitten zu wählen, in denen auf der einen Seite einige Passagen literaturwissenschaftlich-philologisch, quasi mikrologisch, näher erläutert und interpretiert werden, auf der anderen Seite stärker thematische und philosophische Aspekte von *Ecce homo* im Vordergrund stehen, um sie im größeren Gesamtzusammenhang des Nietzscheschen Werkes und der hier zu behandelnden Fragestellung zu diskutieren. Die Analyse und Auseinandersetzung mit der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte soll innerhalb der Abschnitte selbst geschehen.

An dieser Stelle ist vielleicht der Ort, eine kurze Bemerkung zum Umgang mit Nietzsches Schriften in dieser Studie zu machen. Nietzsche selbst hat ja immer wieder über den Leser im Allgemeinen – über »die Kunst, gut zu lesen«³⁸ – und

38 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 223. – Das Paradigma für »die Kunst, gut zu lesen« bildet für Nietzsche die Philologie, die für ihn zunächst und vor allem darin besteht, »Thatsachen ablesen zu können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im Verlangen nach Verständnis die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren«. F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 233. – »Die Kunst, gut zu lesen« wird von Nietzsche an anderer Stelle noch genauer ausgeführt: »Freilich thut, um dergestalt das Lesen als Kunst zu üben, Eins vor allem noth, was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist – und darum hat es noch Zeit bis zur ›Lesbarkeit‹ meiner Schriften –, zu dem man beinahe Kuh und jedenfalls n i c h t ›moderner Mensch‹ sein muss: d a s W i e d e r k ä u e n ...«. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 256. – Das Bild des ›Wiederkäuens‹ verweist zum einen auf einen Prozeß des immer Wieder- und Wieder- und Wiederlesens, der quasi körperlich-physiologisch gedacht wird, auf einen Akt, der laut Nietzsche für die moderne Zivilisation völlig untypisch ist. Zum anderen steht es in *Also sprach Zarathustra* auch mit dem *Gedanken der ewigen Wiederkehr* in Verbindung (Vgl. F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 333-337). Darüber hinaus besteht die Pointe der Formulierung über das ›Wiederkäuen‹ im Vorwort der *Genealogie der Moral* nicht zuletzt in der Tatsache, daß sie selbst eine *wiedergekäute* Formulierung

über seine Leser im speziellen reflektiert und stellte besondere Anforderungen an sie. »Die schlechtesten Leser«, schrieb Nietzsche, »sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.«³⁹

Die vorliegende Untersuchung nun hofft, nicht wie Nietzsches »plündernde Soldaten« vorzugehen, obwohl sie sich – zumindest im ersten Hauptteil – nicht auf eine einzelne Schrift konzentriert, sondern vor dem Hintergrund der Nietzscheschen Gesamtproduktion Textstellen und Reflexionen zusammenträgt, um die Hauptthese herauszuarbeiten und zu erläutern. Manches mag darstellerisch dennoch auf den ersten Blick teils assoziativ, teils arrangiert oder methodisch eklektizistisch wirken, so daß Evidenzen und Perspektiven produziert oder konstruiert werden, die möglicherweise bestimmten Vorstellungen über Nietzsches Philosophie oder über sein Schreiben zuwider laufen oder zuwider laufen sollen.

Nun, dies liegt nicht zuletzt daran, daß Nietzsches Werk – in vielleicht etwas altmodisch hermeneutischer Art und Weise – als ein Ganzes verstanden und von *Ecce homo* aus betrachtet wird, wobei der Entstehungs-Chronologie der einzelnen Schriften keine besondere Beachtung geschenkt wird. Während die ältere Nietzsche-Literatur und -Forschung meistens von einer drei-, vier- oder fünfgliedrigen Phasenentwicklung für das Nietzschesche Werk ausging, in der mehr oder minder klar abgegrenzte Perioden festgemacht wurden, teilt die vorliegende Arbeit die neuere, stärker von einem Gedanken der Synchronie geleitete, Auffassung,⁴⁰ daß Nietzsche bereits sehr früh Annahmen und Fragestellungen entwickelt hat, die sich im

ist, oder anders gesagt: ein Zitat, eine Anspielung. Nietzsche zitiert an dieser Stelle Friedrich Schlegel, der in seinen *Kritischen Fragmenten* schreibt: »Ein Kritiker ist ein Leser, der wiederkaut. Er sollte also mehr als einen Magen haben.« Friedrich Schlegel: *Kritische Fragmente*, in: Ernst Behler (Hg.): *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, 1. Abt. Bd. 2, S. 149. – Hieran wird auch die starke Selbstbezüglichkeit dieser Aussage deutlich, die sich selbst auslegt, sobald man die *wiedergekaute* Formulierung als Zitat oder Anspielung identifiziert. Nietzsches Aussage wird zum prüfenden Anspruch an den Leser. Entweder identifiziert der Leser das »Wiederkauen« als intertextuelles und werkinternes Zitat oder Anspielung oder aber: er versagt bereits hier als Leser – und bleibt lediglich ein »moderner Mensch«. Zugleich schreibt Nietzsche aber auch über seinen *idealen* oder »vollkommen« Leser an einer anderen Stelle: »Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborener Abenteurer und Entdecker.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 305. – Vgl. zu dieser Leser-Beschreibung durch Nietzsche den Abschnitt »Anmerkungen zum »vollkommenen Leser« in dieser Arbeit.

39 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 436.

40 Ein Beispiel für die neuere Auffassung stellt die Arbeit von Fredrik Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches*, München 2006 (schwed. 2002) dar.

Laufe seines Werks (vielfach zwar in unterschiedlichen Kontexten, aber doch) wiederholen oder immer wieder aufgegriffen werden.⁴¹ Zu diesen Annahmen gehört sein Konzept einer dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst, die man spätestens seit *Menschliches, Allzumenschliches* festmachen kann.

Gegenüber den Brüchen und Diskontinuitäten, die zweifelsohne vorhanden sind, setzt die vorliegende Studie also stärker auf die Kontinuitäten und Überschneidungen der Nietzscheschen Schriften. Die eigentliche Zäsur im Werk Nietzsches, so die Grundüberzeugung dieser Arbeit, besteht in der Wahl der aphoristischen Schreibweise und in seiner Hinwendung von metaphysischen Spekulationen zu materialistischen, historischen und physiologischen Überlegungen – zu einer *naturalistischen* Perspektive also –, wie sie mit der Niederschrift und Veröffentlichung von *Menschliches, Allzumenschliches* zum ersten Mal in seinem Werk manifest und nach und nach immer deutlicher werden.⁴² Außerdem beginnt für Nietzsche gerade mit *Menschliches, Allzumenschliches*, wie er in seiner späteren und zurückblickenden Vorrede von 1886 anmerkt, der eigentliche »Weg zu ›mir‹ selbst, zu meiner Aufgabe.«⁴³ Anders gesagt: Mit *Menschliches, Allzumenschliches* erst scheint sich Nietzsche seinem Selbstverständnis nach als eigenständiger philosophischer Autor zu verstehen.

Darüber hinaus stellt der zweite Teil dieser Studie eine thematische – aber keineswegs erschöpfende – Lektüre von *Ecce homo* dar, so daß alles, was Nietzsche vor der Niederschrift von *Ecce homo* geschrieben hat, auch als (möglicher) interpretatorischer Hintergrund dienen kann. Auch und gerade dadurch erklärt sich der

41 Für Agell beispielsweise sind die Periodisierungsversuche der älteren Nietzsche-Forschung »überholt und geradezu falsch«. Stattdessen vermittele »das Zarathustra-Wort ›die Mitte ist überall‹ ein zutreffendes Bild von Nietzsches Gesamtproduktion«. Ebd., S. 13.

42 Mit *naturalistisch* ist hier und im Folgenden die philosophische Auffassung und Forderung gemeint, daß die Philosophie in Einklang mit den empirischen Erkenntnissen der Naturwissenschaft stehen beziehungsweise stehen sollte. Eine so verstandene Philosophie versucht, sich in ihren Erklärungen schlicht auf das zu beschränken, was natürlich ist, ohne in irgendeiner Weise auf transzendente oder übernatürliche Größen zurückzugreifen. Gerade auf dem Feld der Moralphilosophie ergab sich für Nietzsche die Forderung, »an Stelle der moralischen Werthe lauter naturalistische Werte« zu setzen (F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 342.), da man beispielsweise bislang »in der Voraussetzung des Lebens, in der Geschlechtlichkeit, etwas Unreines empfinden« lehrte, da man »in der tiefsten Notwendigkeit zum Gedeihen, in der strengen Selbstsucht (– das Wort schon ist verleumderisch! –) das böse Princip« suchte. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 372. – Nietzsches *Naturalismus* bezieht sich, wie im Verlauf der Studie deutlich werden wird, vor allem auf die Engführung von Physiologie, Biologie, Psychologie, Sprach- und Subjektphilosophie.

43 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 373.

zweigliedriger Aufbau dieser Untersuchung. Die vorliegende Studie verfolgt darüber hinaus eine Vertextungsstrategie, die versucht, dem schmalen Grad zwischen Rekonstruktions- und Konstruktionsarbeit Rechnung zu tragen. Sie teilt die Auffassung, die unter anderem von Ernst Tugendhat, Ludwig Wittgenstein und von Nietzsche selbst formuliert worden ist, daß jedwedes Arbeiten mit Texten, ebenso wie die philosophische Praxis und vielleicht das Verstehen überhaupt, zu einem großen Teil im Fokussieren, im Perspektivieren, im Ziehen von Linien, im Kontextualisieren und im Ordnen des zu untersuchenden Materials besteht, so daß bestimmte Gedanken, Sachverhalte und Texte ausdrücklicher zusammen- und aneinanderrücken, während andere dadurch stärker von einander getrennt werden und der gedankliche und thematische Abstand sich zwischen ihnen vergrößert.⁴⁴

44 Vgl. zu diesem grundsätzlichen Problem folgende Reflexion von Ludwig Wittgenstein: »Stell dir vor, daß wir die Bücher einer Bücherei zu ordnen hätten. Wenn wir anfangen, liegen die Bücher wie Kraut und Rüben durcheinander auf dem Fußboden. Nun könnte man sie auf verschiedene Weise sortieren und an ihren Platz stellen. Man könnte z.B. die Bücher einzeln nehmen und ein jedes auf das Regal an seinen richtigen Platz stellen. Andererseits könnten wir mehrere Bücher vom Boden aufnehmen und sie in einer Reihe aufs Regals stellen, nur um anzudeuten, daß diese Bücher in dieser Reihenfolge angeordnet werden sollten. Im weiteren Verlauf des Bücherordnens würde diese ganze Bücherreihe ihren Platz wechseln müssen. Aber es wäre falsch, deshalb zu sagen, daß es kein Schritt zum Endergebnis war, die Bücher zusammen auf ein Regal zu stellen. Tatsächlich ist es in diesem Fall recht offensichtlich, daß es durchaus eine Leistung war, die Bücher, die zusammengehören, zusammenzustellen, obwohl die ganze Reihe ihren Platz wechseln mußte. Aber man kann einige der größten Leistungen der Philosophie nur mit der Leistung vergleichen, die darin besteht, einige Bücher aufzuheben, die zusammenzugehören schienen, und sie auf verschiedene Regale zu stellen; ihre Position ist nun nicht endgültiger, abgesehen davon, daß sie nicht mehr nebeneinander liegen. Der Beobachter, der nicht weiß, wie schwierig die Aufgabe ist, könnte in einem solchen Fall leicht denken, daß gar nichts erreicht worden ist.« Ludwig Wittgenstein: »Das Blaue Buch«, in: ders.: *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a M. 1984, S. 15-115, hier S. 75.

Erster Teil:
Autorschaft, Zeichen und Selbst

ERSTES KAPITEL: DIE DISKUSSION DES PHÄNOMENS AUTORSCHAFT IM KONTEXT DER NIETZSCHE-LITERATUR

1. – Zu den besonders kontrovers diskutierten Themen in und in Zusammenhang mit der Nietzsche-Literatur der letzten dreißig, vierzig Jahre gehört das, was man in Anlehnung an Arthur C. Danto unter dem Motto *Nietzsche als Autor* fassen könnte. Danto reagierte mit seiner 1965 erschienenen, *Nietzsche as Philosopher* titulierten, Studie provokativ auf eine tief gespaltene Nietzsche-Rezeption innerhalb der durch den Pragmatismus und die Analytische Philosophie geprägten (und bis zu einem gewissen Grade auch blockierten) zeitgenössischen angelsächsischen Universitätsphilosophie.¹ Kontinentaleuropäische Philosophie galt – vereinfacht gesagt – als dunkel und verwirrend: Ihre historische Ausrichtung wurde als Manko angesehen, und Nietzsches obsessive Betonung der Genealogie der Begriffe und Vorstellungen, seine Analyse der »Chemie der Begriffe und Empfindungen«², galt der angelsächsischen Philosophie als Beispiel einer Verdunkelung und sinnwidrigen Erörterung der eigentlichen Sachprobleme. Zudem erschien einer besonders auf der Auffassung von *common sense* basierenden öffentlich-demokratischen Debattenkultur und philosophischen sowie geistes- und kulturwissenschaftlichen Forschungslandschaft intellektuell und moralisch völlig inakzeptabel. Nietzsches Anti-Egalitarismus, sein ästhetischer Radikalismus und Aristokratismus waren ein aus-

1 Vgl. Arthur C. Danto: *Nietzsche als Philosoph*, München 1998 (engl. 1965). – Danto hat seinen intellektuellen Werdegang als analytischer Philosoph begonnen, sich jedoch auch sehr früh geschichtsphilosophischen Spekulationen geöffnet, die sich dem Verhältnis von Historie und Erzählung widmen. Vgl. dazu: Arthur C. Danto: *Analytic Philosophy in Action*, Cambridge 1965; ders.: *Analytic Philosophy of History*, Cambridge 1965.

2 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 23.

serordentliches Hindernis, um in der angelsächsischen und amerikanischen akademischen Welt ernstgenommen zu werden.³

Nietzsche galt Dantos Fachkollegen (mit der für die Nietzsche-Forschung wichtigen Ausnahme Walter Kaufmann⁴) entweder als mehr oder minder literarisch begabter, aber philosophisch nicht wirklich ernstzunehmender, gänzlich unsystematischer und widersprüchlicher Schriftsteller – also nicht so sehr als Philosoph. Oder aber er galt als politisch gefährlicher, moralisch verwerflicher Demagoge, den man eher verschweigen als in einem Seminar behandeln sollte. Dies lag nicht zuletzt daran, daß in der angelsächsischen Welt die frühe Nietzsche-Rezeption durch Sozialdarwinisten wie Thomas Common oder Havelock Ellis geprägt war.⁵ Anders verhielt es sich freilich unter Künstlern und Schriftstellern, die Nietzsche sehr bald als einen wichtigen Stichwortgeber für das entdeckten, was man die ästhetische Moderne nennen kann.⁶

Danto nun verfolgte seiner Zeit mit der Publikation seiner Studie eine doppelte Strategie: Einerseits versuchte er, Nietzsche als ernstzunehmenden philosophischen Denker zu würdigen und für die angelsächsische Philosophie, vor allem in erkenntnistheoretischer und ästhetischer Hinsicht, fruchtbar zu machen. Damit versuchte er auch eine Brücke zwischen analytischer und kontinentaler Philosophie zu schlagen. Andererseits ging es Danto darum, Nietzsche zu entmythisieren, das heißt, den vermeintlichen Irrationalismus, der das ganze Werk Nietzsches durchziehe, dort, wo er tatsächlich vorhanden ist, freizulegen, seine Gesellschaftsdiagnosen philosophisch-argumentativ auf der Ebene ihrer Aussage (wie es der Praxis der Analytischen Philosophie, die sich auch gesellschaftlichen und historischen Phänomenen annahm, entsprach) zu entkräften und ihn dadurch politisch und historisch zu ent-

3 Vgl. dazu Hays Alan Steilberg: *Die amerikanische Nietzsche-Rezeption 1896-1950*, Berlin/New York 1996.

4 Vgl. W. Kaufmann: *Nietzsche*. – Es handelt sich bei dieser Studie, die in einer nicht ganz so umfangreichen Form 1950 das erste Mal erschien, um eine der bis zum heutigen Tage besten und präzisesten Darstellungen von Nietzsches (Gesamt-)Werk und Philosophie, die auch in wissenschaftshistorischer Perspektive äußerst aufschlußreich ist: Denn im Gegensatz zu anderen zeitgenössischen Darstellungen des Nietzscheschen Werks, vor allem aus dem deutschsprachigen Raum, stellt diese Studie den antimetaphysischen und metaphysikkritischen Kern von Nietzsches Denken und Schreiben ins Zentrum ihrer Darstellung. – Zur herausragenden Rolle von Kaufmann und Danto für die angelsächsische Nietzsche-Rezeption vgl. Alfons Reckermann: *Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000*, Berlin 2003, S. 129-146.

5 Vgl. dazu David S. Thatcher: *Nietzsche in England 1890-1914*, Toronto 1970.

6 Vgl. zur Nietzsche-Rezeption innerhalb der Künste im angelsächsischen Raum beispielsweise: Monroe K. Spears: *Dionysos and the City. Modernism in Twentieth-Century Poetry*, New York 1970; Patrick Bridgewater: *Nietzsche in Anglosaxony*, Leicester 1972.

schärfen.⁷ Retrospektiv kann man nun sagen, daß Dantos Studie und Herangehensweise eine Öffnung der akademischen Philosophie im angelsächsischen Raum gegenüber der europäisch-kontinentalen, philosophischen Tradition bewirkte, die es auf diese Weise im englischsprachigen Raum zuvor nicht gegeben hatte.⁸ Nietzsche wurde als erntzunehmender Philosoph und Schriftsteller in den universitär-akademischen Kanon aufgenommen.⁹

-
- 7 Dantos Bemühen traf mit ungefähr zwanzig- bis dreißigjähriger Verspätung im angelsächsischen Raum innerhalb der ästhetischen Theoriebildung auf fruchtbaren Boden. Vgl. beispielsweise die auf Nietzsche und Sartre zentrierte Studie von Hugh J. Silverman: *Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London 1994. – Nicht ganz unproblematisch an dieser Studie ist jedoch, daß sie nicht zwischen dem Derridaschen Projekt der Dekonstruktion und den Lektüren Paul de Mans klar unterscheidet. Zwei völlig unterschiedliche Praktiken werden daher von Silverman praktisch gleichgesetzt. Paul de Mans dekonstruktivistische Lektüren speisen sich jedoch viel mehr aus ästhetikgeschichtlichen und literarhistorischen Kontexten und Gedankenfiguren, während Derridas Projekt der Dekonstruktion ihren Ausgangspunkt von einer kritischen Auseinandersetzung mit der Semiotik und Linguistik de Saussurescher Prägung und der Phänomenologie sowie Transzendentalphilosophie nimmt. Silverman geht es, im Anschluß an Nietzsche, wie er betont, darum, den Kern der abendländischen Metaphysik als privates und autobiographisches Phantasma offen zu legen. Inwieweit die philosophische Reflexion mit der Gattung der Autobiographie und dem autobiographischen Schreiben zu tun hat, wird im Folgenden auch Gegenstand dieser Studie sein.
- 8 Wichtig in diesem Zusammenhang sind auch Dantos Studien zu Hegel und zur philosophischen Ästhetik Kontinentaleuropas im Allgemeinen. In ihnen kommt er auch immer wieder auf Nietzsche zu sprechen. Vgl. Arthur C. Danto: *Die philosophische Entmündigung der Kunst*, München 1993 (engl. 1986); ders.: *Kunst nach dem Ende der Kunst*, München 1996 (engl. 1992); ders.: *Das Fortleben der Kunst*, München 1999 (engl. 1997). – In diesen Studien versucht Danto nachzuweisen, daß die künstlerischen und literarischen Avantgarden in Einklang mit Hegels Diagnose vom Ende der Kunst stehen und daß die ästhetischen Theoriebildungen eine philosophische Entmündigung der Kunst betreiben.
- 9 So schreibt beispielsweise auch Alexander Nehamas im Vorwort zu seiner Nietzsche-Studie: »Einerseits sah ich, daß es in Nietzsches Werk Passagen gab, die mir gefielen, die ich bewunderte und über die ich nachdenken wollte. Andererseits gab es auch Passagen, die mir bestenfalls unverständlich und schlimmstenfalls befremdlich schienen, Passagen, die man besser vergaß oder wenigstens taktvoll übersah. [...] Und gleichzeitig überzeugte mich *Nietzsche as Philosopher* von Arthur Danto, daß man Nietzsche lesen *sollte*. Ich erinnere mich noch an den überschwenglichen Enthusiasmus, mit dem ich in Dantos Buch einen Autor entdeckte, dessen Ideen für die Probleme, mit denen ich mich damals beschäftigte, sehr wichtig waren.« Alexander Nehamas: *Nietzsche. Leben als Literatur*, Göttingen 1996 (engl. 1985), S. 9f. – Spätestens seit dem auch die unterschiedlichen aus Frankreich stammenden poststrukturalistischen Strömungen, die sich immer wieder in ihren Arbeiten auf Nietzsche bezogen haben, im angelsächsischen Sprachraum rezipiert und deren Philosophie und

2. – Hinter der Formel *Nietzsche als Autor* nun, um die es in großen Teilen innerhalb des ersten Teils der vorliegenden Studie unter anderem gehen soll, steht eine nicht minder tiefe Spaltung innerhalb der internationalen Literatur und Forschung zu Nietzsche als diejenige, auf die Danto mit seiner Schrift im englischsprachigen Raum reagiert hatte. Es handelt sich thematisch gesehen um die Teilung der Literatur zu Nietzsche in eine den Autor zentrierende und eine den Autor de-zentrierende Position. Es handelt sich unter anderem also um ein Phänomen, das, wenn man sich die Theoriedebatte der letzten dreißig bis vierzig Jahre vergegenwärtigt, seine ganz eigene Sprengkraft besitzt und das mit den Stichwort *Poststrukturalismus gegen Hermeneutik* nur unzureichend umrissen ist.¹⁰

Theoreme (wie beispielsweise durch Richard Rorty) weiterentwickelt worden sind, ist Nietzsche zum festen Bestandteil der englischsprachigen akademischen Welt geworden.

- 10 Im Allgemeinen und in methodologischer Hinsicht geht es dabei dennoch um die Debatte zwischen *Hermeneutik* und *Dekonstruktion*, *Diskursanalyse*, *Postmoderne* usw., wobei es sich gerade bei den beiden Begriffen *Hermeneutik* und *Dekonstruktion* lange Zeit um zwei Unbekannte handelte, denn analysiert man unter kritisch-analytischen Gesichtspunkten auch und gerade, was in den letzten dreißig, vierzig Jahren unter dem Lemma *Dekonstruktion* oder *Hermeneutik*, und nicht nur in bezug auf Nietzsche, publiziert worden ist, dann läßt sich fragen, ob erstens solche Begriffe der Binnendifferenzierung der damit vermeintlich benannten Phänomene gerecht werden, und zweitens, ob überhaupt eine gemeinsame Sprache innerhalb der historisch-philologischen Wissenschaften und innerhalb der unterschiedlichen philosophischen Schulen und Traditionslinien möglich ist. Das Verhältnis von Text und Kontext sowie die Frage nach dem referentiellen und propositionalen Status von Texten, Sätzen und Zeichen bilden bis heute zentrale Konfliktpunkte. Vgl. dazu beispielsweise Jonathan Culler: *Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie*, Reinbek bei Hamburg 1988 (engl. 1982); Moritz Baßler: *Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie*, Tübingen 2005. – Andererseits kann man recht einfach, wenn man Baßler folgt, den Unterschied zwischen der hermeneutischen und der dekonstruktiven Position in kommunikationstheoretischer und idealtypischer Hinsicht definieren: Während die Hermeneutik davon ausgeht, daß jeder Text in einem kommunikativen Zusammenhang steht, der nach dem Modell Sender/Medium/Botschaft/Empfänger funktioniert, bezweifelt dies jede dekonstruktive Lektüre. Während es einer hermeneutischen Position um *Intersubjektivität* geht, geht es dekonstruktivistischen und poststrukturalistischen Positionen vielfach um *Intertextualität*. – Die Dekonstruktion Derridascher Prägung versucht darüber hinaus, die Semantik aus dem differentiellen Verweis von Zeichen ab- und herzuleiten. Dieser Verweisungszusammenhang ist aber bei genauerer Betrachtung ohne Semantik nicht zu konstruieren., denn sprachliche Zeichen sind keine schlichten Grapheme. Daher läßt sich aus sprachanalytischer und hermeneutischer Perspektive gegenüber der Dekonstruktion anführen, daß sprachliche Zeichen sich von bedeutungslosen Strichen oder Lauten dadurch unterscheiden, daß ihnen ein Sinn zugeschrieben worden ist, der sich nicht nur aus einem oppositiven Differenz-

Darüber hinaus spielt die Frage, ob es sich bei Nietzsche vornehmlich um einen Philosophen oder um einen Literaten handelt, immer noch eine ganz zentrale Rolle. Ein prominentes Beispiel für divergierende Einschätzungen ist die bis heute anhaltende Kontroverse um die Gattungsfrage von Nietzsches berühmtester und meistgelesener Schrift: *Also sprach Zarathustra*.¹¹ Aber auch Schriften wie *Götzen-Dämmerung*, *Der Antichrist* oder *Ecce homo*, wenn man sie nicht als Ausdruck von Nietzsches Wahnsinn begreifen möchte,¹² werfen die Frage auf, ob sie primär als philosophische oder literarische Schriften zu gelten haben. Ja, sie werfen bei genauerer Betrachtung die Frage auf, ob man nicht das Philosophische im Literarischen und das Literarische im Philosophischen bei Nietzsche aufzuspüren hat oder sogar, ob solche Unterscheidungen überhaupt sinnvoll sind, ob sie nicht primär Perspektiven und Beobachterstandpunkte darstellen, ob man in den Bezeichnungen Philosophie und Literatur nicht zunächst und vor allem relationale Begriffe und Phänomenbereiche zu sehen hat, die nur unscharf und vage abzugrenzende Diskursivitätsformen und Sprachspiele bei Nietzsche bezeichnen. Von diesem Blickpunkt aus

charakter der Zeichen ergibt. Wenn die Dekonstruktion behauptet, dieser Sinn sei sekundär und primär aus dem differentiellen Charakter der Zeichen abzuleiten, dann begibt sie sich in einen Zirkelschluß. – Die vorliegende Studie folgt daher eher den Ausführungen Jean Bollacks, der sich selbst als Vertreter einer *kritischen Hermeneutik* versteht, in dem Sinne, daß dem Autor theoretisch eine grundsätzliche Souveränität zugesprochen werden kann und Texte in einem kommunikativen und intersubjektiven Zusammenhang stehen, der sich sowohl kultursoziologisch und poetologisch-philologisch als auch geistes- und interpretationsgeschichtlich aufgrund des propositionalen Gehalts von Texten rekonstruieren läßt. Vgl. dazu Jean Bollack: *Sinn wider Sinn. Wie liest man?*, Göttingen 2003 (franz. 2000), S. 151-159.

- 11 Vgl. dazu unter anderem: Anke Bennholdt-Thomsen: *Nietzsches »Also sprach Zarathustra« als literarisches Phänomen*, Frankfurt a. M. 1974; Volker Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000; Peter Vilwock (Hg.): *Nietzsches Also sprach Zarathustra*, Basel 2001; sowie zuletzt: Mathias Mayer (Hg.): *Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich*, Würzburg 2006; Christian Niemeyer: *Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«*, Darmstadt 2007.
- 12 In seinem Nachwort zum sechsten Band der *Kritischen Studienausgabe* schreibt beispielsweise Giorgio Colli, daß Nietzsche bereits im Laufe des Jahres 1888 »den Kontakt zur Realität« verloren habe: »Es zeigt sich deutlich, daß, wer so fanatisch, so wütend seine Unzeitgemäßheit betont [...], seine Verbindung zur Gegenwart abbricht, allein, abgewiesen und beiseite geschoben zurückbleibt. [...] Er phantasiert, daß für sein Denken, für seine Person nunmehr die Zeitgemäßheit anbreche – aber darin ist er bereits nicht mehr zurechnungsfähig.« Giorgio Colli: »Nachwort«, in: F. Nietzsche: *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden*, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980, KSA 6, S. 447-458, hier S. 452f.

würden sie parallele und sich überschneidende Denk- und Darstellungsformen sowie Symbolisierungs- und Semiotisierungsprozesse darstellen.

Wie die Einschätzungen und die Antworten auf die gerade aufgeworfenen Fragen auch ausfallen mögen, sie bilden (meistens implizit) die Matrix für völlig unterschiedliche und sich widersprechende Perspektiven auf das Nietzschesche Denken und Schreiben, so daß, idealtypisch gesagt, im Zusammenhang des Phänomenbereichs und Problemkomplexes Autorschaft eine den Autor zentrierende Perspektive einer Position gegenübersteht, die den Autor dezentriert, verflüssigt, fragmentarisiert und gegebenenfalls sogar abschafft.

Mit autorzentrierender und autordezentrierender Position ist hier jedoch nicht die auch bei anderen Autoren gängige Arbeitsteilung zwischen einer Philologie im engeren und einer Philologie im weiteren Sinne gemeint.¹³ Es geht also nicht um die notwendige und selbstverständliche Heterogenität der Forschung, die um einen Autor entsteht, die durch den jeweiligen Autornamen zusammengehalten wird und ein eigenes wissenschaftliches Feld umfaßt. Es geht in diesem Zusammenhang vielmehr um das Konzept *Autorschaft* selbst, um seinen Status und seine Funktion. Anders ausgedrückt, geht es um folgende Fragen: Wie kann man in einem emphatischen Sinn von Autorschaft sprechen, wenn ihr erkenntnistheoretisches Korrelat, das Subjekt, wie dies bei Nietzsche der Fall zu sein scheint, abgeschafft ist?¹⁴ Kann

13 Und zwar zwischen einer im engeren Sinne, historisch vorgehenden, auf einen Autor fixierten Philologie, die sich etwa um die Edition und Kommentierung von Schriften, Briefen, Vorstufen, Nachlaßfragmenten und Variantensammlungen bemüht, die sich um die Rekonstruktion biographisch-zeitgeschichtlicher Daten oder um die Erstellung von Stellenkommentaren, lexikographischen sowie kritischen Apparaten etc. kümmert, und einer weitergefaßten Philologie, die sich etwa um die Wirkung und Bedeutung eines Autors in der Philosophie- oder Literaturgeschichte, um die Beantwortung wissenssoziologischer oder geistesgeschichtlicher Problemkomplexe bemüht, die mit dem jeweiligen Autor verbunden sind oder werden können.

14 Es gibt natürlich gute philosophische Gründe, an der These vom Verschwinden oder der Abschaffung des Subjekts zu zweifeln. Vgl. dazu grundsätzlich Manfred Frank: »Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage«, in: ders.: *Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis*, Stuttgart 1991, S. 9-49 und beispielsweise auch die Überlegungen von Hans Baumgartner: »Welches Subjekt ist verschwunden? Einige Distinktionen zum Begriff der Subjektivität«, in: Hermann Schrödter (Hg.): *Das Verschwinden des Subjekts*, Würzburg 1994, S. 19-28. – So stellt Baumgartner etwa fest, daß es nur sinnvoll ist, vom Verschwinden des Subjekts zu sprechen, wenn damit bestimmte Subjektauffassungen und daran gebundene Konnotationen gemeint sind. Er betont daher: »Hingegen ist nicht verschwunden, weil dies noch die Bedingung jeder sinnvollen Rede, auch eines möglichen Verschwindens, ist: 1. die Selbstreferenz, 2. das Subjekt als individuelles, erkennendes Bewußtsein, 3. das Subjekt als verantwortliche Person in rechtlicher und moralischer Hinsicht und 4. das kommunikative Ich als Bezugspunkt jeder gemeinsamen Rede über die Welt und das Leben der Menschen in ihr: auch über das Absolute.« Ebd., S. 26. – Inwieweit diese

man jenseits eines Konzepts des Subjekts, das traditioneller Weise stabil und einheitlich gedacht wird, in dem sich ein klares phänomenales Selbstbild zeigt, überhaupt von kohärenter Autorschaft und von einem kohärenten Werk sprechen?¹⁵ Welche Schriften gehören überhaupt zu Nietzsches Werk? Welchen Status haben das Autor-Ich und die philosophisch sprechenden Figuren wie *Zarathustra*, der *Wanderer* und *sein Schatten* oder der *Antichrist*?

Diese Fragen nun spalten die Nietzsche-Literatur in eine den Autor zentrierende und den Autor dezentrierende Position, in der das Autor-Subjekt Nietzsche entweder als stabiles und einheitliches, von einem phänomenalen Selbstbild getragenes oder aber verflüssigtes, fragmentarisierendes und zerstreutes aufgefaßt wird. Sie selbst sind dabei sowohl Resultat eines hermeneutischen Bemühens um ein genaueres Verständnis der Nietzscheschen Schriften, seiner Schreibweise und seines Stils als auch, wie bereits angedeutet, Ergebnis übergeordneter literaturtheoretischer und philosophischer Überlegungen der letzten Jahrzehnte, die vor allem die Kategorien

vier Punkte, die von Baumgartner als unhintergebar dargestellt werden, von Nietzsche nicht doch an bestimmten Stellen in Frage gestellt werden, wird im Laufe dieser Studie zu sehen sein. Vgl. dazu besonders den Abschnitt »Das Ich, der ›Grundwille‹ und das Selbst«.

- 15 Daraus leiten sich weitere Fragen ab: Ist Nietzsche, um in Harold Blooms Terminologie zu fragen, ein *starker* oder *schwacher* Autor? Geht er für sich von einem starken, emphatischen Autorschaftskonzept aus? Wenn ja, gesteht er auch anderen Autoren starke Autorschaft zu? Oder kritisiert Nietzsche souveräne Autorschaft? Ist sein Schreiben, ist sein Werk sogar ein Dementi souveräner Autorschaft? Falls ja, was bleibt dann von Nietzsches Werk, vom Werkbegriff? Oder aber gibt es ein *System* Nietzsche? – Diese weitergehenden Fragen lassen sich natürlich nur klären, wenn man sich darüber verständigt hat, was unter dem Begriff *Subjekt* überhaupt zu verstehen ist. Das ist aber gar nicht so einfach, denn der Begriff des Subjekts ist sicherlich, ähnlich wie der Begriff des ›Seins‹ oder der ›Metaphysik‹, einer der umstrittensten in der Tradition des abendländischen Denkens. Auch Nietzsches Wortgebrauch des Ausdrucks oder des Begriffs *Subjekt* ist nicht eindeutig. Vielfach benutzt er ihn synonymisch zu den Ausdrücken ›Ich‹, ›Ego‹, ›Individuum‹, ›Selbst‹, ›Seele‹ oder sogar ›Geist‹. Manfred Frank und Peter V. Zima, die dem Subjektbegriff grundlegende Studien gewidmet haben, warnen daher davor, den Begriff des Subjekts definitorisch festzulegen, da jede Definition nur partiell und in unzulänglicher Weise die Bestimmungen und Bedeutungen dieses Begriffs, die sich im Laufe der Geschichte und bei einzelnen Autoren entwickelt haben, wiedergeben könne. Auch Daniela Langer, die sich mit dem Subjekt-Begriff bei Nietzsche und Barthes beschäftigt hat, plädiert in ihrer Studie in bezug auf Nietzsche für einen weitgefaßten Subjektbegriff. Vgl. dazu Manfred Frank: *Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung*, Frankfurt a. M. 1986; Peter V. Zima: *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2000; Daniela Langer: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, München 2005, insbesondere S. 21f..

und Konzepte Autorschaft, Autorität und Subjekt betreffen. Vielfach verschränken sich die jeweiligen Einschätzungen zu Nietzsches Status als Autor, zum Status des *Autor-Ichs* Nietzsche mit Reflexionen zum Verhältnis von Philosophie und Literatur, von philosophisch-argumentativen und literarisch-narrativen Diskursformen sowie von Rhetorik und Logik, von Psychologie und Transzendentalphilosophie, von Ontologie und Semiotik. Dadurch wird ein hoch komplexes Feld von Fragen abgesteckt, in dem sich theoretische, methodologische, sprach- und subjektphilosophische Probleme überlagern, in denen – in Übereinstimmung mit Nietzsche – beispielsweise einerseits »das Ich [...] zur Fiktion, zum Wortspiel«¹⁶ geworden ist oder, andererseits, das Subjekt aufgefaßt wird »als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils untereinander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen«.¹⁷

In Frage steht also nicht so sehr Autorschaft im Sinne von empirischer Urheber-schaft, also um den möglichen Zweifel an der Tatsache, daß ein Corpus von Texten überliefert ist, das aus der Hand Nietzsches stammt, wohl aber wird auf Seiten der autordezentrierenden Position Autorschaft im Sinne von geistiger Verfasserschaft und von geistig-intentionaler Urheberschaft praktisch und theoretisch in Frage gestellt. Oft wird in diesem Zusammenhang auch in Zweifel gezogen, daß man Nietzsches Autorschaft als einheitlichen Gegenstand behandeln kann. Stattdessen werden seine Schriften vielfach als ein Bündel von Texten verstanden, die ihre eigene Dynamik entfalten und lediglich durch den Namen Nietzsche zusammengehalten werden. Dieser Autor-Name wird daher auch nicht als textuelles Korrelat einer empirischen und historisch fixierbaren Realität begriffen, sondern, ebenfalls in Übereinstimmung mit Nietzsche, als supplementiertes und pluralisiertes Zuschreibungsphänomen, denn – wie in *Jenseits von Gut und Böse* zu lesen ist –: »das ›Werk‹, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die ›grossen Männer‹, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein [...]«.¹⁸

16 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 91. – Die Bedeutung dieses sprachtheoretischen Aspekts für den Problemkomplex Autorschaft bei Nietzsche und für sein rollenartiges Schreiben betonen beispielsweise folgende Studien: Heinrich Detering: »Das Ich wird zum Wortspiel«: Ibsen, Strindberg, Nietzsche und das Drama der Abstraktion«, in: Andreas Schirner/Rüdiger Schmidt (Hg.): *Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption*, Weimar 2000, S. 79-101; M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80-106; D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt.*; und zuletzt Heinrich Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2010.

17 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 282. – Diesen Aspekt betont zum Beispiel folgende Studie: Christof Kalb: *Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie*, Frankfurt a. M. 2000.

18 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 224.

Tatsächlich hat Nietzsche mit Schriften wie *Ecce homo*, *Nietzsche contra Wagner* usw. ja versucht, sein Leben literarisch zu modellieren, so daß neue Perspektiven auf seine Schriften geworfen werden. An diesem Punkt hat unter anderem Alexander Nehamas mit seiner Studie *Nietzsche. Leben als Literatur* angeknüpft, die zwischen einer autorzentrierenden und dezentrierenden Betrachtung oszilliert und auf die im nächsten Kapitel im Zusammenhang mit einer möglicherweise poetisch-poetologischen Umkehrung des Kausalitätsprinzips bei Nietzsche noch näher eingegangen werden soll. Die pluralisierende, dezentrierende und supplementarisierende Autorschafts-Logik, die sich bei Nietzsche findet, führt aber auch zur Konstruktion einer spezifischen Nietzsche-Hermeneutik im ›Zeichen der Maske‹, die sich besonders eindrücklich, wie Klaus Wellner betont, im Falle des *Ecce homo* exemplifiziere lasse:

Es gibt ein bestimmtes Werk und den dazugehörigen Verfasser Friedrich Nietzsche. Das Verhältnis bestimmter Teile des Werkes zu diesem ursprünglichen Autor zeigt sich unter wechselnden, vom Autor gewählten Perspektiven, die er als seine Masken gewählt hat. Außerdem gibt es einen fingierten Verfasser, wie ihn sich der natürliche Nietzsche insbesondere mit *Ecce homo* geschaffen hat: Friedrich Nietzsche als Maske = ›Friedrich Nietzsche‹. Etwas anderes sind wissenschaftlich erstellte Biografien, die unter Berücksichtigung des Werkes und anderer Lebensäußerungen phänomenologisch einen Autor konstruieren: Friedrich Nietzsche, wie ihn der Autor X rekonstruiert = Friedrich Nietzsche. Es gibt diesen Friedrich Nietzsche gemäß dem hermeneutischen Prinzip in beliebig vielen Fassungen. Entsprechend den Einsichten der Hermeneutik nähert man sich damit jedoch keinesfalls asymptotisch ›der Wahrheit.‹¹⁹

Diese Nietzsche-Hermeneutik im ›Zeichen der Maske‹ reflektiert gewissermaßen bereits die den Autor dezentrierende Position in methodologischer, interpretations-theoretischer und intentionalistischer Hinsicht. Sie pluralisiert in Rückgriff auf Nietzsche sowohl den Autor als auch die Wahrheitsfrage. Bei der den Autor dezentrierenden Position handelt es sich jedoch ursprünglich nicht in erster Linie um die Übertragung von literaturtheoretischen Überlegungen auf Nietzsche, die im Umkreis der Debatte um die Autorintentionalität entstanden sind,²⁰ sondern um die

19 Klaus Wellner: »Nietzsches Masken in *Ecce homo*«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 143-150, hier S. 150.

20 Nietzsche spielte für die angloamerikanische Diskussion, an der sich die Debatte um die Autorintentionalität entfachte, keine Rolle. Die angelsächsische Debatte, die unter dem Stichwort *intentional fallacy* bekannt ist, führte zu dem Ergebnis, daß die Bedeutung eines Textes grundsätzlich nicht aus der Intention seines Autors abzuleiten sei. Vgl. zur Sache: William Wimsatt/Beardsley Monroe: »The intentional fallacy«, in: *The Sewanee Review* (1946) 54, S. 468-488 und die Beiträge dazu in Heinrich Detering (Hg.): *Autorschaft. Positionen und Revisionen*, Stuttgart/Weimar 2002 sowie

vornehmlich aus Frankreich stammende, sich explizit auf Nietzsches Subjekt- und Sprachkritik berufende und unter dem vieldeutigen Lemma vom *Tod des Autors* firmierende Denkbewegung und Lektürepraxis. Zu dieser Bewegung gehören beispielsweise Autoren wie Foucault, Barthes, Deleuze, Derrida und Kofman, die das Konzept einer kohärenten und einheitlichen Autorschaft grundsätzlich und besonders im Falle Nietzsches nach dem philosophischen und epistemischen *Tod des Subjekts* für illegitim halten.²¹ Stattdessen, so die den Autor dezentrierende Perspektive, müsse der Autor in Kategorien der Abwesenheit, wie man sie in der modernen Literatur beispielsweise bei Samuel Beckett oder Claude Simon formuliert vorfindet,²² und der Verflüssigung sowie primär als Text- und Diskurs-Effekt gedacht werden. Repräsentativ für diese Forschungs- und Interpretationsrichtung stehen im deutschsprachigen Raum etwa die Arbeiten von Friedrich Kittler und Erich Kleinschmidt zu Nietzsche.²³

in Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hg.): *Die Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs*, Tübingen 1999. – Einen Überblick über die verschiedenen Positionen und Konzeptionen von Autorschaft gibt der Band Fotis Jannidis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hg.): *Texte zur Theorie der Autorschaft*, Stuttgart 2000. – Tritt man einen Schritt zurück und betrachtet man die Debatte um die Autorintentionalität aus einem ästhetiktheoretischen Blickwinkel, so erkennt man, daß dahinter zumeist eine Auseinandersetzung zwischen mehr oder minder klar ausgearbeiteten produktions- und rezeptionsmentalistischen Positionen steht.

- 21 Vgl. dazu Jacques Le Rider: *Nietzsche in Frankreich*, München 1997 (franz. 1993), S. 122-149; M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80-106; A. Reckermann: *Lesarten der Philosophie Nietzsches*, S. 1-59. – Auf folgende sehr wichtige aus Frankreich stammende Arbeiten sei in diesem Kontext verwiesen: Jean Michel Rey: *L'enjeu de signes. Lectures de Nietzsche*, Paris 1971; Sarah Kofman: *Nietzsche et la métaphore*, Paris 1972. – Im Anschluß an Derridas dekonstruktivistische Lektüre-Praxis hat sich auch früh in den Vereinigten Staaten eine neue subjektkritische Nietzsche-Forschung entwickelt, vgl. dazu den Sammelband David B. Allison (Hg.): *The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation*, New York 1977.
- 22 So etwa Thomas Böning: »Dichtung und Wahrheit. Fiktionalisierung des Faktischen und Faktifizierung der Fiktion. Anmerkungen zur Autobiographie«, in: Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hg.): *Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie*, München 2000, S. 343-373, besonders S. 372f.
- 23 Vgl. dazu Friedrich Kittler: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von »Ecce homo«, in: Nikolaus Born (Hg.): *Literaturmagazin 12: Nietzsche*, Reinbek bei Hamburg 1980, S. 153-178; Erich Kleinschmidt: »Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches »Ecce homo«, in: *Weimarer Beiträge 2* (Wien 2000), S. 165-179.

Darüber hinaus hat aber auch gerade Jacques Derrida in seinen Aufsätzen »Die Unterschriften interpretieren«, »Sporen. Die Stile Nietzsches« und »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches« Nietzsches Schriften einer dekonstruktivistischen Lektüre unterzogen und beispielsweise anhand des rätselhaften Satzes »ich habe meinen Regenschirm vergessen«, der sich in Nietzsches Nachlaß findet, die Frage nach der Kohärenz des Werks aufgeworfen und seine Auffassung über die Unlesbarkeit von Nietzsches Schriften formuliert und begründet.²⁴

Tatsächlich wirft Derrida die sehr ernste Frage auf, was alles neben den veröffentlichten Schriften als Nietzsches Werk, was alles Teil einer klaren literarisch-philosophischen Autorschaft zu gelten habe. Anders gesagt: Was kann als Vorstufe, als Fragment, als private oder öffentliche Äußerung Nietzsches aufgefaßt werden? Was kann als philosophische, vor-philosophische, nach-philosophische oder außer-philosophische Reflexion und Äußerung gelten? Welche Texte sind zu berücksichtigen und welche nicht? Diese Fragen sind auch unabhängig von Derrida in der Nietzsche-Forschung immer wieder aufgegriffen worden, freilich ohne daß sie zu definitiven und unumstößlichen Antworten geführt haben.²⁵ Außerdem stellt sich aber tatsächlich auch die Frage, ob Nietzsches letzte Schriften, Briefe und Notizen, die ab 1888 – also in zeitlicher Nähe zu seinem geistigen Zusammenbruch – entstanden sind, noch zu seinem Werk gerechnet werden können oder ob sie nicht schlicht Dokumente des Wahnsinns sind.²⁶ Literaturwissenschaftliche und philosophische Überlegungen überlagern sich auf diese Weise mit psychopathologischen Fragestellungen, was die Analyse der Nietzscheschen Texte wahrlich nicht vereinfacht.

24 Jacques Derrida: »Die Stile Nietzsches«, in: Werner Hamacher: *Nietzsche aus Frankreich*, Hamburg 2007 (franz. 1973), S. 183-224; ders.: »Die Unterschriften interpretieren«, in: Philippe Forget (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984, S. 62-77; ders.: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches«, in: *Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik* 1980 (franz. erst 1984), S. 64-98.

25 Vgl. dazu beispielsweise Wolfram Groddeck: »›Vorstufe‹ und ›Fragment‹. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie«, in: Martin Stern (Hg.): *Textkonstitution bei schriftlicher und mündlicher Überlieferung*, Tübingen 1991, S. 165-175. – Groddeck problematisiert die Vorstellung von einem ›exoterischen‹ und ›esoterischen Werk‹ bei Nietzsche, wobei er davor warnt, diese Unterscheidung »vorschnell auf Nietzsches gedruckte Schriften als ›exoterisches‹ und auf den ›Nachlaß‹ überhaupt als ›esoterisches Werk‹ anzuwenden. Ebd., S. 166.

26 Auf diese Frage wird im Abschnitt »Ecce homo – Wahnsinn und Methode« genauer eingegangen werden.

3. – Zu dieser eben letztgenannten, eher literaturtheoretisch-dekonstruktivistischen Position gesellt sich zudem eine eher positivistisch-orientierte Nietzsche-Philologie im engeren Sinne, für die der Status der Nietzsche-Texte, vor allem der Aphorismen und der nachgelassenen Fragmente, einem *Palimpsest* gleicht.²⁷ Vor diesem Hintergrund ist Nietzsche auch »in jüngster Zeit [...] mehrmals bei seiner Lektüre überrascht worden«.²⁸ Durch quellenkundliche, wissenshistorische und biographische Studien erscheint oft Nietzsches Autorschaft, das heißt, bezeichnet der Name *Nietzsche* primär so etwas wie eine indexikalische Größe einer Reihe von textuellen Modifikationen, die als Transformationen von Quellen und eigenen sowie fremden Texten zu beschreiben und zu interpretieren sind. Der Begriff der *Transformation* bezieht sich in diesem Zusammenhang aber nicht immer, wie man zunächst vermuten könnte, auf ein aktives Moment innerhalb der Rezeption, auf einen produktiven Akt der Aneignung durch einen einzelnen,²⁹ zum Beispiel im Fall einer Lektüre, die appropriierende, assimilierende, disjunktive, identifikatorische oder negierende Momente aufweist. Es handelt sich vielmehr oft um einen primär deskriptiv-systemischen (und nicht so sehr reflexiven) Begriff – genauer gesagt, um einen deskriptiven Begriff innerhalb eines Ensembles von Schreib- und Lektüreaktivitäten. In Anlehnung an Nietzsches auf Wagner gemünzte Rede von einem »System von Prozeduren«³⁰ wird Nietzsche auf diese Weise nicht zuletzt zu einem »Aufschreibesystem«.³¹ Vor diesem Hintergrund und aufgrund des Fehlens einer intersubjektiv

-
- 27 Vgl. etwa Hans Erich Lampl: »Ex oblivione: Das Feré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Ferré (1857-1907)«, in: N-St. 15 (1986), S. 225-264. – Zur literaturwissenschaftlichen Fundierung des Palimpsest-Begriffs innerhalb der Intertextualitätstheorie vgl. Gérard Genette: *Palimpseste. Literatur auf zweiter Stufe*, Frankfurt a. M. 1993 (franz. 1982). – Unter den weiteren Studien, die Nietzsche primär als Leser identifizieren, seien beispielhaft genannt: Bettina Wahrig-Schmidt: »Irgendwie, jedenfalls physiologisch. Friedrich Nietzsche, Alexander Herzen (fils) und Charles Ferré 1888«, in: N-St. 17 (1988), S. 434-464; Marie-Luise Haase: »Friedrich Nietzsche liest Francis Galton«, in: N-St. 18 (1989), S. 633-658.
- 28 Martin Stigelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs.« *Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie)*, München 1996, S. 143.
- 29 Selbstverständlich existieren subjekt-unabhängige, intentionlose und kontingente Transformationsprozesse, die sich beschreiben lassen, doch die vielfach intertextualitätstheoretisch und (zum Teil) diskursanalytisch fundierte Rede von *Palimpsesten* verwischt allzu schnell die methodisch notwendige Bereichs- und Begriffsdifferenzierung zwischen Aufnahme- und Referenzbereich, auch und gerade, wenn man es mit empirischen und historischen Agenten wie einem Autor zu tun hat.
- 30 F. Nietzsche: *Der Fall Wagner*, KSA 6, S. 35.
- 31 Zum medien- und intertextualitätstheoretischen Konzept des *Aufschreibesystems* vgl. grundsätzlich Friedrich Kittler: *Aufschreibesysteme*, München 1985; zum »Aufschreibesystem« Nietzsche vgl. darin die Seiten 223-258 und insbesondere den Abschnitt »Der Diktator Nietzsche und seine Sekretärinnen«.

vermittelten Grundfrage sowie aufgrund von Nietzsches aphoristischer Schreibweise wird sogar der Schluß gezogen, daß Nietzsche »an seinem Werk gescheitert« sei.³² »Alles vielmehr«, so wird behauptet, »was er seit 1878 veröffentlicht hat, ist Ausdruck seines Scheiterns.«³³

Während es Autoren wie Derrida, Barthes oder Foucault in ihren literaturkritischen Arbeiten um die Dekonstruktion oder Dekomposition des Phantasmas eines als Mono- beziehungsweise Zentralsubjekt – vielfach noch substantialistisch – vorgestellten, gegebenenfalls sogar mit Autonomie ausgestatteten Autor-Ichs geht,³⁴ an dessen Stelle eine bloß noch punktuelle und periphere, ständig sich im Fluß befindliche, vom Spiel der Diskurse verschobene und versetzte Multisubjektivität als Korrelat der Schreibaktivitäten eines empirischen Individuums tritt,³⁵ »in der«, wie Michel Foucault schreibt, »sich eine Vielfalt sprechender Subjekte verbindet und löst,

32 Vgl. Edmund Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*, München 1989.

33 Ebd., S. 9.

34 So schreibt Foucault beispielsweise über Nietzsche: »Der Zusammenbruch der philosophischen Subjektivität, ihre Zersplitterung im Inneren einer Sprache, die sie entmachtet, sie aber vervielfacht in dem Raum, in dem sie als Lücke steht, ist wahrscheinlich eine der Grundstrukturen des heutigen Denkens.« M. Foucault: »Zum Begriff der Übertretung«, S. 80.

35 Siehe z. B.: »Und das Ich ist kein unschuldiges Subjekt, das dem Text vorherginge und das danach von ihm Gebrauch machte wie von einem Objekt [...]. Dieses »Ich« ist selber schon eine Pluralität anderer Texte, unendlicher Codes, oder genauer: verlorener Codes (deren Ursprung verlorengeht). [...] Subjektivität ist ein Bild der Fülle, mit der ich den Text zu belasten scheine. Die Fülle ist aber verlogen, ist nur die hinterlassene Spur aller Codes, die mich zusammensetzen, so daß meine Subjektivität letztlich etwas von der Allgemeinheit von Stereotypen hat.« Roland Barthes: *S/Z*, Frankfurt a. M. 1976 (franz. 1970), S. 14. – Roland Barthes hat sich später selbst von dieser Position distanziert und von einer *Rückkehr des Autors* gesprochen. Der Autor erscheint dann als der »Akteur einer Schreibweise« – als »Person« (die bürgerliche Privatperson), als »Scriptor« (der Schriftsteller als soziale Imago), als »Auctor« (der Urheber des Werks) und als »Scribens« (das Ich in seiner Schreibpraxis). Vgl. Roland Barthes: *Die Vorbereitung des Romans*, Frankfurt a. M. 2008 (franz. 2003), S. 320-325. – Einen Einblick in die innerfranzösische Debatte um eine *Philosophie und Wissenschaft ohne Subjekt*, die gegenüber den existentialistischen und humanistischen Strömungen der fünfziger Jahre einen Bruch darstellen wollte, und ihre institutionellen Hintergründe liefert Pierre Bourdieu, wobei er aufgrund persönlicher Erfahrungen sehr genau die Diskontinuitäten, vor allem aber auch die Kontinuitäten innerhalb des Feldes der Philosophie und Literaturwissenschaft im Nachkriegsfrankreich kritisch herausarbeitet. Vgl. Pierre Bourdieu: *Ein soziologischer Selbstversuch*, Frankfurt a. M. 2002 (franz. 2002), besonders S. 17-29; vgl. außerdem die frühere Studie Pierre Bourdieu/Jean-Claude Passeron: »Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt«, in: Wolf Lepenies (Hg.): *Geschichte der Soziologie*, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 3, S. 496-551.

sich kombiniert und sich ausschließt«,³⁶ versucht die quellenkundliche und biographisch orientierte Nietzsche-Philologie oft, den praktischen Nachweis der Uneigenständigkeit von Nietzsches Rezeption und Schreibweise zu liefern. Nietzsche wird so vornehmlich als Leser begriffen, und der Interpret wird zu einem Leser zweiten Grades. Dadurch wird das Nietzschesche Werk vielfach zu einem in alle Richtungen durchforschbaren Bündel von Texten, zu einem intertextuellen Phänomen, das aus dem Kontext von Lektüren und anderen Texten hervorgeht.³⁷

Gegen quellenkundliche Studien ist prinzipiell nichts einzuwenden, ganz im Gegenteil, liefern sie doch die Möglichkeit einer genaueren Rekonstruktion von Nietzsches intellektuellem Werdegang und intellektuellen Auseinandersetzungen. So hat etwa Martin Stingelin zeigen können, daß Nietzsches frühe sprachkritische Wende in seiner zu Lebzeiten nicht veröffentlichten Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* Resultat einer intensiven Auseinandersetzung mit Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst* und Georg Christoph Lichtenbergs *Vermischten Schriften* ist.³⁸ Darüber hinaus jedoch werden, auch und gerade aus quellenkundlicher Sicht, Zweifel an Nietzsches Originalität als Autor geäußert. So schreibt beispielsweise Andreas Urs Sommer: »Das Mißtrauen der Quellenforschung kann zeigen, daß so mancher Ausdruck scheinbar unmittelbar intuitiver Erkenntnis literarische Fiktion mit sehr konkret nachweisbaren Genealogien ist. Solche Einsichten ernüchtern.«³⁹ Aus dem programmatischen Satz »Quellenforschung ist exemplarische Genealogie«⁴⁰ wird aber auch zum Teil die Konsequenz gezogen,

36 M. Foucault: »Zum Begriff der Übertretung«, S. 80.

37 Darüber hinaus gibt es natürlich eine Intertextualitätsauffassung, in der eine globalisierende Perspektive auf das Phänomen Text geworfen wird, in der ein Autor höchstens eine Abkürzung in einer Vorstellung von einem unendlichen und unbegrenzten Text darstellt. Vgl. dazu grundsätzlich Julia Kristeva: »Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman« (franz. 1967), in: Jens Ihwe (Hg.): *Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft*, Frankfurt a. M. 1972, S. 345-375.

38 Vgl. dazu: M. Stingelin: »*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauch.*« – Ein anderes Beispiel wäre Nietzsches *décadence*-Kritik an Wagner, in der er diesen gewissermaßen als hysterische Persönlichkeit modelliert. Man kann zeigen, daß Nietzsche nicht nur die einschlägigen zeitgenössischen Schriften Paul Bourgets zur *Décadence* zur Kenntnis genommen hat sondern auch medizinische Studien zur Hysterie. Vgl. dazu beispielsweise Franco Volpi: »Le nihilisme comme logique de la *décadence*: Nietzsche lecteur de Bourget«, in: Jean-François Mattéi (Hg.): *Nietzsche et le temps des nihilismes*, Paris 2005, S. 97-119; zur kulturgeschichtlichen Relevanz des Hysterie-Diskurses am Ende des 19. Jahrhunderts vgl. insbesondere George Didi-Hubermann: *Die Erfindung der Hysterie*, München 1997 (frz. 1982).

39 Andreas Urs Sommer: »Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsche«, in: N-St. 29 (2000), S. 302-316, hier S. 313.

40 Ebd.

daß die Entstehungsgeschichte einer Nietzscheschen Schrift weder auf irgendeine Art und Weise kausal bedingt noch teleologisch zwingend sei. Sie erweise sich vielmehr »als ein chaotisches Interagieren gegenstrebigter Willensquanten«. ⁴¹ Auf diese Weise werden in diesem Zusammenhang sowohl unter formalen Gesichtspunkten Nietzsches Konzept der Genealogie als auch unter thematischen Gesichtspunkten Nietzsches Überlegungen zum *Willen zur Macht*, die er ab 1885 vor allem aus der Erörterung des Nihilismus-Problems und in Auseinandersetzung mit Stendhals Schriften gewann, auf die Entstehung und die Logik seiner Texte angewendet. Komplementär hierzu argumentieren, um ein letztes Beispiel zu nennen, etwa Glenn Most und Thomas Fries, die Nietzsches eigene in seinen *Diogenes Laertius-Studien* entwickelten quellenkritischen Vorgehensweisen auf seine kompilierten Basler Rhetorik-Vorlesungen vom Wintersemester 1872/73 angewandt haben und zu dem Schluß kommen, daß Nietzsche, in der Tradition der Rhetorik stehend, seine »Selbstabschaffung als Autor« betreibe. ⁴²

Nietzsche hatte über die kopernikanische Wende einmal geschrieben: »Seit Copernikus rollt der Mensch aus dem Centrum ins x« ⁴³, etwas Ähnliches geschieht nun mit dem Autor Nietzsche in der den Autor dezentrierenden Forschungsposition – bei aller Differenz zwischen literaturtheoretischer und positivstisch-quellenkundlicher Ausgangssituation der jeweiligen Interpreten.

Ohne Zweifel hat Nietzsche vieles rezipiert und in seinen Schriften verarbeitet, und die Bedeutung einiger Autoren wie zum Beispiel Kant, Schopenhauer, Lange, Teichmüller oder Gerber für ihn ist nicht zu unterschätzen. In der den Autor positivstisch dezentrierenden Vorgehensweise werden jedoch manchmal zwei Leitvorstellungen enggeführt und als Effekt kritischer Lektürepraxis präsentiert, die nicht unproblematisch erscheinen: zum einen die auf ganz bestimmten epistemischen Vorannahmen basierende Auffassung von entsubjektivierter Schreibaktivität und Textproduktion, die sich, wie wir noch sehen werden, zum Teil auf Nietzsche selbst

41 Ebd.

42 Glenn Most/Thomas Fries: »Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung«, in: Josef Kopperschmidt/Helmut Schanze (Hg.): *Nietzsche oder Die Sprache ist Rhetorik*, München 1994, S. 17-38 und S. 251-258, vgl. vor allem S. 34f. – Most und Fries scheinen in ihren Ausführungen manchmal nicht genau zwischen Nietzsches Vorlesungen und seinen eigenständig veröffentlichten Schriften zu unterscheiden, so daß sie zu diesem etwas generalisierendem Urteil gelangen können, was äußerst problematisch ist, denn die Basler Vorlesungen Nietzsches bewegen sich auf einem ganz anderen Autorschafts-Niveau als seine zu Lebzeiten veröffentlichten philosophischen Schriften. Die Vorlesungen waren niemals von Nietzsche zur Veröffentlichung geplant, außerdem sind sie konventionellen und institutionellen Regeln verpflichtet, die unter anderem darin bestehen, allgemeingültig »anerkanntes Wissen« in kompilierter Form zu vermitteln.

43 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 127.

berufen kann, sowie zum zweiten ein indirekter Plagiatsvorwurf, der die Autorität und Originalität Nietzsches als Autor untergraben soll. Nietzsches Texte, seine Autorschaft lösen sich so vielfach in der Emergenz der historischen und intertextuellen Kontexte auf, werden, wenn sie von globalisierenden und totalisierenden Intertextualitätstheoremen begleitet sind, zu Elementen einer textuell und ereignishaft gedachten ›Prozeßmetaphysik‹, ohne daß diese theoretische Dimension und den daraus zu ziehenden Konsequenzen wirklich beachtet wird.

Kritische Gegenpositionen wie etwa die Jörg Salaquardas, der bereits 1978 auf die sich abzeichnenden Tendenzen in der Nietzsche-Forschung und -Literatur mit dem Satz zu reagieren versuchte, »Nietzsche hat alles mögliche aufgenommen und er hat es immer sofort, schon bei der ersten Lektüre, in etwas Eigenes umgeprägt«⁴⁴, werden vielfach als naiv bezeichnet, einem überholten hermeneutischen Modell zugeschrieben oder auf Abwehrmechanismen zurückgeführt. In seinem Beitrag zum Verhältnis von Nietzsche zu Lange betont Salaquarda jedoch sehr genau – ohne sich einem Nietzsche-Monumentalismus verdächtig zu machen – die Komplexität, die eine hermeneutische Vorgehensweise verlangt, wenn sie sich der Frage widmet, welche Quellen Nietzsche nicht nur benutzt, sondern sich produktiv zu eigen gemacht hat: »Nietzsche hat nie Gedanken anderer bloß rezipiert, sondern er hat sich das, was er empfing, immer in charakteristischer Weise zu eigen gemacht, indem er es mit seinen bisherigen Gedanken verband«, schreibt Salaquarda und betont: »Will man bei historischen Untersuchungen Nietzsche und seinen Gewährsmännern gerecht werden, dann müßte man diesen Assimilierungsprozeß in jedem Fall Schritt für Schritt aus den Texten und Aufzeichnungen rekonstruieren.«⁴⁵ Und selbst bei einem langsamen interpretativen Fortschreiten, das sich Schritt für Schritt darüber Rechenschaft abgelegt, was übernommen ist und was sich neu darstellt, stellen sich freilich grundsätzliche Fragen, betreffen sie doch die Validität des philosophischen Arguments und die Kohärenz der rhetorisch-literarischen Darstellung.

In der dezentrierenden Position hingegen werden Nietzsches genealogisches Argument und seine genealogische Argumentationsweise gegen ihn selbst auf der Ebene der Textproduktion und der Schreibaktivität angewendet.⁴⁶ Sie reflektiert vielfach nicht das, was Salaquarda angemahnt hat: Nietzsches spezifischen Assimilierungsprozeß, der poetologische und textbildende Dimensionen aufweist. Was Nietzsche darüber hinaus sehr genau zu unterscheiden wußte, war der Kantsche Unterschied zwischen Genese und Geltung innerhalb eines genealogisch-historischen

44 Jörg Salaquarda in der Diskussion des Vortrages von Georges Goedert: »Nietzsche und Schopenhauer«, in: N-St. 7 (1978), S. 1-15, S. 21.

45 Jörg Salaquarda: »Nietzsche und Lange«, in: N-St 7 (1978), S. 236-253, hier S. 243.

46 Implizit wird in dieser Position Autorschaft emphatisch in einem ganz traditionellen Sinne an die Kategorien des Originalgenies, der Einheit und des Neuen gebunden, die im Falle Nietzsches angeblich nur bedingt erfüllt seien.

Argumentationsprozesses, wie er auch und gerade an der griechischen Kultur mehrfach gezeigt hat, so daß unter philosophisch-systematischen Gesichtspunkten die Geltung des Nietzscheschen Arguments nicht durch die Rekonstruktion ihrer Genealogie automatisch entkräftet ist,⁴⁷ auch wenn, wie im Falle der *Geburt der Tragödie*, sich Nietzsche dennoch manchmal in argumentative Dissonanzen verstrickt.⁴⁸ Dies berücksichtigt die dezentrierende Position vielfach nicht genügend, wenn sie sich unter systematischen Gesichtspunkten dem Nietzscheschen Denken zuwendet.

Außerdem scheint die spezifische Logik des philosophischen und literarischen Erfindungsvorgangs, auf den im nächsten Kapitel genauer eingegangen werden soll, beim ›Maskenphilosophen‹ Nietzsche mißverstanden: Es geht um die partikulare Umsetzung – und dadurch Gestaltung – einer textuell vorgefundenen Disposition, die sich beispielsweise durch eine Lektüre, aber auch durch den historischen und kulturellen Kontext ergibt. Denn für Nietzsche scheint es gerade so zu sein, daß seine Philosophie und seine Schreibweise um so wirkungsvoller sind, je stärker sie sich in einer Art Mimikry verbergen. Wenn sich seine Philosophie maskiert, sich an ihre Umwelt assimiliert, sich an Autoren wie beispielsweise Schopenhauer, Kant, Lange oder Rée anlehnt, so daß auf den ersten Blick gar keine individuelle oder partikulare Position erkennbar wird (wenn sie sich also etwa an den Schopenhauerschen *transzendentalen Idealismus*, an Kants *Kritizismus*, an Langes *Materialismus*, an Teichmüllers *Erkenntnistheorie* und *Metaphysik* oder an Rées *historische Philosophie* anschließt) und doch, fast unmerklich, von ihnen abweicht, so gewinnt sie gerade dadurch, was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, eine eigene Gestalt. Nietzsche, der als junger Mann noch bekannte, der »Name Philosoph will mir nicht über die Lippen«,⁴⁹ schreibt daher auch: »Dergestalt ist es möglich, daß die ganze ausgesprochene Philosophie eines merkwürdigen Menschen nicht eigentlich seine Philosophie, sondern gerade die seiner Umgebung ist, von der er als Mensch abweicht, paratypisch.«⁵⁰

In gewisser Weise ist Nietzsche dieser »merkwürdige Mensch« selbst: Seine Partikularität besteht in der Abweichung, in der Umsetzung einer vorgefundenen Disposition. Die wissenschaftliche Interpretation und philosophische Lektüre dürfen sich daher sicherlich nicht auf die sogenannte rein *werkimmanente* Erklärung beschränken, wenn damit gemeint ist, daß der intellektuelle und literarische Kontext, in dem ein Text ohne Zweifel steht, außer Acht gelassen wird. Ebenso problematisch ist es aber, die Partikularitäten eines Werks nur auf die äußeren Bedingungen

47 Vgl. dazu vor allem den Abschnitt »Was ich den Alten verdanke« aus der *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 154-160.

48 Vgl. dazu Paul de Man: »Genese und Genealogie (Nietzsche)«, in: ders.: *Allegorien des Lesens*, Frankfurt a. M. 1988 (amerik. 1979), S. 118-145, vor allem S.130-144.

49 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 736.

50 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 56.

– etwa auf das philosophische und literarische Material, auf das es sich, sei es explizit, sei es implizit, bezieht – zurückzuführen, wie dies bei quellenkundlichen Studien vielfach der Fall ist. Vielmehr scheint es sinnvoll, den poetologischen Eigenheiten und Abweichungen eines Werks und eines Autors zu folgen. Im Falle Nietzsches hieße dies, seine *philosophische Poetologie* offen zu legen, seinen Umgang mit seinen Gewährsmännern, Vorläufern und Quellen sowie sein eigenes Bild von Autorschaft zunächst einmal zu rekonstruieren und kritisch zu reflektieren. Damit ist mehr gemeint als eine historisch orientierte stilistische und rhetorische Analyse, die sich explizit auch dem philosophischen Denken zuwendet, denn Nietzsches Schreiben ist sicherlich wesentlicher Teil seines Denkens. Umgekehrt aber prägen seine philosophischen, psychologischen und sprachtheoretischen Überlegungen sein Schreiben und seine Schreibweise. Dies resultiert daher, daß er eine eigene, partikulare, philosophische und literarische Arbeitsweise und Sprache entwickelt hat. Gilles Deleuze, einer der wichtigsten französischen Nietzsche-Interpreten des 20. Jahrhunderts,⁵¹ schreibt in seiner Aufsatzsammlung *Kritik und Klinik* über ein Phänomen, das Allgemeingültigkeit in bezug auf das literarische und philosophische Schreiben beansprucht und das im Falle Nietzsches besondere Berücksichtigung verdient:

[D]as Problem des *Schreibens*: Der Schriftsteller erfindet, wie Proust sagt, innerhalb der Sprache eine neue Sprache, eine Fremdsprache gewissermaßen. Er fördert neue grammatikalische oder syntaktische Mächte zutage. Er reißt die Sprache aus ihren gewohnten Bahnen heraus und läßt sie *delirieren*. Aber das Problem des Schreibens läßt sich auch nicht von einem Problem des *Sehens* und *Hörens* trennen: Wenn nämlich eine neue Sprache in der Sprache entsteht, so strebt das Sprachliche insgesamt einer »asyntaktischen«, »agrammatikalischen« Grenze zu oder kommuniziert mit seinem eigenen Außen.⁵²

51 Vgl. z.B.: Gilles Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, Hamburg 1991 (franz. 1962); ders. (Hg.): *Nietzsche*, Cahiers de Royaumont, Paris 1967.

52 Gilles Deleuze: *Kritik und Klinik*, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1993), S. 9. – Deleuze bezieht sich im zitierten Abschnitt auf einen Satz von Marcel Proust aus *Contre Sainte-Beuve*, der dem Deleuzeschen Buch als Motto dient: »Die guten Bücher sind in einer Art Fremdsprache geschrieben«. Vgl. dazu auch Gilles Deleuze: *Proust und die Zeichen*, Berlin 1993 (franz. 1967). – Deleuze hat seine eigene Vorgabe in seinen Schriften, die explizit Nietzsche gewidmet sind, nicht eingelöst, sondern erst später (beispielsweise in *Differenz und Wiederholung* oder in *Was ist Philosophie?*), wahrscheinlich, weil er zu der Erkenntnis eines individuellen Idioms bei jedem bedeutenden Schriftsteller in seiner Beschäftigung mit Proust gekommen ist und erst später Nietzsche nicht nur als Philosophen betrachtete, den es lediglich auf der Ebene von Konzepten und Aussagen zu rekonstruieren gilt.

In beiden Fällen jedoch, der poststrukturalistisch-literaturtheoretisch wie auch quellenkundlich-positivistisch orientierten, den Autor dezentrierenden Position, verschwindet gewissermaßen die Instanz eines dem Diskurs beziehungsweise den Diskursen prä-, post- oder parallelexistenten Autorsubjekts mit Intentionen und eigener Poetologie und damit die Tatsache, daß die Möglichkeit existiert, eine eigene idiomatische Sprache in der allgemeinen Sprache zu etablieren.⁵³ Hier ist mit idiomatischer Sprache nicht nur die Resemantisierung bestimmter Wörter und Ausdrücke gemeint, die dann etwa zu poetischen oder philosophischen Chiffren werden können, sondern auch das partikulare Hervorbringen und die partikulare Anwendung von Denk- und Reflexionsfiguren, die nicht zuletzt das Verhältnis von Autor- und Sprecher-Instanz, von erkenntnistheoretischen, psychologischen, textuellen Subjekten in ihrer Identität, Differenz oder Überlappung betreffen.

Nun, für die diskursanalytischen und dekonstruktivistischen Herangehensweisen hingegen entsteht der *Autor-Effekt*, das textuelle Subjekt *Nietzsche* sowie sein textuelles Ich überhaupt erst dadurch, daß Subjektivität an einem vom Diskurs vorgesehenen Platz eingebracht und erschrieben wurde. Damit werden gleichzeitig Fragen wie etwa die nach der Einheit eines Werks oder einer Schreibweise obsolet. Ein und dasselbe Individuum könne an verschiedenen Diskursen partizipieren (etwa in altertumswissenschaftlichen, physiologisch-medizinischen, philosophischen und lyrischen wie Nietzsche), vielfältige textuelle Ichs im Akt des Schreibens sich erschreiben, ohne daß der Zwang oder die Notwendigkeit zur Konstruktion einer Einheitlichkeit in personaler oder schriftstellerischer Hinsicht bestünde. Mehr noch: Auch innerhalb ein und desselben Textes könnten so nicht bloß die Brüche, Widersprüche, Anspielungen und Montagen als selbstverständlich unorganisiert anerkannt werden – sie werden auch als weitgehend zufällige Diskurs- und Textkollisionen ohne subjektive Intentionalität deutbar, wie dies zum Beispiel Foucault immer wieder betont hat.

Man muß nicht mit allen Wassern der Dekonstruktion, Diskursanalyse und Semiotologie gewaschen sein, um zu erkennen, daß ein textuelles Ich ebenso wie ein autobiographisches Ich stets erschriebene Ichs sind, die sich gewissermaßen erst semantisch finden, erfinden, und als ›symbolische Figurationen‹ nicht ohne weiteres auf andere psychische oder soziale Identitäten oder Subjektivitätsfiguren übertragbar sind.⁵⁴ Doch in der von der These vom *Tod des Autors* ausgehenden Lektüre-

53 Wie es Nietzsche durchaus gelingt, eine eigene, partikulare und idiomatische Sprache innerhalb der deutschen Sprache zu entwickeln, wird unter anderem im Abschnitt »Die Egozentrität als Voraussetzung des *Ecce homo*. Eine Interpretation von ›An diesem vollkommenen Tage...‹« Thema sein.

54 Um es an einem Beispiel deutlich zu machen: Das ›Ich‹ der *Philosophischen Untersuchungen* von Ludwig Wittgenstein ist ein zwar nicht völlig anderes, aber doch wesentlich verschiedenes zu den ›Ichs‹ des gleichen Autors in den Briefen, Tagebü-

richtung wird der Autor zu einer fragmentierten Randfigur innerhalb einer von Diskursen geprägten Textwelt, die ihm – in scheinbar paradoxer Art und Weise – zugeschrieben und der er zugleich zugeschrieben werden kann. Gerade Nietzsches aphoristische Schreibweise, wenn man sie in Beziehung zum Nachlaß setzt, gilt dafür als Paradebeispiel, wie Michel Foucault unterstrichen hat:

Unter der Wolke der vom Autor publizierten Texte erscheint ein Streumuster anderer möglicher Texte – die radikal anders erscheinen, obwohl sie fast vollkommen identisch sind. Umgeben von den unveröffentlichten Texten, die der Autor verworfen hat, wird das Buch wieder zu einer Welt isolierter Ereignisse, die aber durch ein Netz rätselhafter Wiederholungen, Widersprüche, Ausschlüsse und Veränderungen miteinander verbunden sind. Der Diskurs erscheint jenseits jeder syntaktischen oder rhetorischen Verbindung als eine Staubwolke aus Ereignissen. Der Gedanke, der »einem kommt«, die Sprache, die »geschieht«, der Einbruch des Diskurses – das sind Probleme und Formen, die Nietzsche mit seinem Zeitgenossen Mallarmé gemeinsam hat.⁵⁵

4. – Demgegenüber steht eine autorzentrierte Position, die von ihren Gegnern gerne als ›Hermeneutik des Grundwillens‹ oder als Hermeneutik, die vom ›guten Willen zum Verstehen‹ getragen wird, bezeichnet wird (ohne vielfach überhaupt zu klären, was ›Grundwille‹ oder ›Hermeneutik‹ im Falle Nietzsches bedeuten kann⁵⁶). Diese autorzentrierte Position unterteilt sich wiederum in eine Position, in der Nietzsche als eine mit Autorintentionalität ausgestattete Person eine zentrale Rolle einnimmt, und eine Position, in der von der Person, der Biographie weitgehend abgesehen wird und der Autor Nietzsche die Repräsentation eines philosophischen Systems darstellt. In diesem Sinne beginnt etwa Martin Heideggers berühmtes und sehr einflußreiches Nietzsche-Buch mit dem Satz: »Nietzsche – der Name des Denkers steht

chern, Notizen oder im *Vortrag über Ethik*. Diese ›Ichs‹ bilden ihre eigene semantische Partikularität aus und doch überlappen sie sich im ›Namen‹ Wittgenstein. Ähnlich verhält es sich meines Erachtens – nur in potenziert Art und Weise – bei Nietzsche, der bereits 1875 seine Selbstbildung im Medium der Schrift reflektiert hat: »Es soll ein großes Buch für die täglichen Einfälle und Erfahrungen, Pläne usw. angelegt werden: wo auch die wissenschaftlichen Erkenntnisse kurz eingetragen werden. Alle litterarischen Pläne bei Seite zu stellen. *Mihi scribere*.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 11.

55 Michel Foucault: »Zur Publikation der Nietzsche-Gesamtausgabe«, in: ders.: *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits*, Frankfurt a. M. 1980-1988, Bd. 4, S. 1023-1027, hier S. 1025f.

56 Vgl. dazu den Abschnitt »Das Ich, der ›Grundwille‹ und das Selbst« in dieser Studie.

als Titel für die Sache seines Denkens.«⁵⁷ Mit diesem programmatischen Satz versuchte Heidegger, alle psychologisierenden und biographischen Deutungen von Nietzsches Werk zu disqualifizieren. Nietzsches Denken habe nämlich nichts mit seiner Person zu tun. Wenn Heidegger mit dem Namen *Nietzsche* operiert, dann ist dementsprechend nicht die Person oder der Denker Nietzsche gemeint, sondern das Denken selbst. Dieser Position sind viele von Heidegger beeinflusste Interpreten gefolgt.⁵⁸

Der Name *Nietzsche* ist in diesem Zusammenhang für Heidegger eine Art seinsgeschichtliche Abkürzung oder ein *Zeichen* innerhalb der Seinsgeschichte, das auf den Zustand des Denkens verweist und damit höchstens indirekt auf die Gedanken eines einzelnen, mit Individualität ausgestatteten Autors zurückgeführt werden kann.⁵⁹ Nicht zuletzt um Nietzsches Denken schärfer zu sehen, muß man sich aber

57 Martin Heidegger: *Nietzsche*, Pfullingen 1961, Bd. 1, S. 9. – Heidegger hat sich ab 1935 sehr intensiv mit Nietzsche auseinandergesetzt, davon zeugen alleine schon seine Vorlesungen und Notizen, aus denen dann einige seiner berühmtesten Aufsätze entstanden sind, die er dann zum Teil als Monographien publiziert hat. Darunter sind zu nennen: »Überwindung der Metaphysik«, in: *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954, S. 71-99; »Wer ist Nietzsches Zarathustra?«, in: ebd., S. 101-126; »Nietzsches Wort, ›Gott ist tot‹«, in: *Holzwege*, Frankfurt a. M. 1950, S. 193-267; *Was heißt Denken?*, Tübingen 1961. – Nietzsche nimmt in Heideggers Denken zur Seinsgeschichte eine zentrale Rolle ein. Auch und gerade an Nietzsche ließe sich Heideggers ›seinsgeschichtliche Kehre‹ gegenüber den fundamental-ontologischen Betrachtungen seiner ersten Schriften besonders gut verdeutlichen. In seinem Vorwort zu den *Frühen Schriften* aus dem Jahre 1972 schreibt Heidegger allerdings auch, daß er bereits in den Jahren 1910-1914 Nietzsche intensiv rezipiert habe, vor allem die von Nietzsches Schwester besorgte Ausgabe des *Willens zur Macht* und *Die Geburt der Tragödie*. Diese Lektüre sei für seine weitere intellektuelle Entwicklung, neben dem Studium bei Edmund Husserl und seiner Beschäftigung mit Aristoteles, prägend gewesen. Insofern wäre es sehr aufschlußreich, Heideggers *Sein und Zeit* auf Spuren einer Nietzsche-Lektüre hin zu untersuchen, ein Unternehmen, das, soweit ich sehe, bis heute nicht stattgefunden hat. – Vgl. zur Nietzsche-Rezeption bei Heidegger Harald Seubart: *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Köln/Weimar/Wien 2000 und Wolfgang Müller-Lauter: *Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III*, Berlin/New York 2000.

58 An dieser Stelle seien nur die wichtigsten und prominentesten Studien genannt, die im Gefolge von Heideggers seinsgeschichtlicher Nietzsche-Lektüre entstanden sind: Eugen Fink: *Nietzsches Philosophie*, Stuttgart/Berlin/Köln 1960; Eckhardt Heftrich: *Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts*, Frankfurt a. M. 1962; Georg Picht: *Nietzsche*, Stuttgart 1988; Karl-Heinz Volkmann-Schluck: *Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik*, Würzburg 1992.

59 Für Heidegger ist der Name Nietzsche gleichbedeutend mit seiner Vorstellung der ›vollendeten Metaphysik‹, die er in Nietzsches Konzeption des *Willens zur Macht* dargestellt sieht. *Der Wille zur Macht* ist für Heidegger ein alles durchherrschendes

mit seinen Texten und seinem philosophischen, psychologischen und auktorialen Selbstverständnis beschäftigen, was Heidegger allerdings bekanntermaßen nur sehr partiell getan hat,⁶⁰ und stößt dabei sehr schnell auf die Tatsache, daß in ihnen, und nicht nur in *Ecce homo*, die Person, das Leben und auch der Name *Nietzsche* eine bedeutende, wenn nicht gar die zentrale Rolle spielen. Ebenso reflektiert Heidegger nicht, was seine eigene Gedankenfigur der seinsgeschichtlichen Abkürzung mit Nietzsches Begriff und Konzept der *Abkürzung*, die primär eine historisch-rhetorische und semiotische Kategorie darstellt, zu tun hat oder haben könnte.⁶¹ So schreibt etwa auch Jacques Derrida, Heidegger kritisierend:

Der Name Nietzsche nun ist vielleicht heute für uns im Abendland der Name des einzigen (vielleicht in anderer Weise als Kierkegaard und vielleicht als Freud), der von Philosophie und Leben, von Wissenschaft und Philosophie des Lebens *mit seinem Namen, in seinem Namen* gehandelt hat. Der einzige vielleicht, der seinen Namen – *seine Namen* – ins Spiel brachte und seine Biographien. Mit beinahe allen Risiken, die das einschließt: für »ihn«, für »sie«, für sein Leben, seine Namen und ihre Zukunft, die politische Zukunft vor allem dessen, was er unterzeichnen lassen hat. Wie könnte man das außer Rechnung stellen, wenn man ihn liest? Man liest ihn nur, wenn man das in Rechnung zieht.⁶²

metaphysisches Prinzip. Dagegen hat bereits 1971 Wolfgang Müller-Lauter Einspruch erhoben und dargelegt, daß Nietzsche die Wirklichkeit als eine Fülle von *Willen zur Macht*, die sich gegenseitig bekämpfen, denke. Vgl. dazu Wolfgang Müller-Lauter: *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie*, Berlin 1971. – Zur Debatte zwischen heideggerianischen und sich von Heidegger abgrenzenden Interpretationen des *Willens zur Macht* vgl. Wilhelm Weischedel: »Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung zwischen Wolfgang Müller-Lauter und Martin Heidegger«, in: *Zeitschrift für Philosophie* 1 (1973), S. 71-76.

- 60 Eine sehr gründliche und kritische Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzsche-Lektüre hat Ernst Behler formuliert. Vgl. dazu das Kapitel »Heidegger« in: Ernst Behler: *Derrida-Nietzsche – Nietzsche-Derrida*, München/Paderborn/Wien/Zürich 1988, S. 27-58. – Am fragwürdigsten am Vorgehen Heideggers ist sicherlich, daß er seine Interpretation zum größten Teil aus Nietzsches Nachlaß entwickelt und den von Nietzsche veröffentlichten Schriften kaum eine Bedeutung zuspricht. Daher sieht Heidegger auch fast vollständig von Nietzsches ästhetischen, psychologischen, anthropologischen und poetologischen Überlegungen ab.
- 61 Vgl. dazu Martin Singelin: »Geschichte, Historie und Rhetorik. Ein Hinführung zu Nietzsches Begriff der ›Abkürzung‹«, in: Josef Kopperschmidt/Helmut Schanze (Hg.): *Nietzsche oder ›Die Sprache ist Rhetorik‹*, München 1994, S. 85-92 und den Abschnitt »Der Ausdruck Semiotik« in dieser Studie.
- 62 J. Derrida: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens«, S. 71. Kursive Hervorhebungen von Derrida.

So einfach wie Heidegger kann man das Problem also nicht eskamotieren. Ganz im Gegenteil: Nietzsches Texte zwingen gerade dazu, wie Derrida anmerkt, die textuelle Modellierung des eigenen Selbst sowie die Verwendung des Eigennamens, seinen Umgang mit Autorennamen genauestens zu analysieren. Nur auf diese Weise ist Nietzsches *auktoriales* System, oder besser gesagt: seine philosophische Poetologie zu verstehen.⁶³ Derrida weist zudem darauf hin, daß man Nietzsches Einsatz seines Namens, seiner Namen, womit er Nietzsches Pseudonyme und Heteronyme (der *Antichrist*, *Dionysos*, *Zarathustra*, etc.) meint, mit denen er Briefe, Vorreden (und damit Schriften) sowie Gedankengänge wechselweise ›unterzeichnet‹, und sein biographisches sowie sein rollenhaftes plurales Selbstverständnis in Betracht ziehen muß. Nur so könne eine Lektüre zu seinen Schriften vordringen, da sie auch wesentlich durch Lebens- und Schreibinszenierungen geprägt seien.

Die Verschränkung von Lebensdarstellung, philosophischer Reflexion und Argumentation sowie entsprechender Schreib-, Darstellungs- und Denkweisen ist ja nun tatsächlich eine zentrale Idee Nietzsches. So betont und reklamiert er für sich in *Ecce homo*, daß »die verborgene Geschichte der Philosophen, die Psychologie ihrer großen Namen [...] für mich an's Licht [kam]«. ⁶⁴ Nun wirft aber gerade Nietzsches Umgang mit Eigennamen, seine Psychologie der Eigennamen, die Rollen- und Maskenhaftigkeit seines Sprechens und Schreibens, wie bereits mehrfach angedeutet, einige Schwierigkeiten auf. Viele Briefe beispielsweise unterzeichnet er mit einem anderen, auf den ersten Blick fremden Namen und wählt Selbsttitulierungen wie *Dionysos*, *Phoenix*, der *Antichrist* etc., und dies tut er nicht nur in seinen letzten bewußten Monaten, sondern bereits Jahre zuvor. So schreibt Nietzsche etwa an Malvida von Meysenburg im Jahre 1883: »Wollen Sie einen neuen Namen für mich? Die Kirchensprache hat einen – – – – – der Antichrist«. ⁶⁵ Darüber hinaus entwickelt Nietzsche ein, wie Derrida zu Recht bemerkt, komplexes und verwirrendes Spiel von Verweisungen mit Eigennamen und Selbsttitulierungen, von komplexen Analysen und Reflexionen zum sprachlichen, erkenntnistheoretischen, psychologischen, biographischen und leiblichen Status des Subjekts, des Individuums, der Person und des Selbst. Diese Analysen und Reflexionen betreffen auch das

63 Was hier unter Nietzsches *System* und unter *philosophischer Poetologie* verstanden wird, soll im Laufe des vorliegenden ersten Teils dieser Studie deutlicher werden. Mit System soll jedoch, und das kann an dieser Stelle festgehalten werden, nicht ein philosophisches System im traditionellen Sinne gemeint sein, in dem aus einem (Grund-)Gedanken alles andere abgeleitet wird. System soll vielmehr in dem Sinne verstanden werden, daß ein kohärentes Darstellungsverfahren und eine entsprechende Schreibweise rational rekonstruierbar wird. Ein so verstandenes System hat mehr mit einem partikularen Schreib- und Denkstil zu tun.

64 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 259.

65 Brief an Malvida von Meysenburg vom 3./4. April 1883, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 357.

Verhältnis von Leben und Lebensschilderung zu philosophischer Diskursivität, um substantialistische und, wie Derrida es nennt, *logozentrische* Vorstellungen ins Wanken zu bringen, zu zerstören und zu überwinden.

5. – Vor diesem Hintergrund plädierte Heinrich Detering jüngst aus literaturwissenschaftlicher Sicht – vor allem für die und auf Grundlage der letzten Schriften Nietzsches – für eine durch »die Lektürepraxis der *deconstruction* geläuterte Hermeneutik«,⁶⁶ die Nietzsches Rede vom ›Ich als Wortspiel‹ ernst nimmt, für eine Hermeneutik also, die der Verflüssigung des Autor- und Werkbegriffs sowie der Eigendynamik der Texte Rechnung trägt. Daher schlägt er gemeinsam mit Daniela Langer vor, zwischen dem *Autor* und *Erzähler* Nietzsche zu unterscheiden, zwischen dem *Autor-Ich* und den jeweiligen *Erzählerfiguren* und *Erzählerinstanzen*, die sich in den letzten Schriften identifizieren lassen,⁶⁷ um auf diese Weise sowohl der philo-

66 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 16.

67 Vgl. dazu auch die folgende Differenzierung, die Heinrich Detering vorschlägt: »Das beginnt mit dem *Antichrist*. Anders als selbst noch Zarathustra, der (ganz losgelöst von der gleichnamigen historischen Gestalt) als eine fiktive Figur erzählt und dann in Nietzsches Selbstkommentaren manchmal geradezu wie ein reales Gegenüber behandelt wird, bezeichnet ›der Antichrist‹ eine Rolle, in die dieser Autor selbst eintritt. Zarathustra bleibt ›er‹, der Antichrist ist ›ich‹. Wenn also im Folgenden das Ich dieses Textes stets ›der Antichrist‹ genannt wird (und nicht einfach ›Nietzsche‹), dann soll damit dieser rhetorischen Rollenhaftigkeit Rechnung getragen werden – auch wenn in der Sache gewiss nicht zu bezweifeln ist, dass die vom Antichrist vorgebrachten Meinungen denen des Autors entsprechen.« Ebd., S. 20. – Die Frage ist nur, ob es sich bei *Zarathustra* und *der Antichrist* nur um Figuren und Rollen handelt, oder doch um graduell verschiedene Heteronyme oder Begriffspersonen des individualistisch-egozentrierten Autors Nietzsche, Heteronyme, wie man sie auch von Autoren wie Fernando Pessoa (drei der wichtigsten Heteronyme Pessoa's heißen Alberto Caeiro, Álvaro de Campos, Ricardo Reis) oder Antonio Machado (dessen wichtigste Heteronyme: Abel Marín und Juan de Mairena) her kennt, um literarisch-philosophische Figuren also, denen Nietzsche eine eigene Biographie gegeben hat (zumindest im Falle Zarathustras ist das ja ganz deutlich) und die in gewisser Weise selbstständig philosophisch und literarisch tätig sind, obwohl sie keine ›realen‹ Personen darstellen. Darüber hinaus scheint die Rollenhaftigkeit, die ohne Zweifel festzustellen ist, vielleicht nicht nur unter narratologisch-rhetorischen Gesichtspunkten bedeutsam, sondern auch unter dramatischen, wobei das Dramatische hier in einem doppelten Sinne zu verstehen ist: Erstens greift es die dramatische Situation, in der sich Nietzsche nach eigenem Bekunden seit 1888 selbst befindet, auf (Stichwort: *große Politik*), und zweitens scheint es, das dramatische Element aufzugreifen, das in Verbindung mit seinem Subjekt-Individualismus steht, das heißt: die Vorstellung vom Subjekt als Ort eines dramatischen Spiels. Vgl. dazu den Abschnitt »*Das Ich, ›der Grundwille‹ und das Selbst*«. – Ähnlich sieht dies auch Gilles Deleuze: »Die Begriffsperson ist nicht der Repräsentant des Philosophen, ganz im Gegenteil: Der Phi-

sophischen als auch der (auto-)biographisch-narrativen Dimension der Texte gerecht zu werden. Detering bemerkt dazu:

Für unseren Umgang mit der Abgrenzung von Autor und Erzählerfigur(en) heißt das: Insofern Nietzsches *Antichrist* und *Ecce homo* sich als Beiträge zu einem philosophischen Diskurs lesen lassen, in dem Argumente entwickelt, Polemiken formuliert, neue Lektüren alter Texte unternommen werden, ist die Schreibinstanz ein dichtender Philosoph und philosophischer Dichter namens Friedrich Nietzsche. Insofern er jedoch diese Debatten in ein narratives Spiel mit mythischen Mustern transformiert, fingiert der Autor ein (zwischen den Texten womöglich wechselndes) Rollen-Ich.⁶⁸

Detering und Langer schlagen dieses Vorgehen gerade auch deshalb vor, um einerseits Nietzsches Wortspiel-Theorem gerecht zu werden und um andererseits zu verhindern, in psychologische Identifizierungen zu verfallen:

In der Tat ist uns das »seelische Erleben« des Mannes Nietzsche prinzipiell unzugänglich, und seine Texte unternehmen erhebliche Anstrengungen, um die eigene Formel vom »Ich«, das »zum Wortspiel geworden« sei, zu beglaubigen. Darum scheint mir Daniela Langers Vorschlag hilfreich, »Identifikation« hier nicht als psychisches, sondern »als ein rein textuelles Phänomen [zu] verstehen: Als eine im Text vorgenommene Gleichsetzung des sprechenden/schreibenden Ichs mit einer anderen Figur, mit einer Rolle«.⁶⁹

So sinnvoll und brauchbar die Unterscheidung zwischen Autor, Autor-Ich, Erzähler(-figuren) und Erzählerinstanzen und die Privilegierung des narrativen Spiels auch aus literaturwissenschaftlicher Sicht, auch und gerade für Nietzsches letzte Schriften, ist, so stellt sich doch die Frage, ob die Rollenhaftigkeit und Komplexität der Sprecher- und Autorthematik der Nietzscheschen Schriften nicht doch auf einen philosophischen Phänomenkomplex verweist, der nicht einfach nur auf der sprach-

losoph ist lediglich die Umhüllung seiner hauptsächlichen Begriffsperson und aller anderen, die die Fürsprecher, die wirklichen Subjekte seiner Philosophie bilden. Die Begriffspersonen sind die »Heteronyme« des Philosophen – und der Name des Philosophen das bloße Pseudonym seiner Person. [...] Die Begriffsperson ist das Werden oder das Subjekt einer Philosophie, die für den Philosophen gilt, so daß Kues oder Descartes mit »der Idiot« signieren sollten, so wie Nietzsche mit »der Antichrist« oder »der gekreuzigte Dionysos«. [...] Wir nennen Nietzsche, weil wenige Philosophen so stark mit Begriffspersonen operiert haben, sympathischen (Dionysos, Zarathustra) wie antipathischen (Christus, der Priester, die höheren Menschen, der selbst antipathisch gewordene Sokrates...).« Gilles Deleuze/Felix Guattari: *Was ist Philosophie?*, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1991), S. 72-74.

68 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 22.

69 Ebd., S. 22f.

theoretisch fundierten Rede vom ›Ich als Wortspiel‹ basiert, sondern die Subjektproblematik in grundsätzlicher Art und Weise und in ihren unterschiedlichen Facetten betrifft – also in ihren psychologischen und erkenntnistheoretischen, sprach- und zeichentheoretischen, leib- und transzendentalphilosophischen sowie literarisch-narrativen und ästhetisch-dramatischen Dimensionen, da das ›Ich‹ oder die Rede vom ›Ich‹ bei Nietzsche eben nicht nur (oder ausschließlich) ein sprachlich-textuelles Problem darstellt und aufwirft.

Darüber hinaus ist, wie Gilles Deleuze und Felix Guattari angemerkt haben, das ›Ich‹ nicht nur als ein Wortspiel bei Nietzsche aufzufassen, sondern hat, philosophisch gesehen, in begrifflichen Ausprägungen wie in der Rede vom *Cogito*, vom sogenannten ›ich denke‹ und vom *ego* die Dimension einer Begriffsperson, ebenso wie *Zarathustra* oder *Dionysos*, und die Funktion eines philosophisch-egozentrierten *shiffters*.⁷⁰ Anders ausgedrückt: Philosophieren in dritter Person ist immer Philosophieren in erster Person, und umgekehrt setzt das Philosophieren in erster Person immer Philosopheme, Begriffspersonen, Erzähler(-figuren), die auch die erste Person sein können, in dritter Person voraus. Tritt man daher einen Schritt zurück und überblickt man Nietzsches Gesamtproduktion, so scheinen seine letzten Schriften auch eine Radikalisierung bestimmter subjektphilosophischer Fragestellungen und Probleme mit entsprechenden textuell-darstellerischer Verfahren zu sein, die »über ›mich‹ und ›dich‹ hinaus« führen, »als ob wir Alles sein wollten und sollten, eine Phantasterei von ›Ich‹ und allem ›Nicht-Ich‹.«⁷¹

So sinnvoll es ist, Vermutungen über den seelischen Zustand oder über seelische Identifikationen Nietzsches zu vermeiden, so kann man sich dennoch fragen, wie Nietzsches Seelenkonzepte, wie seine Reflexionen über das Phänomen des Seelischen mit Phänomenen der Textualität oder Subjektthematik in Zusammenhang stehen, um so vielleicht noch etwas genauer Nietzsches Tendenz zur pluralen Sprecherhaltung und Rollenhaftigkeit zu rekonstruieren. Anders gesagt: In welchem Zusammenhang stehen das Phänomen des Subjekts, »wie die Schulsprache jetzt statt Seele sagt«,⁷² mit den Phänomenen der Rollenhaftigkeit, mit dem Subjekt-Dividualismus, mit dem Denken in Figuren, mit dem Verweisungsspiel der Zeichen und Namen bei Nietzsche? Und, philosophisch gefragt, wie entgeht man der Sub-

70 Vgl. folgende Bemerkung von Deleuze und Guattari: »Ähnlich ist der philosophische *shifter* ein Sprechakt in der dritten Person, in dem stets eine Begriffsperson ›ich‹ sagt: Ich als Idiot denke, ich als Zarathustra will, ich als Dionysos tanze, ich als Liebender beanspruche. Sogar die Bergsonsche Dauer braucht einen Läufer. Im philosophischen Aussageakt tut man nicht etwas, indem man es ausspricht, sondern man macht die Bewegung, indem man sie denkt, vermittels einer Begriffsperson. Daher sind die Begriffspersonen auch die wahren Agenzien des Aussageakts. Wer ist ›ich‹? Immer eine dritte Person.« G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 73.

71 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 443.

72 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 565.

stantialisierung und Transzendentalisierung des Textes und der Textualität, obgleich man meint, Sprachspiele oder Sprechakte zu rekonstruieren? Denn auch wenn man die Frage nach dem Subjekt auf die Ebene des Textsubjekts oder der Textsubjekte beschränkt, so bleibt doch die Frage, ob nicht gerade diese Fokussierung ein substantielles Textsubjekt implizit annimmt oder sogar konstruiert, das dann lediglich in unterschiedliche Erzählinstanzen und Rollen schlüpft.

6. – Durch die Analyse der Nietzscheschen Vielnamigkeit, seines Umgangs mit fremden und seinem eigenen Eigennamen, die dionysische Züge aufweisen, und seinen mehrdimensionalen und komplexen subjekttheoretischen Überlegungen, so die These der folgenden Kapitel, lassen sich auch die eben skizzierten, in Widerspruch zueinander befindlichen Positionen zu Nietzsches Autorschaftskonstruktion, die ja selbst zugleich auch immer Fragen der Subjektphilosophie darstellen, vermitteln, wobei ›vermitteln‹ hier nicht im Sinne von ›versöhnen‹ verstanden werden soll. Der logische Ausgangspunkt im Falle Nietzsches lautet daher nicht: entweder autoritäre, einheitliche oder autoritätslose, plurale Autorschafts-Instanz und -Figur mit entsprechenden Subjektmodellen. Diese Alternative, die auf die aristotelische Logik mit ihren Sätzen der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten zurückgeführt werden könnte,⁷³ wird von Nietzsche, und nicht von ihm allein, jedoch in Frage gestellt.⁷⁴ Es soll aber im Folgenden nicht um eine dialekti-

73 Aristoteles drückte diesen Sachverhalt so aus: »Es ist unmöglich, daß dasselbe gleichzeitig und in gleicher Hinsicht demselben zukomme und nicht zukomme [...]. Das ist das allergewissenste aller Prinzipien.« Aristoteles: *Metaphysik*, 1005b, 19-20. – Die aristotelische Logik beruht bekanntermaßen auf dem Satz der Identität, der besagt, daß A gleich A ist, auf dem Satz vom Widerspruch (A ist nicht nicht-A) und auf dem Satz vom ausgeschlossenen Dritten (A kann nicht gleichzeitig A und nicht-A sein).

74 Nietzsche schreibt zur aristotelischen Logik: »Wenn, nach Aristoteles der Satz vom Widerspruch der gewisseste aller Grundsätze ist, wenn er der letzte und unterste ist, auf den alle Beweisführungen zurückgehen, wenn in ihm das Princip aller anderen Axiome liegt: um so strenger sollte man erwägen, was er im Grunde schon an Behauptungen voraussetzt. Entweder wird mit ihm etwas in Betreff des Wirklichen, Seienden behauptet, wie als ob er dasselbe anderswoher bereits kannte: nämlich daß ihm nicht entgegengesetzte Prädikate zugesprochen werden können. Oder der Satz will sagen: daß ihm entgegengesetzte Prädikate nicht zugesprochen werden sollen? Dann wäre die Logik ein Imperativ, nicht zur Erkenntniß des Wahren, sondern zur Setzung und Zurechtmachung einer Welt, die uns wahr heißen soll. Kurz die Frage steht offen: sind die logischen Axiome dem Wirklichen adäquat, oder sind sie Maaßstäbe und Mittel, um Wirkliches, den Begriff ›Wirklichkeit‹ für uns erst zu schaffen?... Um das Erste bejahen zu können, müßte man aber, wie gesagt, das Seiende bereits kennen, was schlechterdings nicht der Fall ist. Der Satz enthält also

sche Aufhebung der gegensätzlichen Positionen im Zusammenhang mit der Autorschafts-Debatte gehen, auch wenn die Dialektik, vor allem in ihrer epistemisch-poeto-logischen Ausarbeitung bei Gaston Bachelard, eine interessante Alternative zur aristotelischen Logik darstellt.⁷⁵ Nietzsche selbst – und nicht irgendwelche übergeordnete subjektphilosophischen oder literaturtheoretischen Vorannahmen – soll die Richtschnur der weiteren Betrachtung vorgeben, denn er selbst scheint eher der Repräsentant einer paradoxen oder paradoxalen Logik zu sein⁷⁶ und ganz andere ›Identitätskonzepte‹, wenn man überhaupt noch mit Begriffen wie Identität operieren darf oder will, theoretisch entwickelt und literarisch-philosophisch in Szene gesetzt zu haben, Identitätskonzepte, die sich jenseits von Dualismen wie Schein und Sein, von Substanz und Akzidenz, von Einheit oder Vielheit bewegen. Und so schreibt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*:

Was ist mir jetzt »Schein«! Wahrlich nicht der Gegensatz irgend eines Wesens, – was weiss ich von irgend welchem Wesen auszusagen, als eben nur die Prädicate seines Scheines! Wahrlich nicht eine todte Maske, die man einem unbekanntem X aufsetzen und wohl auch abnehmen könnte! Schein ist für das Wirkende und Lebende selber, das soweit in seiner Selbstverspottung geht, mich fühlen zu lassen, dass hier Schein und Irrlicht und Geistertanz und nichts Mehr ist, – dass unter allen diesen Träumenden auch ich, der »Erkennende«, meinen Tanz tanze, dass der Erkennende ein Mittel ist, den irdischen Tanz in die Länge zu ziehen und insofern zu den Festordnern des Daseins gehört [...].⁷⁷

kein Kriterium der Wahrheit, sondern einen Imperativ über das, was als wahr gelten soll.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, S. 389.

- 75 Vgl. Gaston Bachelard: *Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes*, Frankfurt a. M. 1980 (franz. 1940); und darin vor allem das Kapitel »Die nicharistotelische Logik«, S. 123-153.
- 76 Im Gegensatz zur Logik aristotelischer Prägung steht das, was man die paradoxe oder paradoxale Logik nennen könnte, die, um auf das obige Beispiel einzugehen, annimmt, daß A und nicht-A einander als Prädikate von X nicht ausschließen. Ein gutes Beispiel ist Freuds Begriff der Ambivalenz, der besagt, daß man zur gleichen Zeit für die gleiche Person Liebe und Haß empfinden kann. Vgl. dazu Renate Schlesier: »Beschreibung eines Kampfes: Eros, Todestrieb und die Ambivalenz der Gefühle«, in: *Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens*, hg. vom ZDF-nachtstudio, Frankfurt a. M. 2000, S. 15-30. – Zur prädikativen Struktur des Denkens und der Sprache vgl. den Abschnitt »Voraussetzungen der Poetologie des Selbst« in dieser Arbeit und allgemein Ernst Tugendhat: *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Frankfurt a. M. 1976.
- 77 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 417.

Vor diesem Hintergrund wird auch erahnbar, warum Nietzsche für *Ecce homo* die Formulierung »Aufzeichnungen eines Vielfachen«⁷⁸ als Untertitel in Erwägung gezogen hat,⁷⁹ denn durch den egozentrierten Selbstbezug, der sich im Akt des Aufzeichnens vollzieht, entsteht eine strukturelle Einheitlichkeit, welche die Vielheit nicht aufhebt – im Gegenteil –, sondern erst ermöglicht und bewahrt. Die Frage nach Monismus und Pluralität stellt sich daher im Falle Nietzsche anders. Man kann sagen: Dieses schreibend denkende Subjekt ist nicht nur viele und nicht nur eins, es ist als ein vielfaches *und* einheitliches zu denken, weil es das substantialistische Denken mit einer entsprechenden Ontologie hinter sich gelassen hat.

So paradox es klingen mag: das Subjekt, das sich hier äußert ist viele und eins, plural *und* singular,⁸⁰ wobei die Einheit und Singularität weder in logischer noch in ontologischer Hinsicht vorgängig sind. Es stellt sich daher auch *nicht nur* so dar, daß ein singuläres Subjekt sich lediglich vervielfältigt und teilt, in Rollen schlüpft und hinter vielfältigen Masken verbirgt. Wenn man so will, ist die Singularität selbst eine Maske unter anderen. Die Einheitlichkeit wird, wie noch genauer zu zeigen ist, durch die Egozentrizität hergestellt, durch den Selbstbezug auf sprachlicher, psychologischer, erkenntnis- und subjekttheoretischer Ebene. Die Pluralität und Dividualität des Subjekts sind also die Bedingungen der Möglichkeit der Egozentrizität und seiner Singularität, und umgekehrt ist die Egozentrizität die Bedingung der Möglichkeit, sinnvoll über den Subjektpluralismus zu sprechen, ihn darzustellen, zu entfalten und ihm gegebenenfalls einen *Sinn* zu geben. Dieser Sinn ist allerdings kein fester und unumstößlicher, der auf ein unteilbares Wesen verweist, sondern er verweist vielmehr auf ein stets dynamisches sich veränderndes, werdendes Element, das, metaphorisch gesprochen und ein Bild Heraklits aufnehmend, eher einem Fluß als einem Felsen gleicht.⁸¹ Nietzsche betont selbst, daß »wenn wir in den Fluss un-

78 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 632.

79 Auch Heinrich Detering geht auf die Frage nach Pluralität und Einheitlichkeit ein und schreibt über den »Schreiber« des *Ecce homo*: »Sein Ich sei, erklärt der Schreiber, »eine ungeheure Vielheit« – eine *Vielheit* also und *eine* Vielheit, zugleich Urheber, Prozeß und Resultat. [...] Dementsprechend lautete einer der wechselnden Titel-Entwürfe für diese Autobiographie: »Aufzeichnungen eines *Vielfachen*« – also Aufzeichnungen eines *Vielfachen*, aber auch »Aufzeichnungen *eines* Vielfachen.« H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 122f. – Detering tendiert insgesamt dazu, die Subjekt-Pluralität bei Nietzsche in einem Monismus aufzufangen, so daß sie sich tendenziell verflüchtigt, denn das textuell-fundierte Nietzschesche Ich kann als ein Vielfaches und die vielfachen Ichs als eines beschrieben werden.

80 Im Abschnitt »*Das Ich*, »*der Grundwille*« und *das Selbst*«, das sich mit Nietzsches Konzept des Selbst, wie er es im *Zarathustra* entwickelt, unter anderem beschäftigt, wird diese Gedankenfigur genauer ausgeführt.

81 Nietzsche betont ja auch, daß »Das, was jetzt uns Menschen Leben und Erfahrung heisst, – allmählich geworden ist, ja noch völlig im Werden ist und deshalb nicht als feste Größe betrachtet werden soll, von welcher aus man den Schluß über den Ur-

seres anscheinend eigensten und persönlichsten Wesens hinabsteigen wollen, [...] Heraklit's Satz [gilt]: man steigt nicht zweimal in den selben Fluss«.⁸²

Die Analyse von Nietzsches Umgang mit Eigennamen sowie seiner subjekttheoretischen Überlegungen bietet die Möglichkeit, einen dritten Weg zu beschreiten, um »diese[m] werdenden und verwandelten ego«⁸³ zu folgen, der jenseits von Autorzentrierung und Autordezentrierung, von Monismus und Pluralität angesiedelt ist. Das hier vorgeschlagene philosophisch-poetologische Vorgehen geht von der Überzeugung aus, daß Komplexitätssteigerung nicht automatisch mit Erkenntnisfortschritt gleichzusetzen ist. Doch aus der vorgeschlagenen Perspektive könnten sich beide Forschungspositionen auf ein, vielleicht Nietzsche selbst bis zu einem gewissen Grad und Zeitpunkt,⁸⁴ unbekanntes, X beziehen, auf ein dividualistisch-egozentriertes Weltbild, das eine partikulare transfigurierende Poetologie des Selbst ausgebildet hat, welches sich im Laufe der Zeit durch die Nietzscheschen Schriften und Überlegungen hindurch und durch sie entwickelt hat. Diese Poetologie des Selbst, die zugleich ein spezifisches Weltbild darstellt, könnte strukturell Wittgensteins Vorstellung von gedanklicher beweglicher »Mythologie« gleichen, in der das Feste und Flüssige sich gegenseitig bedingende perspektivische Größen darstellen,⁸⁵ denn »die Mythologie kann wieder in Fluß geraten, das Flußbett der Gedanken sich verschieben. Aber ich unterscheide zwischen der Bewegung des Wassers im Flußbett und der Verschiebung dieses; obwohl es eine scharfe Trennung nicht gibt«, da »das Ufer jenes Flusses zum Teil aus hartem Gestein [besteht], das keiner oder einer unmerklichen Änderung unterliegt, und teils aus Sand, der bald hier bald dort weg- und angeschwemmt wird«.⁸⁶

heber (den zureichenden Grund) machen oder nur ablehnen dürfte.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 36.

82 Ebd., S. 477.

83 Ebd., S. 478.

84 Vgl folgende Bemerkungen Nietzsches: »Sehr curios! Ich verstehe seit 4 Wochen meine Schriften, – mehr noch ich schätze sie. Allen Ernstes, ich habe nie gewußt, was sie bedeuten«. Brief an Heinrich von Köselitz, 22. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 545. – Und in einem früheren Brief an Heinrich von Köselitz vom 9. Dezember 1888 schreibt Nietzsche: »ich blättere seit einigen Tagen in meiner Litteratur, der ich jetzt zum ersten Male mich gewachsen fühle. Verstehen Sie das? Ich habe Alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt, – im Gegentheil!« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 515.

85 So betont Nietzsche auch: »In Wahrheit [...] ist all unser Handeln und Erkennen keine Folge von Facten und Zwischenräumen, sondern ein beständiger Fluss«. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 546.

86 Ludwig Wittgenstein: »Über Gewißheit«, in: ders.: *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 113-257, hier S. 140.

ZWEITES KAPITEL: NIETZSCHES SEMIOTIK ALS POETOLOGISCHES MODELL

Nietzsches dionysischer Umgang mit Eigennamen

1. – Im Umgang mit Eigennamen wird meistens die Eindeutigkeit der Zuordnung zu einer Person oder einem Gegenstand als gegeben vorausgesetzt. Dies ist aber hinsichtlich Nietzsche nicht der Fall. Bei ihm droht, wie Derrida angemerkt hat, jede Eindeutigkeit der Bezugnahme durch die Art des Umgangs mit seinem eigenen Namen in Fluß und in Bewegung zu geraten.¹ Dies resultiert erstens durch die Pluralisierung und wiederholte Ersetzung seines Namens durch andere Namen (*Zarathustra*, *Der Antichrist*, *Dionysos*, *Der Gekreuzigte*, etc.) und zweitens durch die Aufdeckung seiner eigenen wechselnden Pseudonyme, Heteronyme und Begriffs-personen.²

In der Tat ist es so, daß Nietzsche durch unterschiedliche Figuren und durch seine unterschiedlichen Namen, durch seine Pseudonyme und Heteronyme so etwas

1 Vgl. J. Derrida: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens«, S. 64-98; ders.: »Die Unterschriften interpretieren«, S. 62-77; ders.: »Die Stile Nietzsches«, S. 183-224. – Neben Derrida betonen unter anderem auch folgende Studien und Bücher Nietzsches eigentümlichen Umgang mit Eigennamen: G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?*; Sarah Kofman: *Explosion I. De l'Ecce homo de Nietzsche*, Paris 1992; Aldo Lanfranci: *Nietzsches historische Philosophie*, Stuttgart/Bad Cannstatt 2000; E. Kleinschmidt: »Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches »Ecce homo««, S. 165-179; M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80-106.

2 Vgl. beispielsweise den Brief an August Strindberg vom 31. Dezember 1888, den er mit »Nietzsche Caesar« unterschreibt (F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 568), den Briefentwurf an Catulle Mendès vom 1. Januar 1889, den er mit »Nietzsche Dionysos« unterzeichnet (F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 571) oder die Schrift *Der Antichrist. Fluch auf das Christenthum*, deren abschließendes »Gesetz wider das Christenthum« mit »Der Antichrist« unterzeichnet ist (F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 254).

wie eine kohärente philosophische Subjektivität und kommunikative Identität infrage stellt. Dies ergibt sich nicht zuletzt daraus, daß er unterschiedliche Rollen, Masken und Begriffspersonen entwickelt, die eine einfache Identifizierung zwischen Autor und Sprecher erschweren. Nietzsche ist, wie Dionysos, ein *polyonymos* – ein Vielnamiger.³ Die Vielnamigkeit und Pluralität sind nicht nur ein wesentliches Zeichen seines bevorzugten antiken Gottes, seiner wichtigsten Begriffsperson, sondern zeichnen sein eigenes Selbstverständnis aus. Dionysos, der in der antiken Tradition derjenige Gott ist, dem die meisten unterschiedlichen Namen zugeschrieben worden sind, bildet das Modell für Nietzsche. Hieraus resultiert unter anderem die dionysische Signatur seiner Schreibweise, und sein Umgang mit Eigennamen ist daher auch dionysisch – jenseits der Vorstellung einer *tragischen Philosophie* im Zeichen des Dionysos, die er eh auf seine partikuläre Art und Weise umdeutet und entwickelt.

Nietzsche stiftet durch den Gebrauch von Eigennamen aber auch schlicht Verwirrung bei seinen Lesern. »An allen psychologisch entscheidenden Stellen«, heißt es etwa in *Ecce homo*, rückblickend auf die frühere Huldigungsschrift *Richard Wagner in Bayreuth*, »ist nur von mir die Rede, man darf rücksichtslos meinen Namen oder das Wort Zarathustra hinstellen, wo der Text das Wort Wagner giebt«. ⁴ Das gleiche sagt er auch in bezug auf die »Wörter« Schopenhauer und Wagner und die Schopenhauer gewidmete »Unzeitgemäße Betrachtung« *Schopenhauer als Erzieher*: »Schopenhauer und Wagner oder, mit Einem Wort, Nietzsche...« ⁵ Anders gesagt: Das literarisch-philosophische Subjekt Nietzsche nimmt gerne auch andere bereits kanonifizierte Namen an, die realen Personen zugeordnet sind. Er produziert damit auch willentlich eine Konfussion, die nicht ohne weiteres aufzulösen ist.

»Man sei auf der Hut«, warnt Nietzsche daher, »wenn ich Namen nenne. Ich habe alle entscheidenden Dinge über mich immer so gesagt, daß irgend Jemand, sich getroffen fühlend, vor Vergnügen dabei fast umfiel. Die dritte Unzeitgemäße heißt zum Beispiel Schopenhauer als Erzieher [...]. Lisez: Nietzsche als Erzieher.« ⁶ Nietzsche betont (eher implizit), daß es in seinem Fall nicht ausreichend ist, zu verstehen, wie gängigerweise Eigennamen verwendet werden. Dies hat auch methodologische Konsequenzen: Er reklamiert für sich eine persönliche, man könnte auch sagen, egozentrierte Hermeneutik des Eigennamens, da, entgegen jeglicher Konvention, Name und Bedeutung des Namens – das Bezeichnende und das Bezeichne-

3 Vgl. zur Vielnamigkeit des Dionysos die vielen Namen, die Walter F. Otto in seiner Studie *Dionysos. Kultus und Mythos*, Frankfurt a.M. 1933, zusammenträgt.

4 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 314.

5 Ebd., S. 317.

6 So ein geplanter Einschub zu *Nietzsche contra Wagner*. F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1 -13*, KSA 14, S. 525.

te – auseinanderstreben beziehungsweise nicht in einem konventionellen Sinne konvergieren. Nietzsche tut dies unter anderem, um, wie er rätselhafterweise schreibt, »Etwas auszusprechen, um ein Paar Formeln, Zeichen, Sprachmittel mehr in der Hand zu haben«.⁷

Nun, Nietzsche löst, wie aus dem oben angeführten Zitat ersichtlich ist, faktisch die scheinbar feste, identifizierende Fremdreferenz, in diesem Fall Wagner und Schopenhauer, auf und projiziert nachträglich sein eigenes Selbst auf die Namen beziehungsweise ›Wörter‹ Wagner und Schopenhauer. Mehr noch: Nietzsche verleibt sich oder ›verwandelt in sich‹ die Namen Wagner und Schopenhauer nachträglich ein.⁸ Beide Namen sollen daher, wenn man Nietzsches Intention folgt, als seine Pseudonyme, Synonyme oder Heteronyme vom Leser aufgefaßt werden, da sie, unter psychologischen Gesichtspunkten, in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* so etwas wie unbewußte oder unwillkürliche Selbstprojektionen, Selbstmodellierungen und Masken bereits darstellen.⁹ In *Ecce homo* hebt Nietzsche darin »die fremdartigste ›Objektivität‹, die es geben kann« hervor, denn »die absolute Gewissheit darüber, was ich bin, projizierte sich auf irgend eine zufällige Realität.«¹⁰ Daraus ergeben sich freilich viele Fragen und Probleme, die den Status der Referenzialität von Eigennamen betreffen, denn diese Aussage Nietzsches ist insofern bemerkenswert, als daß die frühere (intentionlose) Projektion, die Wagner und Schopenhauer als seine Vorläufer ausweist, durch eine neue Selbstprojektion überblendet wird, welche die Bedeutung Wagners und Schopenhauers auszulöschen intendiert. Dieses Verfahren weitet Nietzsche aber auch beispielsweise auf die Namen Rée, Voltaire oder Dionysos aus – darauf wird später noch genauer eingegangen werden. Dadurch aber wird die klare identifizierende Fremdreferenz, die durch Eigennamen konven-

7 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 320.

8 Der Ausdruck ›in sich einverwandeln‹ existiert zwar laut Grimmschen Wörterbuch nicht, doch Peter Handke benutzt ihn in seinem Text *Die Lehre der Sainte-Victoire* (es handelt sich also um einen Neologismus), um einen aneignenden, transformativen Akt zu bezeichnen, der mir analog zum Nietzscheschen zu sein scheint. Vgl. folgende Stelle bei Handke: »Zuletzt hoffte ich dann doch, daß es ›ich‹ werden könnte (Sorger, den Erdforscher, hatte ich ja in mich einverwandelt, und so wirkte er ohnedies in vielen Blicken weiter).« Peter Handke: *Die Lehre der Sainte-Victoire*, Frankfurt a. M. 1984, S. 80.

9 Daß Selbstprojektionen und Masken für Nietzsches literarisch-philosophische Schreibweise eine wichtige Rolle spielen, haben bereits unter anderem folgende Studien hervorgehoben: S. Kofman: *Explosion I*; Marco Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und Lebensgestaltung bei Nietzsche von »Morgenröthe« bis »Also sprach Zarathustra«*, Berlin/New York 1997; Vivetta Vivarelli: *Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne*, Würzburg 1998; A. Lanfraconi: *Nietzsches historische Philosophie*; K. Wellner: »Nietzsches Masken in *Ecce homo*«, S. 143-150.

10 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 314f.

tionellerweise vorgegeben ist, durch eine Ersetzungstrategie zum selbstreferentiellen, egozentrierten Akt, den der Leser mitvollziehen soll, wie etwa die autoritative Lektüeranweisung »Lisez: Nietzsche« verdeutlicht. Nietzsche weitet dieses Vorgehen aber auch auf seine anderen Heteronyme und Begriffspersonen aus. Sarah Kofman beispielsweise kommentiert dies Vorgehen folgendermaßen: »Wagner, Schopenhauer, Voltaire, Paul Réé, Zarathoustra, Dionysos, etc., autant de masques et des noms dont Nietzsche a dû s'emparer pour dire ce qui n'avait pas encore de nom. Le temps de l'après-coup lui permet de dire: tous ces noms, c'était déjà ›moi‹, de simples signes, pour parler de ›moi‹ [...].«¹¹

Nietzsche behandelt daher in verblüffenderweise Eigennamen vielfach so, als seien sie einfache Wörter, die durch Synonyme ersetzbar sind – er schreibt ja auch, »wo der Text das *Wort* Wagner giebt« und nicht, »wo der Text den *Namen* Wagner gibt«. Und er bietet seinen eigenen Namen oder das Wort *Zarathoustra* als Alternativen an, wobei auf die Synonymisierung und Homologisierung der Namen (Wörter) *Nietzsche* und *Zarathoustra* an dieser Stelle noch nicht eingegangen werden soll, denn sie bildet eine zentrale Gelenkstelle der Nietzscheschen Poetologie des Selbst. (Dies wird später in der Erörterung des Konzepts des *Selbst* und in der Analyse von *Ecce homo* deutlich werden.)

Nietzsches Vorgehen an den zitierten Stellen wirft aber einige schwerwiegende philosophische und sprachtheoretische Probleme bezüglich seines Umgangs mit Eigennamen auf: Die Sprache ist zwar ein System beweglicher und bis zu einem gewissen Grade austauschbarer Zeichen – ein Wort kann durch ein anderes ersetzt und jeder Satz kann durch einen anderen ausgedrückt werden, wie dies beispielsweise bei jeder Übersetzung eines Textes in eine andere Sprache der Fall ist – doch bilden konventionellerweise Eigennamen eine klare Grenze dieser Variabilität und Austauschbarkeit der sprachlichen Zeichen und Wörter. Eigennamen sind zwar auch Zeichen und Wörter und bilden einen Teil der Sprache, sie beziehen sich jedoch in einem besonderen Maße auf ein ›Jenseits der Sprache‹. Das heißt: Sie werden referentiell Personen oder Gegenständen zugeordnet, die objektiv in Raum und Zeit lokalisierbar sind.¹² Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Taufsituation.¹³ »Die Referenz eines Eigennamens schließlich ist nur zu verstehen«, schreibt daher beispielsweise Ernst Tugendhat, »im Rekurs auf das beschriebene Substituti-

11 S. Kofman: *Explosion I.*, S. 23.

12 Dies gilt letztlich auch beispielsweise für literarisch-fiktive Figuren, da man sie in einem Roman oder in einer Erzählung, die Teil einer objektivierbaren Realität sind, lokalisieren kann.

13 Vgl. zur Taufsituation bezüglich der Eigennamen: Saul Kripke: »Naming and Necessity«, in: Donald Davidson/Gilbert Harman (Hg.): *Semantics of Natural Language*, Dordrecht 1972, S. 253-355; Ursula Wolf (Hg.): *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1985.

onssystem. Man kann also auf einzelnes nur bezugnehmen, indem man sich zugleich auf eine Welt bezieht.«¹⁴ Eigennamen sind daher besondere Designatoren oder Bezeichnungsausdrücke, die eine objektivierbare soziale Welt voraussetzen, denn es wird, wie Pierre Bourdieu betont, durch »den Eigennamen, diese ganz eigentümliche Form des *Benennens*, [...] eine gleichbeibende und dauerhafte soziale Identität gesetzt, die für die Identität des biologischen Individuums in all den möglichen Feldern einsteht, in die es als *Akteur* hineingerät, das heißt in allen seinen möglichen Lebengeschichten.«¹⁵

Nietzsche nun setzt sich über diese Konvention in semiologischer Hinsicht schlicht hinweg. Die Elastizität und Variabilität der sprachlichen Zeichen wird bei ihm auch auf das Feld der Eigennamen und der Subjektthematik ausgeweitet. Um genauer zu sein: Das ehemals Bezeichnete stimmt nicht mehr mit dem nun Gemeinten bei ihm überein, so daß er eine aktive Resemantisierung der fremden Namen vornimmt. Tatsächlich findet sich bei ihm auch eine prinzipielle sprach- und individualitätstheoretische Reflexion, die seine Subjektkritik suspendiert und eine partikulare, individuelle Verwendung von Zeichen, Wörtern beziehungsweise (Eigen-) Namen vor dem Hintergrund einer allgemeinen und historisch überlieferten Sprache erklären könnte, indem er ein interpretationistisch-kreatives Argument ins Feld führt: »Das Individuum ist etwas Absolutes, alle seine Handlungen ganz sein eigen. Die Werthe für seine Handlungen entnimmt er zuletzt doch sich selber: weil er auch die überlieferten Worte sich ganz individuell deuten muß. Die Auslegung der Formel ist mindestens persönlich, wenn er auch keine Formel schafft: als Ausleger ist er immer noch schaffend.«¹⁶

2. – Je späteren Datums die Nietzscheschen Texte sind, je intensiver sich Nietzsche in der Re-Lektüre, wie in seinen Vorreden von 1886 oder in *Ecce homo*, seiner Schriften als interpretationistischer Ausleger seiner selbst präsentiert, desto dramatischer formuliert er seinen Umgang mit Namen und zugleich seine eigene Autorschaft und Schreibaktivität. An den Komponisten Heinrich Köselitz, den Nietzsche ja bekanntermaßen in »Peter Gast« umtaufte, schreibt er am 6. Dezember 1888: »Über die dritte und vierte Unzeitgemäße werden Sie in *Ecce homo* eine Entdeckung lesen, dass Ihnen die Haare zu Berge stehn, mir standen sie auch zu Berge.

14 E. Tugendhat: *Egozentrizität und Mystik*, S. 21.

15 Pierre Bourdieu: »Die biographische Illusion«, in: ders.: *Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns*, Frankfurt a. M. 1998 (franz. 1994), S. 75-83, hier S. 78f.

16 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 663.

Beide reden nur von mir, anticipando... Weder Wagner, noch Schopenhauer kamen psychologisch drin vor... Ich habe beide Schriften erst seit 14 Tagen verstanden.«¹⁷

Die beiden »Unzeitgemäßen Betrachtungen« *Schopenhauer als Erzieher* und *Richard Wagner in Bayreuth* sprechen für Nietzsche im Rückblick und in seiner Re-Lektüre nur von ihm selbst. Ja, die Re-Lektüre dieser Schriften führt bei ihm zur Entdeckung des eigenen Ichs oder Selbst – und zwar insofern, daß Nietzsche nicht nur der Autor der beiden Schriften ist, sondern, daß sie nur von ihm reden, er ihr eigentlicher Protagonist ist, daß seine Person der Hauptgegenstand sein soll. Das heißt aber nicht nur, daß Nietzsche seine Haltung gegenüber Schopenhauer revidiert, den er in seiner dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* noch als idealen philosophischen Lebensführer angepriesen hatte und stattdessen nun sich selbst in solch einer Funktion anbietet, sondern die ehemals gesichert geglaubte Bedeutung seiner Schriften gerät in Bewegung: Statt von Wagner oder Schopenhauer zu handeln, sprechen sie nun von ihm. Man könnte auch sagen: Nietzsche sammelt sich in der Re-Lektüre seiner Schriften auf *sich hin*, indem er die ehemalige Fremdreferenz auslöscht und er die »eigentliche« oder »richtige« Bedeutung der Texte erkennt. Damit entdeckt er sich – nicht ohne eine gewisse Ironie – selbst. Er erzielt dadurch eine egozentrierte Resemantisierung nicht nur einzelner Wörter und Namen, sondern ganzer Schriften: »Jetzt, wo ich aus einiger Ferne auf jene Zustände zurückblicke, deren Zeugnis diese Schriften sind, möchte ich nicht verleugnen, dass sie im Grunde bloss von mir reden.«¹⁸

Es ist zu Recht darauf hingewiesen worden, daß durch Nietzsches vor allem im Spätwerk forciert vorgetragene Ersetzungsstrategie, die sich am auffälligsten in seinem Umgang mit Eigennamen manifestiert, nicht ein Zustand der Eindeutigkeit hergestellt wird, vielmehr drohen seine Autorschaft und die Inhalte seiner Schriften in einen Zustand der Mehrdeutigkeit und, zum Teil, Unlesbarkeit überzugehen,¹⁹ wenn man Nietzsches Aussagen nicht bereits als Anzeichen seines späteren geistigen Zusammenbruchs verstehen möchte. Es handelt sich beim späten Nietzsche um eine paradoxe Gedankenfigur: Je monolithischer und egozentrierter (wie etwa in *Ecce homo*) er sich im nachhinein präsentiert, je stärker er betont, daß hinter *Der Antichrist*, *Der Gekreuzigte*, *Dionysos*, *Zarathustra*, *Wagner*, *Schopenhauer*, usw. er selbst stehe, sein Selbst zugleich aus diesen Figuren, Rollen und Begriffspersonen zusammensetzen sei, desto drastischer lösen sich seine frühere Autorschaft, die ja auf klarer Differenzziehung beruhte, und die Thematik seiner früheren Schrif-

17 Brief an Heinrich von Köselitz, 9. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 515.

18 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 320.

19 Vgl. M. Stingelin: »*wer war im Grunde der eigentliche Schriftsteller*«, S. 80-106, und E. Kleinschmidt, »*Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches »Ecce homo*«, S. 165-179.

ten auf. Dadurch entsteht der Eindruck eines chaotischen Interagierens unterschiedlicher Sprech- und Textdynamiken. Und de facto ist es so, daß nicht nur die Wiedererkennungs- und Identifizierungseffekte für den Leser, der die Nietzscheschen Texte in ihrer ursprünglichen Fassung kennt, geringer werden, sondern die in *Ecce homo* anvisierte Teleologie auf der Ebene der Autorschaft schlägt so nachträglich in Kontingenz um. Dies zeigt sich beispielsweise an seinem Versuch, einen geschlossenen Werkentwurf im Kapitel »Warum ich so gute Bücher schreibe« von *Ecce homo* zu entwerfen. Dieser Versuch erscheint als eine *sekundäre Bearbeitung*, in der Nietzsche einen inneren und kohärenten Zusammenhang seiner Schriften phantasiert, den es bei genauerer und kritischer Betrachtung so gar nicht gibt.²⁰ Es ist zu vermuten, daß er dies tut, um so die »welthistorische« Bedeutung seiner Person zu unterstreichen, denn, wie er während der Abfassung von *Ecce homo* Franz Overbeck gegenüber betont: »in zwei Monaten bin ich der erste Name auf Erden.«²¹

3. – Nietzsches Autorschaft und auch sein Selbst scheinen als identifizierbare Einheit und Größen immer schillernder und scheinen sich bis zu einem gewissen Grade auszuhöhlen, auszulöschen oder zumindest zu verflüssigen. Die den Autor zentrierende Position innerhalb der Nietzsche-Literatur versucht – im Gegensatz zur den Autor dezentrierenden Position, die darin eher ein Zeichen der Disseminierung des Autor-Ichs sieht – diesen Tatbestand, unter den von Nietzsche geprägten Begriffen und Philosophemen einer *Philosophie der Masken*,²² der *Theatralität*,²³ einer *Experimentalphilosophie*,²⁴ einer *Philosophie des ästhetischen Scheins* oder eines *großen Stils*²⁵ und eines *Perspektivismus*²⁶ als methodologisch-poetologischen Monis-

20 Vgl. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 298-364. – Zu dem auf Freuds Traumanalysen zurückgehenden Begriff der *sekundären Bearbeitung* vgl. den gleichnamigen Abschnitt in J. Laplanche/J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 2, S. 460f. – Dort definieren die Autoren *sekundäre Bearbeitung* als ein Verfahren der »Umarbeitung [...], mit dem Ziel« die »Form eines relativ kohärenten und verständlichen Szenariums darzubieten«.

21 Brief an Franz Overbeck, Weihnachten 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 549.

22 Vgl. beispielsweise Ulrich Claesges: *Der maskierte Gedanke: Nietzsches Aphorismenreihe »Von den ersten und letzten Dingen«*, Würzburg 1999; K. Wellner: »Nietzsches Masken in *Ecce homo*«, S. 143-150.

23 Vgl. Peter Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M. 1986.

24 Vgl. beispielsweise Volker Gerhardt: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988.

25 Vgl. dazu Karl Heinz Bohrer: »Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des »Scheins««, in: ders.: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frank-

mus zu fassen, was nichts anderes heißt, als daß Nietzsche seine philosophischen Theoreme auf seine Person und auf sein Selbstverständnis als Autor angewendet habe, um so eine Kohärenz der Nietzscheschen Vorgehens- und Schreibweise zu rekonstruieren. In der Tat lassen sich bestimmte Elemente der Nietzscheschen Schreibweise in Korrelation zu zentralen Philosophemen oder Theoremen seines Denkens setzen. So hat etwa Alexander Nehamas in seiner Studie *Friedrich Nietzsche. Leben als Literatur* vorgeschlagen, Nietzsches Kritik an der Vorstellung von Ursache und Wirkung und sein Plädoyer für die Umstellung des Ursache-Wirkungsprinzips innerhalb einer perspektivischen Betrachtung der Welt auch als poetologisches Autorschaftsprogramm und Schreibmodell zu lesen,²⁷ in dem dann bei Nietzsche das Leben wie ein narrativer Text nachträglich modelliert werde. Genaue gesagt: Als Effekt der textuell-literarischen Modellierung – und nicht Selbst-Reflexion – ergibt sich für Nehamas ein kohärentes und geschlossenes Bild des eigenen Lebens bei Nietzsche, das sich als kontinuierliche Erzählung lesen läßt, so daß Nietzsche in letzter Konsequenz das Resultat seines eigenen Werks und seiner

furt a. M. 1981, S. 111-138, wobei Bohrer betont, daß Nietzsche den Begriff des Scheins »in den Begriff der ›Maske‹ überführte (ebd., 135); ders.: »Die Stile des Dionysos«, in: ders.: *Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne*, München 2007, S. 216-235.

26 Vgl. dazu A. C. Danto: *Nietzsche als Philosoph*, vor allem S. 88-125.

27 Vgl. dazu das 3. Kapitel »Ein jedes Ding ist die Summe seiner Wirkungen« in: A. Nehamas: *Nietzsche. Leben als Literatur*, S. 113-154. – Nehamas' Argumentation basiert vornehmlich auf einer Notiz, die der Kompilation *Der Wille zur Macht* entnommen ist, die Nietzsches Schwester Elisabeth und Peter Gast zusammengestellt hatten: »Wir unterscheiden uns, die Täter, vom Tun, und von diesem Schema machen wir überall Gebrauch, – wir suchen nach einem Täter zu jedem Geschehen... was haben wir gemacht? Wir haben ein Gefühl von Kraft, Anspannung, Widerstand, ein Muskelgefühl, das schon der Beginn der Handlung ist, als Ursache mißverstanden [...]. – Aus einer notwendigen Reihenfolge von Zuständen folgt nicht deren Kausal-Verhältnis [...]. Wenn ich den Muskel von seinen ›Wirkungen‹ getrennt denke, so habe ich ihn negiert [...]. – Ein ›Ding‹ ist die Summe seiner Wirkungen. (WM, 551)«. Ebd., 118. – Problematisch an Nehamas' Deutung ist nicht so sehr, daß er die Nietzschesche Argumentation hinsichtlich der Umstellung des Kausal-Verhältnisses überbewertet, indem er sie auf Nietzsches Schreibpraxis anwendet, dies ließe sich unter poetologischen Gesichtspunkten noch nachvollziehen, sondern daß er sich in den zentralen Passagen seiner Studie autoritativ auf einen Text stützt, *Der Wille zur Macht*, den Nietzsche so niemals konzipiert und publiziert hat. Darüber hinaus sind viele der von Nehamas angeführten Nietzsche-Texte nicht in die kritische Ausgabe von Nietzsches Schriften aufgenommen worden, da sie eindeutige *Zurechtmachungen* seitens der Herausgeber darstellen. Dadurch entsteht eine Kohärenz, die es bei genauerer Beobachtung nicht gibt. Daher entgehen Nehamas andere psychologische und sprachphilosophische Aspekte, die bei Nietzsche textbildend wirksam sind und welche die vorliegende Studie zu rekonstruieren sucht.

Schreibaktivität sei. Nehamas bestätigt damit indirekt die poststrukturalistisch-literaturtheoretischen Annahmen – was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag, geht es ihm doch um eine transparente Kohärenz der Selbstmodellierung –, denn in seiner Deutung des Nietzscheschen Perspektivismus wird dezidiert ein einheitliches und kohärentes Autorschaftskonzept und Modell des Selbst, das parallel zum Text oder zur Erzählung existiert, unterlaufen. Dieser Subversion entspräche bei Nietzsche unter anderem auf der Ebene der Schreibweise ein hyperbolischer Stilpluralismus. Nehamas gesteht daher auch ein, »daß die radikal pluralistische Deutung Kofmans und Derridas am Ende doch die richtige ist«. ²⁸ Gleichzeitig betont er aber, daß »Nietzsches Werk als Ganzes seinen Perspektivismus [unterstreicht], jedoch nicht, weil es selbst keine Deutung zuließe und keine bestimmte Struktur, oder Bedeutung hätte«. ²⁹

Das einzige Kriterium, von einem Autorschaftskonzept bei nicht-fiktionaler Literatur überhaupt zu sprechen, besteht sinnvollerweise in der Garantie von Identität, nicht statischer aber doch relativer Natur, und von Eindeutigkeit zwischen faktischem Schreiber und Sprecher, was konventionellerweise durch die Identität des Namens garantiert wird. ³⁰ Die Herstellung von Identität und Eindeutigkeit, die hier weder als substantialistische Begriffe noch als Resultate erkenntnistheoretischer Operationen verstanden werden dürfen, kann nun auf sehr unterschiedliche Weise und auf sehr unterschiedlichen Niveaus gelingen oder fehlschlagen. Semiotisch gesprochen heißt dies, daß – bei aller Variabilität der benutzten Zeichen und maximaler Semiosis – Identität und Eindeutigkeit auf das gleiche Bezeichnete verweisen können, auf eine Ebene von propositionalen Konzepten also, welche ihrerseits auf Referenten, das heißt Teile der außersprachlichen Wirklichkeit verweisen – zumindest virtuell.

Bei aller diskursiven Hybridität und Pluralisierung sowie semiotischen Elastizität und Differenzierung scheinen Nietzsches Sprache und seine Texte jedoch die

28 Ebd., S. 41.

29 Ebd.

30 Vgl. zu diesem Problem grundsätzlich Philippe Lejeune: *Der autobiographische Pakt*, Frankfurt a. M. 1994 (franz. 1975). – Pierre Bourdieu betont in diesem thematischen Zusammenhang: »Als Institution ist der Eigenname der Zeit und dem Raum wie auch orts- und zeitbedingten Variationen entzogen: Damit sichert er den benannten Individuen über alle Veränderungen und alle biologischen und sozialen Flukuationen hinweg die *nominale Konstanz*, die Identität im Sinne von Identität mit sich selbst, *constantia sibi*, welche die soziale Ordnung verlangt. [...] Der Eigenname ist der sichtbare Beleg für die Identität seines Trägers über die Zeit und über die sozialen Räume hinweg, Grundlage der Einheit dieses Trägers in der Abfolge seiner Erscheinungsformen und der sozial anerkannten Möglichkeit, diese Erscheinungsformen zu einem Ganzen zusammenzufassen und aktenkundig werden zu lassen [...]«. P. Bourdieu: »Die biographische Illusion«, S. 79.

Möglichkeit bereitzuhalten, konzeptuelle Figuren wie eine genuine und souveräne Autorschaft jenseits der starren Dichotomie von Einheitlichkeit und Multiplizität hervorzubringen. Diese Möglichkeit ergibt sich daher, weil Nietzsche eine partikulare, dividualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst mit einer entsprechenden Semiotik innerhalb seiner Schreibaktivität entwickelt hat, die er bis zu *Ecce homo* konsequent weitertrieb, ja sogar bis zu den sogenannten Wahnsinnszetteln oder pseudonymen Briefen, die er abwechselnd zum Beispiel mit *Dionysos*, *Der Gekreuzigte*, *Astu* oder *Phoenix* unterschrieben hat.

»Wer«, wie Nietzsche schreibt, »zum hundertäugigen Argos geworden ist, der wird seine Io – ich meine sein ego – endlich überall hinbegleiten.«³¹ Diese Poetologie des Selbst hat durchaus etwas mit Nietzsches berühmtem Perspektivismus zu tun, denn so schreibt er auch in *Ecce homo*: »Ich habe es jetzt in der Hand, ich habe die Hand dafür, Perspektiven umzustellen.«³² Um dies an einem Beispiel zu verdeutlichen, soll nun die Kontroverse um den »Réalismus« rekonstruiert werden, da sie als Ausgangspunkt dessen dienen kann, was die vorliegende Studie als Nietzsches dividualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst bezeichnet, und worin überhaupt ein wesentlicher Aspekt des Nietzscheschen Autorschaftskonzepts besteht, denn seine dividualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst sowie seine mit der Ausstreichung der Namen Wagner und Schopenhauer verbundene Selbstmodellierung in *Ecce homo* haben durchaus auch einen biographischen Hintergrund: Sie spiegeln seine persönliche Entwicklung zum selbständigen philosophischen Schriftsteller wider.

Die Kontroverse um den *Réalismus*

1. – Die Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* stellt, wie in der Einleitung dieser Studie bereits angedeutet, eine klare Zäsur in Nietzsches Werk dar. Sie ist, wie Nietzsche schreibt, »das Denkmal einer Krisis«,³³ und in der Tat reflektiert dieses Buch eine in den Jahren 1875/76 vollzogene tiefgreifende Veränderung und Verwandlung ihres Autors. Diese Tatsache ist durch Selbstzeugnisse Nietzsches ebenso wie durch zahlreiche biographische Studien belegt und aufgearbeitet worden.³⁴ So

31 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 477f.

32 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 266.

33 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 322.

34 Vgl. zu den Reaktionen auf die Publikation von *Menschliches, Allzumenschliches* im Freundeskreis Nietzsches und zur Debatte um den sogenannten »Réalismus«: F. Nietzsche: *Chronik zu Nietzsches Leben. Konkordanz. Verzeichnis der Gedichte. Gesamtregister*, KSA 15, S. 75-91; das Kapitel »Le masque de Paul Rée« in Sarah Kofman: *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris 1993, S. 209-216; Werner

heißt es in einem Brief an Georg Brandes im Rückblick über diese Zeit, den Gedanken der ›Krisis‹ aufgreifend: »Zwischen den unzeitgemäßen Betrachtungen und Menschliches Allzumenschliches liegt eine Krisis und Häutung. Auch leiblich: ich lebte Jahre lang in der nächsten Nachbarschaft des Todes.«³⁵

Nietzsches Gesundheitszustand und geistiger Wandel, seine metamorphische »Krisis und Häutung«, die sich in *Menschliches, Allzumenschliches* ausdrückt, seine Trennung von ehemals propagierten Auffassungen und seine Verwandlung in einen skeptisch-aufgeklärten Denker, blieb jedoch von den meisten seiner Freunde und Bekannten unbemerkt. Und mit der Publikation seines neuen Buches ›für freie Geister‹, das dem Andenken Voltaires gewidmet ist, überraschte und verunsicherte er sie nachhaltig. Er hatte ihnen gegenüber die Arbeit an dieser Schrift weitgehend verschwiegen und war bis zur Drucklegung sowie dem definitiven Erscheinen der Schrift auf strengste Geheimhaltung bedacht, da er mit Unverständnis oder zumindest mit irritierten Reaktionen rechnete.³⁶ Für Nietzsches Freunde und den Bayreuther Kreis um Wagner wurde aufgrund von *Menschliches, Allzumenschliches* eine intellektuelle Kehrtwende deutlich, die einen radikalen Bruch mit seinen früheren Vorstellungen darstellte. In *Ecce homo* schreibt Nietzsche rückblickend über diese Zeit, seinen Bruch mit Wagner herunterspielend: »Was sich damals bei mir entschied, war nicht etwa ein Bruch mit Wagner – ich empfand eine Gesamt-Abirrung meines Instinkts, von der der einzelne Fehlgriff, heisse er nun Wagner oder Basler Professur, bloß ein Zeichen war. Eine Ungeduld mit mir überfiel mich;

-
- Ross: *Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben*, München 1997, S. 513-526; Raymond J. Benders/Stephan Ottermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten*, München 2000, S. 424-435; Wiebrecht Ries/Karl-Friedrich Kiesow: »Von *Menschliches, Allzumenschliches* bis zur *Fröhlichen Wissenschaft*«, in: H. Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*, S. 91-119, vor allem S. 92-103; A. Lanfraconi: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 26-30 und Robin Small: *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford 2005, vor allem: S. 31-38 und S. 155-159.
- 35 Brief an Georg Brandes, 19. Februar 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 260. – An Wagner schreibt Nietzsche in einem erhaltenen Brief-Entwurf von Anfang 1878: »Dies Buch ist von mir: ich habe meine innersten Empfindungen über Menschen und Dinge darin ans Licht gebracht und zum ersten Male die Peripherie meines eigenen Denkens umlaufen. In Zeiten, welche voller Paroxysmen und Qualen waren, war dies Buch ein Trostmittel, welches nicht versagte, wo alle anderen Trostmittel versagten. Vielleicht lebe ich noch, weil ich seiner fähig war.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 298.
- 36 So schreibt Nietzsche etwa an seinen Verleger Ernst Schmeitzner in Chemnitz am 15. März 1878: »Aber, werthester Herr Verleger, Sie erinnern sich unseres Vertrags: Geheimhaltung bis zum 1. Mai. Davon kann ich nicht mehr nachlassen als diess: vom Augenblicke der Versendung der Freixemplare an dürfen Sie im buchhändlerischen Börsenblatte, in den Bayreuther Blättern usw. inseriren, aber nicht eher.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 309.

ich sah ein, dass es die höchste Zeit war, mich auf mich zu besinnen. Mit Einem Male war mir auf eine schreckliche Weise klar, wie viel Zeit bereits verschwendet sei [...]«.³⁷

Nietzsche wandte sich mit der Publikation von *Menschliches, Allzumenschliches* jedoch deutlich ab von Schopenhauer, Wagner und der Philologie, von seinem früheren Bekenntnis zur Metaphysik, von seiner Auffassung der Metaphysik der Kunst und der Musik, mit ihrer Begriffsduplizität des Dionysischen und des Apollinischen.³⁸ Damit einher ging auch eine Ablehnung kunstreligiöser Vorstellungen, wie sie Wagner und der um ihn herum entstandene Kreis propagierten.³⁹ Das in vielen Teilen ideologiekritische vierte Hauptstück »Aus der Seele der Künstler und

37 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 324f.

38 Man sollte nicht vergessen, daß auch Nietzsches berühmtes Begriffspaar des Dionysischen und Apollinischen aus der *Geburt der Tragödie* letztlich einen direkten Rekurs auf Wagner darstellt. Wagner schrieb 1849 in seiner Schrift *Die Kunst und die Revolution*, daß der griechische Geist seinen Ausdruck in Apollon gefunden habe, in Apollon, »der den chaotischen Drachen Python erlegt, die eitlen Söhne der prahlischen Niobe mit seinen tödlichen Geschossen vernichtet hatte, der durch seine Priesterin zu Delphoi den Fragenden das Urgesetz griechischen Geistes und Wesens verkündete, und so dem in leidenschaftlicher Handlung Begriffenen den ruhigen, ungetrübten Spiegel seiner innersten, unwandelbar griechischen Natur vorhielt [...]. So sah ihn der Athener, wenn alle Triebe seines schönen Leibes, seines rastlosen Geistes ihn zur Wiedergeburt seines eigenen Wesens durch den idealen Ausdruck der Kunst hindrängten; [...] und so sah ihn, den herrlichen Gott, der von Dionysos begeisterte tragische Dichter, wenn er allen Elementen der üppig aus dem schönsten menschlichen Leben, ohne Geheiß, von selbst, und aus innerer Notwendigkeit aufgesproßten Künste, das kühne, bindende Wort, die erhabene dichterische Absicht zuwies, die sie alle wie in einen Brennpunkt vereinigte, um das höchste erdenkliche Kunstwerk, das Drama, hervorzubringen.« Richard Wagner: »Die Kunst und die Revolution«, in: ders.: *Gesammelte Schriften*, hg. von J. Kapp, Leipzig o. J., Bd. 10, S. 14f.; vgl. zur Bedeutung Wagners für die Entwicklung des Begriffspaares »apollinisch-dionysisch« Martin Vogel: *Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums*, Regensburg 1966, besonders S. 95-123. – Der Gedanke, den sowohl Wagner als auch Nietzsche teilten, daß der Ursprung des griechischen Dramas im Dionysos-Kult liege, ist wesentlich von Karl Otfried Müllers *Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders*, hg. von Eduard Müller, Breslau 1841, 2 Bde., beeinflusst. Vgl. zu Müllers Dionysos-Deutung Renate Schlesier: »Dieser mystische Gott«. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie«, in: William M. Calder III/Renate Schlesier (Hg.): *Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die antike Kultur*, Hildesheim 1998, S. 397-421. – Zur Vor- und Wirkungsgeschichte des Begriffspaares vom *Apollinischen* und *Dionysischen* vgl. Max L. Baeumer: *Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur*, Darmstadt 2006.

39 In *Der Fall Wagner* wird Nietzsche lapidar feststellen: »Wagner's Kunst ist krank.« F. Nietzsche: *Der Fall Wagner*, KSA 6, S. 22.

Schriftsteller« von *Menschliches, Allzumenschliches* mußte wie ein Affront auf alle Kunstenthusiasten wirken, die sich von den Künsten eine religiöse oder metaphysische Funktion erhofften oder von einer »Beseelung der Kunst«⁴⁰ ausgingen. Stattdessen emphatisierte Nietzsche nun die Historie und bekannte sich zum historischen Philosophieren, welche die spätere »genealogische Methode« vorbereitet. So formulierte Nietzsche auch im zweiten Aphorismus »Erbfehler der Philosophen« von *Menschliches, Allzumenschliches*: »Alles aber ist geworden; es giebt keine ewigen Tatsachen: sowie es keine absoluten Wahrheiten giebt. – Demnach ist das historische Philosophieren von jetzt ab nöthig und mit ihm die Tugend der Bescheidung.«⁴¹

Darüber hinaus interessierte sich Nietzsche nun offenkundig stärker für materialistische Überlegungen, die wiederum seine spätere Faszination für physiologische Fragestellungen (*Physiologie der Kunst*) zu antizipieren scheinen.⁴² Seine intellektuelle Kehrtwende oder Verwandlung schockierten die nicht wenigen von Nietzsche erst kurz zuvor für Wagner und Schopenhauer Gewonnenen und wurden vielfach als Verrat aufgefaßt.⁴³ Nietzsche verfolgte mit *Menschliches, Allzumenschliches* ja unter anderem auch die aufklärerisch-kritische Intention, Schopenhauer das »bunte Leoparden-Fell seiner Metaphysik«⁴⁴ abzuziehen, sich von Schopenhauer und seiner Metaphysik zu emanzipieren, in der – Theoreme von Kant, Platon und den indischen Upanishaden aufgreifend – einer Welt der *Vorstellungen*, die sich in Raum und Zeit manifestiert, eine *noumenale* Welt gegenübergestellt wird, die sich in der Selbsterfahrung des Subjekts enthüllt – die Anschauung der Welt *sub specie aeterni* – und in der sich ein *Wille* (als Ding an sich) in ewigen Ideen beziehungsweise Formen, die den Einzeldingen als Vorbild zugrunde liegen sollen, objektiviert.

Statt wie bisher in Schopenhauer einen philosophischen Bündnispartner zu sehen, setzt Nietzsche auf den französischen Aufklärungsphilosophen Voltaire, um ein selbstständiger Denker zu werden. Daher schreibt er im Rückblick, den Einsatz des

40 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 144. – Aus der Perspektive des aufgeklärten, kritischen und skeptischen Freigeistes heraus formuliert Nietzsche auch: »Die Kunst macht dem Denker das Herz schwer«, ja durch sie werde »sein intellektueller Charakter auf die Probe gestellt«. Ebd., S. 145.

41 Ebd., S. 25.

42 Dazu bemerkt Nietzsche in *Ecce homo*: »Ein geradezu brennender Durst ergriff mich: von da an habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und Naturwissenschaften«. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 325.

43 Wenn nicht gar als Beginn seines Wahnsinns: So berichtet Cosima Wagner etwa, daß Otto Eiser (1837-1897), ein glühender Anhänger Wagners und 1877 Nietzsches behandelnder Arzt, ihr gegenüber *Menschliches, Allzumenschliches* »als Anfang von Gehirnzerrüttung« diagnostiziert habe. Vgl. dazu: R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 428.

44 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 395.

Namens *Voltaire* in seiner Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* reflektierend: »Der Name Voltaire auf einer Schrift von mir – das war wirklich ein Fortschritt – zu mir...«⁴⁵ Ja, betrachtet man Nietzsches rückblickende Selbstaussagen zu *Menschliches, Allzumenschliches*, dann drängt sich der Eindruck auf, daß Nietzsche versucht zu zeigen, wie diese Schrift Bestandteil einer – wie er in seiner Vorrede von 1886 schreibt – »Selbst-Wiederherstellung«⁴⁶ ist, worin er unter anderem auch eine unterschwellige Selbstbezogenheit seines Schreibens erkennt.

Außerdem kommt prägend hinzu, daß Nietzsche mit *Menschliches, Allzumenschliches* in der aphoristischen Schreibweise sein präferiertes Ausdrucksmittel findet, das sein weiteres schriftstellerisches und philosophisches Werk wesentlich charakterisieren wird.⁴⁷ Er verabschiedet den Traktat sowie die diskursive Abhandlung als Gattungen, um seine philosophischen und kulturkritischen Überlegungen zu präsentieren und stellt sich in gewisser Weise in die Tradition der Moralistik, deren letzter Ausläufer durchaus der Aufklärer Voltaire darstellt.⁴⁸ Die aphoristische Schreibweise bewegt sich bekanntermaßen formal bei Nietzsche zwischen den Diskursivitätsformen der Philosophie und der Literatur, ist perspektivisch, artistisch, antidogmatisch und skeptisch angelegt, probiert etwas aus und kann sich durchaus in scheinbare oder ganz explizite Aporien verstricken und dadurch beim Leser Verwirrung auslösen. Nietzsches Kollege, der Basler Professor für Philosophie, Johannes Volkelt (1848-1930), schrieb rückblickend im Jahre 1926 über den Schock, den *Menschliches, Allzumenschliches* bei ihm und anderen Freunden und Bekannten Nietzsches auslöste:

Das jüngere Geschlecht kann sich kaum von dem Grad der Ratlosigkeit eine Vorstellung bilden, die sich der damals noch kleinen Gemeinde Nietzsches bemächtigte, als der vierten *Unzeitgemäßen Betrachtung* (1876), in der Wagner mit überschwenglicher Inbrunst gefeiert wurde, unmittelbar, ohne eine Übergangsschrift, die harte, zersetzende Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* folgte [...]. Ich hatte damals das Glück, mit Erwin Rohde [...] in freundschaftlichem Verkehr zu stehen. Ich weiß es aus seinem Munde, wie fernerückt Nietzsches geistige Welt durch *Menschliches, Allzumenschliches* mit einem Schlage erschien und wie bedrückend schmerzlich er es

45 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 322.

46 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 14.

47 Vgl. zu Nietzsches Aphorismusstil E. Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*, 38-143; Eva Strobel: *Das »Pathos der Distanz«. Nietzsches Entscheidung für den Aphorismusstil*, Würzburg 1998.

48 Vgl. zu Nietzsches Verhältnis zur Moralistik grundsätzlich Brendan Donnellan: *Nietzsche and the French Moralists*, Bonn 1982; V. Vivarelli: *Nietzsche und die Masken des freien Geistes*.

empfang, daß er sich außerstande sah, die sehrende Erwartung des Freundes, daß er ihm auf der neuen steilen Bahn folgen werde, zu erfüllen.⁴⁹

Der von Johannes Volkelt erwähnte Altertumswissenschaftler und sehr enge Freund Nietzsches, Erwin Rohde,⁵⁰ hatte einen großen Anteil an der gedanklichen Konzeption und schriftlichen Ausarbeitung der zweiten »Unzeitgemässen Betrachtung« *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben* gehabt.⁵¹ In dieser Betrachtung hatte Nietzsche die zeitgenössischen positivistischen und geschichtsoptimistischen Formen des historischen Denkens scharf kritisiert und die Forderung formuliert: »nur aus der höchsten Kraft der Gegenwart dürft ihr das Ver-

49 Johannes Volkelt: »Einiges über Nietzsche«, in: *Neue Freie Presse*, Wien, 3. Januar 1926, S. 21, zit. nach R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 428.

50 Nietzsche lernte Rohde (1845-1898) während seines Studiums der Klassischen Philologie in Leipzig im Sommersemester 1866 kennen. Seitdem verband sie eine enge Freundschaft, was unter anderem daran zu sehen ist, daß Rohde Nietzsche öffentlich zur Seite sprang, als dieser vom jungen Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff (1848-1931) sehr scharf mit seiner Schrift *Zukunftsphilologie! Eine erwidern auf Friedrich Nietzsches geburt der tragödie* 1872 angegriffen worden war. Rohde schrieb eine Erwiderung auf die »erwidern« unter dem Titel *Afterphilologie. Zur Beleuchtung des von Dr. phil. Ulrich von Wilamowitz-Möllendorff herausgegebenen Pamphlets: »Zukunftsphilologie!«*. Vgl. zur Kontroverse um Nietzsches »erstes philosophisches Buch« die Dokumentation von Karlfried Gründer (Hg.): *Der Streit um Nietzsches »Geburt der Tragödie«*, Hildesheim 1969 sowie: William M. Calder III: »The Wilamowitz-Nietzsche struggle: new documents and a reappraisal« in: N-St. 12 (1983), S. 214-254. – Wilamowitz hat im Rückblick seine kritische Vorgehensweise gegenüber Nietzsche zum Teil zurückgenommen: »So viel Knabenhaftes in meiner Schrift steckt, mit dem Endergebnis schoß ich ins Schwarze. Er hat getan, wozu ich ihn aufforderte, hat Lehramt und Wissenschaft aufgegeben und ist Prophet geworden, für eine irreligiöse Religion und eine unphilosophische Philosophie. Dazu hat ihm sein Dämon das Recht gegeben; er hatte den Geist und die Kraft dazu. Ob ihm die Selbstvergötterung und die Blasphemien gegen Sokratik und Christentum den Sieg verleihen werden, lehre die Zukunft. – Meine Schrift hätte nicht gedruckt werden sollen. Schon die abgeschmackte Orthographie, in die ich mich von Jacob Grimm ausgehend verrannt hatte, mußte fratzenhaft erscheinen. Und die Leser mußten einen ganz falschen Begriff von meiner Keckheit bekommen. Ich war ein tumber Knabe, der sich seines anmaßlichen Auftretens gar nicht bewußt war. Aber zur Reue habe ich keine Veranlassung, denn ich folgte meinem Dämon.« Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff: *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928, S. 130. – Vgl. zu Gemeinsamkeiten zwischen Wilamowitz und Nietzsche den Aufsatz von Albert Henrichs: »Philologie und Wissenschaftsgeschichte: Zur Krise eines Selbstverständnisses«, in: Helmut Flashar (Hg.): *Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse*, Stuttgart 1995, S. 423-457.

51 Vgl. dazu Holger Schmid: »Von der *Geburt der Tragödie* bis *Richard Wagner in Bayreuth*« in: H. Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*, S. 74-86, vor allem S. 80-82.

gangene deuten«.⁵² Rohde nun konnte sich – wie die meisten – Nietzsches Sinneswandel und seine Emphatisierung des historischen Philosophierens einzig und allein durch eine negative Beeinflussung Paul Rées erklären:⁵³ »Meine Überraschung über dieses neueste Nietzscheanum war, wie du denken kannst, die allergrößte: so muss es sein wenn man direct aus dem calidarium in ein eiskaltes frigidarium gejagt wird! Ich sage nun ganz aufrichtig, mein Freund, daß diese Überraschung nicht ohne schmerzliche Empfindung war«, schrieb Rohde 1878 und fragt daraufhin: »Kann man denn so seine Seele ausziehen und eine andere dafür nehmen? Statt Nietzsche nun Réé werden? Ich stehe noch immer erstaunt vor diesem Mirakel und kann darüber weder froh sein noch irgend eine bestimmte Meinung haben.«⁵⁴

Über die Wandlung Nietzsches – über dieses »Mirakel« – war Rohde (und nicht nur er, sondern auch Franz Overbeck, Siegfried Lipiner, Carl Fuchs, Cosima Wagner, etc.⁵⁵) so tief verunsichert, daß seine Beziehung zu Nietzsche schließlich in die Brüche ging. An Paul Réé schrieb Nietzsche in einem Ton aus Enttäuschung und Trotz, nachdem er die Reaktionen seiner Freunde zur Kenntnis genommen hatte: »Alle meine Freunde sind jetzt einmüthig, daß mein Buch von Ihnen geschrieben sei und herstamme: weshalb ich zu dieser neuen Autorschaft gratulire (falls Ihre gu-

-
- 52 F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 293f.
- 53 Nietzsche lernte den Arzt und Philosophen jüdischer Herkunft Paul Réé (1849-1901) erst im Oktober 1875 näher kennen, obwohl dieser bereits 1873 Nietzsches Basler Vorlesung über die vorplatonischen Philosophen gehört hatte. Nietzsche nahm über seinen Schulfreund Carl von Gersdorff (1844-1944) Kontakt zu Réé auf, nach der Lektüre von dessen Buch *Psychologische Beobachtungen*, das Réé anonym publiziert hatte.
- 54 Brief von Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe*, KGB II/6, S. 895f. – Nach diesem und weiteren ähnlichen Briefen von Nietzsches Freunden und Bekannten zieht sich Nietzsche, ohne Angabe einer Postadresse, nach Grindelwald zurück. In einem Brief schreibt er: »Jetzt fort in die Berge, in die höchste Einsamkeit, fort, fast möchte ich sagen: zu mir.« Brief an Marie Baumgartner, 26. Juli 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 343.
- 55 Cosima Wagner etwa schrieb mit einem deutlichen antisemitischen Gestus über *Menschliches, Allzumenschliches* und Paul Réé in einem Brief: »Das Buch von Nietzsche habe ich nicht gelesen. Das Durchblättern und einige prägnante Sätze daraus genügten mir und ich legte es ad acta. Bei dem Autor hat sich ein Prozeß vollzogen, welchen ich längst habe kommen sehen, gegen welchen ich nach meinen geringen Kräften gekämpft habe. Vieles hat mitgewirkt zu dem traurigen Buche! Schließlich kam noch Israel hinzu in Gestalt eines Dr. Réé, sehr glatt, sehr kühl, gleichsam durchaus eingenommen und unterjocht durch Nietzsche, in Wahrheit aber ihn überlistend, im Kleinen das Verhältnis von Judäa und Germania...« Brief Cosima Wagners an Marie von Schleinitz, zit. nach: F. Nietzsche: *Chronik zu Nietzsches Leben. Konkordanz. Verzeichnis der Gedichte. Gesamtregister*, KSA 15, S. 84f.

te Meinung sich nicht verändert hat), heute ein ungeheurer Brief Lipiners, ganz gegen Sie gerichtet. Es lebe der Rééalismus und mein guter Freund!«⁵⁶

Später bekannte Erwin Rohde, nachdem er *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* gelesen hatte, in einem Brief vom 1. September 1886 an Franz Overbeck: »Ich bin nicht mehr imstande, diese ewigen Metamorphosen ernst zu nehmen.«⁵⁷ Dabei hatte Nietzsche in den Jahren zwischen *Menschliches, Allzumenschliches* und *Jenseits von Gut und Böse* immer wieder versucht, Rohde auf seine intellektuellen Verwandlungen und sein sich ständig veränderndes Selbstbild vorzubereiten und sie ihm aus der spezifischen Selbstbezüglichkeit und Ich-Bezogenheit seines Schreibens zu erklären, wie beispielsweise im Vorfeld der Veröffentlichung der *Fröhlichen Wissenschaft*:

Mein lieber alter Freund, es hilft nichts, ich muß Dich heute auf ein neues Buch von mir vorbereiten; höchstens noch 4 Wochen hast Du davor Ruhe! [...] es ist mir zu schwer zu leben, wenn ich es nicht im großen Stile thue, im Vertrauen, mein alter Kamerad! Ohne ein Ziel, welches ich nicht für unaussprechlich wichtig hielte, würde ich mich nicht oben im Lichte und über den schwarzen Fluthen gehalten haben! Dies ist eigentlich meine einzige Entschuldigung für diese Art von Litteratur, wie ich sie seit 1876 mache: es ist mein Recept und meine selbstgebraute Arznei gegen den Lebens-Überdruß. [...] Und wenn ich heute über dem Allen stehe, [...] so soll mir niemand darüber böse sein dürfen, wenn ich gut von meiner Arznei denke. Mihi ipsi scripsi – dabei bleibt es; [...]. Ich war in allen Punkten mein Arzt; und als einer, der nichts Getrenntes hat, habe ich Seele Geist und Leib auf Ein Mal und mit denselben Mitteln behandeln müssen. [...] Namentlich dieses letzte Buch, welches den Titel führt »die fröhliche Wissenschaft« wird Viele vor mir zurückschrecken, auch Dich vielleicht, lieber alter Freund Rohde! Es ist ein Bild von mir darin; und ich weiß bestimmt, daß es nicht das Bild ist, welches Du von mir im Herzen trägst.⁵⁸

2. – Nicht alle Freunde Nietzsches reagierten allerdings wie Rohde in so ablehnender Art und Weise auf die ständigen Verwandlungen und neuen Selbsterfindungen Nietzsches, obwohl auch sie einen fortschreitenden Entzug von Wiedererkennung- und Identifizierungsmöglichkeiten nicht leugnen konnten. In Wirklichkeit ist es so, daß einige wie beispielsweise Heinrich von Köselitz Nietzsches »ewige Metamorphosen«, die Pluralisierung und Dividualisierung seines Selbst, die sich im Laufe der Jahre immer weiter radikalisierten, bewunderten und feierten. Manchen von

56 Brief an Rée, 10. August 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 345.

57 Andreas Patzer (Hg.): *Franz Overbeck – Erwin Rohde. Briefwechsel*, Berlin/New York 1990, S. 108.

58 Brief an Erwin Rohde, Mitte Juli 1882, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 226f.

ihnen erschien daher zunächst auch Nietzsches geistiger Zusammenbruch als eine weitere dieser inszenierten Metamorphosen. Sie konnten nur schwerlich akzeptieren, daß Nietzsche tatsächlich (geistig oder psychisch) krank und nicht mehr kommunikationsfähig war. Und in der Tat hatte Nietzsche ja in der *Morgenröthe* die Verwandlung – die ›Krisis und Häutung‹ – und das »Sich häuten« zu einem lebensphilosophischen und intellektuellen Prinzip (für sich) erhoben: »Die Schlange, welche sich nicht häuten kann, geht zu Grunde. Ebenso die Geister, welche man verhindert, ihre Meinungen zu wechseln; sie hören auf, Geist zu sein.«⁵⁹

Nietzsche hatte bereits im Vorfeld der Veröffentlichung, im Frühjahr 1878, damit gerechnet, daß die Publikation von *Menschliches, Allzumenschliches* auch und gerade bei Freunden wie Erwin Rohde, Lipiner oder Cosima Wagner zu Irritationen führen würde. Deshalb bemühte er sich darum, seine Autorschaft zu verbergen und die Schrift unter einem Pseudonym zu publizieren. Er wollte quasi maskiert an die Öffentlichkeit treten und schreibt dazu:

Es mußte ein Pseudonym gewählt werden, einmal weil ich die Wirkung meiner früheren Schriften nicht stören möchte, sodann weil die öffentliche und private Beschmutzung der Würde meiner Person damit verhindert werden soll (weil meine Gesundheit dergleichen nicht mehr aushält), endlich und namentlich, weil ich eine sachliche Diskussion möglich machen wollte, an der auch meine so intelligenten Freunde aller Art theilnehmen können, ohne daß ein Zartgefühl ihnen wie bisher im Wege stand. Niemand will gegen meinen Namen schreiben und reden. [...] Obschon ich wie gesagt niemanden kenne, der jetzt noch mein Gesinnungsgenosse ist, hab ich doch die Einbildung, nicht als Individuum, sondern als Kollektivum gedacht zu haben – das sonderbarste Gefühl von Einsamkeit und Vielsamkeit.⁶⁰

59 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 330.

60 Brief an Cosima und Richard Wagner, Anfang 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 298f. – Martin Heidegger hat in seiner *Parmenides*-Vorlesung eine bemerkenswerte Reflexion über das Phänomen des Pseudonyms entwickelt, die Nietzsches Intention indirekt erhellt: »Ein Pseudonym ist jedoch kein ›falscher Name‹, denn er kommt dem, der ihn trägt, richtigerweise zu. Unter ›falschem Namen‹ heißt dagegen ein Hochstapler. [...] Der Name des Hochstaplers soll zwar verdecken, er soll aber zugleich seinen Träger in einer ›Großartigkeit‹ erscheinen lassen und sein ›Auftreten‹ unter dem entsprechenden Titel unterbringen. Freilich, was der verdeckende Name zugleich erscheinen läßt, die ›Großartigkeit‹, ist hier nur ›Schein‹. Im Unterschied zum Hochstapler-Namen zeigt dagegen das echte Pseudonym etwas von dem, was sein Träger ›in Wahrheit‹ ist. Auch das ›Pseudonym‹ verdeckt, so zwar, daß es zugleich hintergründig das verborgene Wesen des Verfassers und seine schriftstellerische Aufgabe anzeigt. [...] Durch ein Pseudonym sagt der Verfasser sogar mehr von sich, als wenn er seinen ›richtigen‹ Namen gebraucht.« Martin Heidegger: *Parmenides* (1942/43), hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt a. M. 1982, S. 52f.

Schließlich scheiterte das Vorhaben, *Menschliches*, *Allzumenschliches* unter einem Pseudonym zu veröffentlichen, jedoch am Widerstand des Verlegers. Nietzsche war sich völlig darüber im Klaren, welche Verunsicherungen er auslösen und welchen Angriffen er sich mit der Publikation seiner Schrift durch den unübersehbaren Bruch mit Wagners und Schopenhauers Gedankenwelt aussetzen würde.⁶¹ Wichtig ist außerdem, daß Nietzsche bereits zum Zeitpunkt der Abfassung von *Menschliches*, *Allzumenschliches* den Eindruck hatte, die Rolle eines transpersonalen Sprechers zu übernehmen, nicht mehr als Individuum, sondern in Form eines Kollektivs zu reden und zu schreiben.⁶² In *Menschliches*, *Allzumenschliches* nimmt Nietzsche mit dem Gedanken, daß der »Mensch nicht als Individuum, sondern als dividuum«⁶³, also als eine geteilte und teilbare, vielfache Größe zu behandeln sei, seine Subjekthypothesen, die er später theoretisch genauer entwickeln und literarisch in Szene setzen wird, bereits vorweg. *Menschliches*, *Allzumenschliches* ist daher als die Keimzelle seines dividualistischen Subjektverständnisses anzusehen, in dem »das Subjekt als Vielheit«⁶⁴ verstanden wird. Diesem dividualistischen Subjektverständnis entspricht zudem in besonderem Maße die aphoristische Form, da Nietzsche mit ihr unterschiedliche – und zum Teil sich auch widersprechende – Perspektiven und Positionen einnehmen kann, die unmittelbar aufeinander folgen können und die sich in ihrer konstruktiven, kritischen und destruktiven Tendenz gegenseitig beleuchten, relativieren und interpretieren. Außerdem bietet die aphoristische Aus-

61 Im Rückblick, im Jahr 1886, schreibt Nietzsche, die Notwendigkeit seiner geistigen Emanzipation rechtfertigend: »– Es war in der That damals die höchste Zeit, Abschied zu nehmen: alsbald schon bekam ich den Beweis dafür. Richard Wagner, scheinbar der Siegreichste, in Wahrheit ein morsch gewordener, verzweifelnder Romantiker, sank plötzlich, hilflos und zerbrochen, vor dem christlichen Kreuze nieder... Hat denn kein Deutscher für dieses schauerliche Schauspiel damals Augen im Kopfe, Mitgefühl in seinem Gewissen gehabt? War ich der Einzige, der an ihm – litt? Genug, mir selbst gab dies unerwartete Ereigniss wie ein Blitz Klarheit über den Ort den ich verlassen hatte [...].« F. Nietzsche: *Menschliches*, *Allzumenschliches*, KSA 2, S. 372.

62 In *Menschliches*, *Allzumenschliches* greift Nietzsche die Vorstellung über das Überindividuelle des Schreibens sowie die Frage nach dem Pseudonym, beziehungsweise den Wunsch, die Autorschaft zu verheimlichen, in einem Aphorismus auf: »Der Name auf dem Titelblatt. – Dass der Name des Autors auf dem Buche steht, ist zwar jetzt Sitte und fast Pflicht; doch ist es eine Hauptursache davon, dass Bücher so wenig wirken. Sind sie nämlich gut, so sind sie mehr werth als die Personen, als deren Quintessenzen; sobald aber der Autor sich durch den Titel zu erkennen giebt, wird die Quintessenz wieder von Seiten des Lesers mit dem Persönlichen, ja Persönlichsten, diluirt, und somit der Zweck des Buches vereitelt. Es ist der Ehrgeiz des Intellects, nicht mehr individuell zu erscheinen.« Ebd., S. 443.

63 Ebd., S. 76.

64 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 650.

drucksweise die Möglichkeit, zwischen Maximen, Reflexionen, Fragmenten und philosophischer Abhandlung *en miniature* ständig zu wechseln sowie unterschiedliche Denk-Stile zu erproben und in Szene zu setzen, die dem individualistischen Subjekt- und Autorschaftsverständnis Ausdruck verleihen, wobei Nietzsche im späteren zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* auch ganz explizit unterschiedliche Figuren wie den »Wanderer und seinen Schatten« dialogisierend seinem Leser präsentiert. Die aphoristische Form scheint, wenn man das so sagen kann, Nietzsches philosophischem Temperament besonders adäquat zu sein, seiner Tendenz, Probleme ständig neu zu sehen und unter anderen Gesichtspunkten zu betrachten, besonders gut zu entsprechen.

3. – Nietzsche hat übrigens auf Rohdes Anfrage, wie man denn ›so seine Seele ausziehen und eine andere dafür nehmen‹ könne, geantwortet und dementiert, daß die Konzeption von *Menschliches, Allzumenschliches* kein Ausdruck seiner Seele sei: »Beiläufig suche nur immer mich in meinem Buche und nicht Freund Rée«, schreibt Nietzsche an Rohde: »Ich bin stolz darauf, dessen herrliche Eigenschaften und Ziele entdeckt zu haben, aber auf die Conception meiner ›Philosophie in nuce‹ hat er nicht den allergeringsten Einfluss gehabt: diese war fertig und zu einem guten Teile dem Papier anvertraut als ich im Herbste 1876 seine nähere Bekanntschaft machte.«⁶⁵

Nietzsches Brief läßt sich dahingehend interpretieren, daß er die Bedeutung Rées für *Menschliches, Allzumenschliches* Rohde gegenüber herunterspielt, vielleicht, um seine Freundschaft zu Rohde nicht zu belasten oder um ihm deutlich zu machen, daß sein Bezug zu Rée einem strategischen Kalkül gehorcht. Auf Rohdes Irritation angesichts der tiefgreifenden thematischen und formalen Wandlung, die er in *Menschliches, Allzumenschliches* vollzogen hat, geht Nietzsche aber nicht direkt ein, im Gegenteil. Dadurch wirft Nietzsches Antwort an Rohde auch hier die Frage danach auf, wie er mit Eigennamen und wie er mit seinem Stichwortgeber und Vorläufer Rée umgeht. Dies wird besonders deutlich, wenn man Nietzsches Antwort an Rohde mit seinen Äußerungen in *Menschliches, Allzumenschliches* vergleicht und konfrontiert. Im Aphorismus 37 »Trotzdem« dieser Schrift wird, wie Nietzsche dies auch früher in bezug auf Wagner und Schopenhauer getan hatte, in anonymisierter Weise auf Rée verwiesen. Er bezeichnet ihn als einen der »kühnsten und kältesten Denker«. ⁶⁶ Nietzsche weist in diesem Aphorismus darauf hin, daß das Nachdenken über *Menschliches, Allzumenschliches* sowie die historische, ideologiekritische und psychologische Färbung dieses Denkens sich entsprechenden Problemformulierun-

65 Brief an Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 332f.

66 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 61.

gen und Buchtiteln von Rée verdankten. Nietzsche wählt sich – oder schafft sich – ausdrücklich in *Menschliches, Allzumenschliches* in Paul Rée einen anonymen philosophisch-literarischen Vorläufer. Gleichzeitig dementiert er dies allerdings in seiner privaten Korrespondenz, wie an seiner Antwort auf Erwin Rohde zu sehen ist. Tatsächlich stammt die erste inhaltliche und thematische Grundkonzeption des Projekts aus dem Jahre 1875,⁶⁷ also vor seiner näheren Bekanntschaft mit Rée, dennoch inszeniert er innerhalb der Schrift die Bekanntschaft mit Paul Rée und die Lektüre von dessen Büchern als den zentralen intellektuellen Ausgangspunkt. Es ist offenbar so, daß Nietzsche bereits hier Rée so benutzt, wie er nach seinen späteren Angaben die Namen Schopenhauer und Wagner als Selbstprojektionen in den *Unzeitgemäßen Betrachtungen* verwendet hatte. Und tatsächlich schreibt Nietzsche später in *Ecce homo*, daß er, »mit der bei mir instinktiven Arglist, auch hier wieder das Wörtchen ich umgieng, und dies Mal nicht Schopenhauer oder Wagner, sondern einen meiner Freunde, den ausgezeichneten Dr. Paul Rée, mit einer welthistorischen Glorie überstrahlte – zum Glück ein viel zu feines Thier, als dass...«.⁶⁸ An dieser Stelle bricht der Satz bedeutungsvoll ab. Dennoch dürfte die Intention deutlich sein: Im Gegensatz zu Wagner und anderen hat Rée die Namensvertauschung erkannt sowie Nietzsches Schreibstrategie durchschaut und begrüßt.

Nietzsche inszeniert also an dieser Stelle Paul Rée als einen wohlwollenden Bundesgenossen, als einen Freund, der über seine Aneignung erhaben ist, der sich darüber bewußt ist, daß Nietzsche ihn aus strategischen Gründen als seinen Vorläufer ›erschafft‹, um den Bruch mit der Welt Wagners und Schopenhauers deutlich zu markieren. Überdies ist die Verwendung des Wortes »instinktiv« an der gerade zitierten *Ecce homo*-Stelle besonders aufschlußreich, da das semantische Feld des Instinkts für Nietzsche mit einer ästhetisch-moralischen Haltung verknüpft ist. »Das Genie«, schreibt Nietzsche, »sitzt im Instinkt; die Güte ebenfalls. Man handelt nur vollkommen, sofern man instinktiv handelt.«⁶⁹ Nietzsches ›instinktive Arglist‹ legitimiert also die ›gütige‹ und ›vollkommene‹ Handlung, das Wort ›ich‹ in *Menschliches, Allzumenschliches* zu umgehen, ihm gewissermaßen auszuweichen, und sich stattdessen hinter dem Namen Paul Rée zu verbergen. Insofern ist auch *Menschliches, Allzumenschliches* ein Ausdruck seiner Seele und nicht Rées.

67 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 308-359.

68 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 328.

69 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 421. – An anderer Stelle wird deutlich, daß der Instinkt für Nietzsche im Bereich des Außermoralischen angesiedelt ist, der aber bei genauerer Betrachtung zum eigentlichen Ort des Moralischen wird: »Jeder Fehler in jedem Sinne ist die Folge von Instinkt-Erartung, von Disgregation des Willens: man definiert beinahe damit das Schlechte. Alles Gute ist Instinkt – und, folglich, leicht, nothwendig, frei.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 90.

Mit einer zynischen Invektive, die wohl eindeutig gegen Erwin Rohde gerichtet ist, merkt Nietzsche an der gleichen bereits zitierten Stelle in *Ecce homo* an, daß er »die Hoffnungslosen« unter seinen Lesern, »zum Beispiel den typischen deutschen Professor immer daran erkannt habe, dass sie, auf diese Stelle hin, das ganze Buch als höheren Rééalismus verstehen zu müssen glaubten...«,⁷⁰ und er führt weiter aus:

In Wahrheit enthielt es den Widerspruch gegen fünf, sechs Sätze meines Freundes: man möge darüber die Vorrede zur Genealogie der Moral nachlesen. – Die Stelle lautet: welches ist doch der Hauptsatz, zu dem einer der kühnsten und kältesten Denker, der Verfasser des Buchs über den Ursprung der moralischen Empfindungen (lisez: Nietzsche, der erste Immoralist) vermöge seiner ein- und durchschneidenden Analysen des menschliche Handelns gelangt ist? Der moralische Mensch steht der intelligiblen Welt nicht näher als der physische – denn es gibt keine intelligente Welt...⁷¹

Nietzsche erweitert und verändert hier seine aus dem Aphorismus 37 »Trotzdem« von *Menschliches, Allzumenschliches* stammende und auf Rée, den tatsächlichen »Verfasser des Buchs über den Ursprung der moralischen Empfindungen«, bezogene Formulierung mit der in Klammern gesetzten Formel »lisez: Nietzsche« – eine Formel, die Nietzsche mehrfach bezüglich der Namen Wagner und Schopenhauer in *Ecce homo* und in Texten, die im Umkreis von *Ecce homo* stehen, verwenden wird.⁷² Es handelt sich dabei also um eine vollkommene Verkehrung der Tatsachen durch Nietzsche in *Ecce homo*: Nicht Paul Rée ist somit laut Nietzsche der geheime Autor von *Menschliches, Allzumenschliches*, wie dies Rohde und andere vorwurfsvoll suggerierten, sondern er, Nietzsche, sei der eigentliche Autor von Rées Buch. Er sei somit auch der »wahre« philosophische Vorläufer Rées, und *Menschliches, Allzumenschliches* sei somit auch nicht als »höherer Rééalismus« anzusehen, sondern Rées Studie entpuppt sich, wenn man Nietzsche folgt, bei genauerer Betrachtung als ein »nietzscheanisches Buch«. – Nietzsche ähnelt in diesem Punkt übrigens

70 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 328.

71 Ebd. – Über seine Differenzen zu Rée notierte Nietzsche: »Meine Differenzen mit Rée: Grundgegensatz Gebundenheit an ein Herkommen und Lösung davon – nicht »Egoistisch« und »Unegoistisch« [...]. Es fehlt ihm der historische Blick für die außerordentliche Verschiedenheit in den Werthtafeln des Guten. [...] Rée meint, der Nutzen sei etwas Geringeres: seine ganze Betrachtungsart steht unter dem moralischem Vorurtheil. [...] Ihn interessirt nur die Entstehung der Urtheile »gut« und »böse« – aber die bestimmte Beschaffenheit dieser Handlungen, ihre wirkliche Nützlichkeit (im Verhältniß zu der vermeinten) interessirt mich.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 503-505.

72 Vgl. dazu den Abschnitt »»Lisez: Nietzsche« und der Typus des Odysseus« in dieser Studie.

auch einer seiner wichtigsten philosophischen Begriffspersonen, *Zarathustra*, der von sich sagt: »Mein eigener Vorläufer bin ich.«⁷³ – Nietzsche hatte ja auch in dem bereits zitierten Brief an Rohde geschrieben, daß »Rée mit liebevoller Übertreibung mir in sein Buch [...] schrieb: ›dem Vater dieser Schrift dankbarst deren Mutter‹.«⁷⁴

Sarah Kofman kommentiert diese Nietzschesche Vorgehensweise als komödi-antisch-satirische, dionysisch-satyrhafte Geste: »La lecture de Nietzsche tend plutôt, du moins dans cette page, à mettre le jeu de masques au compte d'une malice satyrique dionysienne ou encore de la malice d'un enfant pervers qui se complait, dissimulé sous le nom d'un autre, à assister à la scène philosophique.«⁷⁵ Man muß sich aber dennoch deutlich vor Augen führen, daß Nietzsche die Kritik und Vorwürfe, die sich an *Menschliches Allzumenschliches* und Rée entfacht haben, auf ironische Weise und inhaltlich in ihr Gegenteil in *Ecce homo* verkehrt: Indem Nietzsche auf Rée sein eigenes Ich projiziert, usurpiert er dessen Autorschaft und eignet sie sich an. Nietzsche macht Rée zu einen »Satelliten« seines eigenen egozentrierten »Systems«.⁷⁶ Rée erscheint somit wie ein Planet in einem Sonnensystem, der auf seinen Fixstern (Nietzsche) bezogen ist. Zugleich greift Nietzsche damit einen transpersonalen Aspekt auf, den er in der künstlerischen, und besonders in der schriftstellerischen, Arbeit immer hervorheben wird. Es handelt sich um die Vorstellung vom »Kollektivegeist« und seine Verbindung zur »Freundschaft«, die er folgendermaßen ausführt: »Ein guter Schriftsteller hat nicht nur seinen Geist, sondern auch noch den Geist seiner Freunde.«⁷⁷ Insofern spricht aus Nietzsche auch Rée, und umgekehrt: Aus Paul Rée spricht auch Nietzsche, sie spiegeln sich gegenseitig, denn, wie Nietzsche später in *Also sprach Zarathustra* schreiben wird: »Was ist doch sonst das Gesicht deines Freundes? Es ist dein eigenes Gesicht, auf einem rauhen und unvollkommenen Spiegel.«⁷⁸ In diesem Sinne betonte Nietzsche Rohde

73 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 217.

74 Brief an Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 333.

75 S. Kofman: *Explosion II.*, S. 213. – Auch Matthew H. Meyer betont den komödi-antisch-satirischen Gestus und sieht darin ein Hauptmerkmal von *Ecce homo*. Vgl. Matthew H. Meyer: »*Ecce homo* und die Alte Komödie« in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 193-200.

76 Vgl. dazu den Aphorismus 118: »Was ist denn der Nächste! [...] Wir legen ihm die Empfindungen bei, die seine Handlungen in uns hervorrufen, und geben ihm so eine falsche umgekehrte Positivität. Wir bilden ihn nach unserer Kenntnis von uns, zu einem Satelliten unseres eigenen Systems«. F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 111.

77 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 162.

78 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 72. – Es spricht viel für die Annahme, daß Nietzsches Überlegungen zum Phänomenbereich Freundschaft Resultat seiner Beschäftigung und Auseinandersetzung mit Emerson, Montaigne und La Bru-

gegenüber auch seine enge freundschaftliche Verbindung zu Rée: »Wir fanden einander auf gleicher Stufe vor: der Genuss unserer Gespräche war grenzenlos, der Vortheil gewiss sehr gross, auf beiden Seiten.«⁷⁹

4. – Freunde sind für Nietzsche aber auch stets imaginäre Wesen und Selbstprojektion. Sie sind »tapfere Gesellen und Gespenster, mit denen man schwätzt und lacht, wenn man Lust hat zu schwätzen und zu lachen, und die man zum Teufel schickt, wenn sie langweilig werden«⁸⁰ und von den sogenannten »realen Freunden« zu unterscheiden. Denn wie er in *Ecce homo* schreibt: »Ich sage es jedem meiner Freunde ins Gesicht, dass er es nie der Mühe für werth hielt, irgendeine meiner Schriften zu studieren; ich errathe an den kleinsten Zeichen, dass sie nicht einmal wissen, was drin steht.«⁸¹ Und so bricht Nietzsche ja auch 1883 mit dem »realen Freund« Paul Rée. An Heinrich von Köselitz schreibt er: »Mit Rée habe ich »abgeschlossen«: d.h. ich habe mir die Widmung seines Hauptwerkes – verboten. – Ich will mit Niemandem mehr verwechselt werden.«⁸²

Im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches* reagiert Nietzsche auch auf die verständnislosen, feindseligen Reaktionen seiner Freunde sowie Bekannten und verwandelt sie in einem Aphorismus in »Gespenster«: »Wenn wir uns stark verwandeln, dann werden unsere Freunde, die nicht verwandelten, zu Gespenstern

yère sind. Einen wichtigen Beitrag zur Aufarbeitung der Bedeutung des Themas Freundschaft hat Vivetta Vivarelli geliefert, indem sie das Kapitel »Vom Freunde« im ersten Teil des *Zarathustra* mit dem Essay über die Freundschaft des Transzendentalisten Ralph Waldo Emerson verglich. Vgl. Vivetta Vivarelli: »Nietzsche und Emerson. Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft«, in: N-St. 16 (1987), S. 227-263. – Zur Bedeutung Emersons für Nietzsche vgl. Vivetta Vivarelli: Art. »Emerson, Ralph Waldo«, in: Chr. Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, S. 84 und die Studien von Eduard Baumgarten: *Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches*, Heidelberg 1957, Stanley Hubbard: *Nietzsche und Emerson*, Basel 1958, George J. Stack: *Nietzsche and Emerson. An Ellective Affinity*, Athen 1992. – Darüber hinaus ist zu betonen, daß Nietzsche Emerson zeit seines Lebens schätzte, denn Emerson habe »jene gütige und geistreiche Heiterkeit, welchen allen Ernst entmuthigt«. F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 120. – Auch Jacques Derrida geht in seinem Buch *Politik der Freundschaft*, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1994), auf die Freundschaftsthematik bei Nietzsche ein. – Vgl. zur Freundschaftsthematik bei Nietzsche auch das Kapitel »Schattenbilder oder die Kunst der Freundschaft« in Rüdiger Görner: *Nietzsches Kunst. Annäherungen an einen Denkartisten*, Frankfurt a.M./Leipzig 2000, S. 196-208.

79 Brief an Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 333.

80 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 15.

81 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 362f.

82 Brief an Heinrich von Köselitz vom 17. April 1883, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 360.

unserer eigenen Vergangenheit: ihre Stimme tönt schattenhaft-schauerlich zu uns heran – als ob wir uns selber hörten, aber jünger, härter, ungereifter.«⁸³ Darüber hinaus ist es für Nietzsche nicht ausgeschlossen, daß man selbst zu einer Projektion seiner Freunde wird, wie er im Aphorismus 40 aus *Jenseits von Gut und Böse* verdeutlicht. Wer sich dessen bewußt ist, »will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herum wandelt; und gesetzt, er will es nicht, so werden ihm eines Tages die Augen darüber aufgehen, dass es trotzdem dort eine Maske von ihm giebt, – und dass es gut so ist.«⁸⁴

Ein weiteres Detail ist bemerkenswert an der Stelle, an der Nietzsche über den ›Rééalismus‹ in *Ecce homo* spricht: Die Ausdrücke Realismus und ›Rééalismus‹ sind nämlich homophon. Indem Nietzsche also den Namen seines Freundes Réé graphisch in das Wort Realismus einschreibt und dadurch ein Wortspiel schafft,⁸⁵ werden der Begriff des *Realismus* und der philosophische *Begriffs-Realismus*, dessen traditionelle Auffassung er bereits in der *Fröhlichen Wissenschaft* angegriffen hatte,⁸⁶ ausgehöhlt und subversiv unterlaufen: Für Nietzsche repräsentieren weder Begriffe noch Wörter reale Gegenstände, sondern sind selbst Projektionen.

Darüber hinaus scheint es ihm gar nicht um eine realistische Darstellung der Tatsachen zu gehen. Stattdessen ordnet er die Tatsachen seinen eigenen Interessen –

83 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 487.

84 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 58.

85 Nietzsche benutzt sehr oft Wortspiele, in denen Namen eine Rolle spielen. Darüber hinaus versucht er in *Ecce homo*, auch und gerade durch Wortspiele, die er mit Namen treibt, die idealistische Grundtendenz der deutschen Philosophie zu entlarven. So schreibt er: »Die Deutschen sind in die Geschichte der Erkenntnis mit lauter zweideutigen Namen eingeschrieben, sie haben immer nur unbewußte Falschmünzer hervorgebracht (– Fichte, Schelling, Schopenhauer, Hegel, Schleiermacher gebührt dies Wort so gut wie Kant und Leibniz, es sind Alles bloße Schleiermacher –).« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 361. – Nietzsche nimmt Namen also zum Teil wörtlich und betont deren semantischen Eigensinn. Zum einen erzielt Nietzsche damit einen witzigen Effekt. Zum anderen versucht er so, eine kurze und abgekürzte sprachliche Form als Instrument seiner Kritik zu entwickeln.

86 Vgl. dazu den Aphorismus 57 »An die Realisten«, in dem es unter anderem heißt: »Ihr nüchternen Menschen, die ihr euch gegen Leidenschaft und Phantasterei gewappnet fühlt [...], ihr nennt euch Realisten und deutet an, so wie euch die Welt erscheine, so sei sie wirklich beschaffen: vor euch allein stehe die Wirklichkeit entschleiert, und ihr selber wäret vielleicht der beste Theil davon, – oh ihr geliebten Bilder von Sais! [...] Da jener Berg! Da jene Wolke! Was ist denn daran ›wirklich? Zieht einmal das Phantasma und die ganze menschliche Zuthat davon ab, ihr Nüchternen! [...] Es giebt für uns keine ›Wirklichkeit‹ – und auch für euch nicht«. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 421f. – Vgl. zu Nietzsches literarisch-philosophischer Kritik am Realismus das Kapitel »Nietzsches Auflösung des ›Wirklichkeits‹-Begriffs« in Karl Heinz Bohrer: *Die Kritik der Romantik*, Frankfurt a. M. 1989, S. 84-94.

in diesem Fall seinen Autorschaftsinteressen – unter, um Kritiker wie Rohde abzuwehren und zugleich ein Werk zu schaffen, das auf sein eigenes Ich hin konzipiert ist. Zum einen usurpiert er in *Ecce homo* also Rées Autorschaft, indem er so etwas wie eine *projektive Identifikation* vornimmt, zum anderen bricht er offen mit den Konventionen des autobiographischen Schreibens, die ja nicht zuletzt auf Wahrhaftigkeit und Realismus gründen. Es geht Nietzsche also weniger darum, ob seine Aussagen der Realität entsprechen, sondern darum, ob sie in Einklang mit seinem eigenen Selbstverständnis stehen. Das Nietzsche hier leitende Kriterium ist nicht Wahrheit oder Falschheit, sondern *Ich-Gerechtigkeit*. Überdies kommuniziert Nietzsche im Sinne Gilles Deleuzes an der zitierten Stelle mit seinem eigenen Außen, denn Rée ist Teil seines eigenen egozentrierten und selbstbezüglichen schriftstellerischen Selbstbildnisses geworden, ja, vielleicht ist Rée sogar ein Teil seiner vielfachen Seele geworden.

Bereits an diesem Detail kann man sehen, daß Nietzsche in *Ecce homo* keinem Aufrichtigkeitsprogramm, wie es etwa Rousseau in seinen *Confessions* verfolgt, verpflichtet ist. Andererseits könnte sich Nietzsches *Ich-Gerechtigkeit*, wenn man seine Subjekt- und Seelen-Hypothesen, die im weiteren Verlauf der Studie noch näher erläutert werden, berücksichtigt, als eine Form von Redlichkeit darstellen, die gewissermaßen von einer höhergradigen Aufrichtigkeit getragen wird, die jedoch realistische Mimesiserwartungen hinter sich läßt.⁸⁷ Denn nimmt man Nietzsches Rede über die biographische Bedeutung von *Menschliches*, *Allzumenschliches* ernst, dann erweist sich Nietzsches Umgang mit Rée, mit dem sogenannten ›Rééalismus‹ und sein Bruch mit Wagner, Schopenhauer sowie der Philologie als der

87 So betont beispielsweise Jean-Luc Nancy auch: »Mit dem Wahnsinn konfrontiert sich, indem es ihn spielt, *Ecce homo* (das man wohl das Buch der Redlichkeit *par excellence* nennen kann) [...]. Denn womit sich dieses Buch konfrontiert, ist im Grunde die Unmöglichkeit, den Akt der *Selbstbesinnung* [...] der Menschheit, dem menschlichen Denken zuzumuten, ohne ihm dabei jeden Halt, jede Stütze, jeden Grund und jedes Selbst für eine solche ›Selbstbesinnung‹ zu entziehen – und ihm stattdessen nur das ›Selbst‹ von Nietzsche selber anzubieten, was [...] so viel heißt wie gar nichts, einen *Hanswurst* und auf diese Weise, genau auf diese und keine andere Weise, den ersten ›redlichen Menschen‹, den ersten ›anständigen‹ Menschen, der doch immerhin über eine gewisse Redlichkeit verfügen muß. Genauer: jene Redlichkeit, die in *Ecce homo* gipfelt, vollzieht sich durch die Exhibition: die Ausstellung und Demaskierung eines Subjekts – und also durch die Exhibition eines Schauspielers, ohne dabei eine gewisse Schauspielerei auszuschließen –: [...] denn die wertende Wahrheit bringt hier die Subjektivität des Subjekts, auf die sie gleichwohl verweist, buchstäblich zur Explosion«. Jean-Luc Nancy: »›Unsere Redlichkeit!‹ (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche)«, in: W. Hamacher: *Nietzsche aus Frankreich*, S. 225-248, hier S. 233f.

notwendige Umweg zur ›Selbst-Wieder-herstellung‹, als der notwendige Weg zu seinen (Selbst-)›Ueberwindungen‹⁸⁸. Sarah Kofman betont daher zu Recht:

La relecture d'*Humain trop humain*, écrit à l'époque où Nietzsche rompt avec la philologie, se fait donc encore au moyen de la philologie mais d'une philologie entendue au sens nouveau du terme, probe et rigoureuse: relire, c'est réécrire le texte en se livrant à un travail de transcription, et de correction rectificatives, et déchiffrer, c'est aussi démasquer. Alors que Nietzsche pour parvenir à devenir lui-même a été contraint de s'emparer de plusieurs masques qui ont joué le rôle d'autant d'étapes obligées, le temps de l'après-coup accomplit toujours le même geste renversant: il souligne que Nietzsche, tel un enfant pervers et malicieux, »se« dissimule derrière des masques, transformés en accessoires satyriques et théâtraux – et non pas qu'il »se« constitue »lui-même« comme tel à travers ses masques; car dans ce cas, ils ne pourraient plus être réduits à de purs moyens langagiers, rhétoriques, tout entiers à son service.⁸⁹

Das Besondere an Nietzsches maskierend-enthüllenden Vorgehen ist aber, daß er seine Vorgehensweise, hier in *Ecce homo*, spezifiziert und expliziert, und zwar, indem er seinen Umgang mit Wagner, Schopenhauer und Rée mit der Rolle von Sokrates in Platons Dialogen vergleicht: »Dergestalt hat sich Plato des Socrates bedient, als einer Semiotik für Plato.«⁹⁰ Dieser Satz nun drückt einen wesentlichen Aspekt des Nietzscheschen Autorschaftsverständnisses aus und stellt ein wichtiges Element seiner Poetologie des Selbst dar: Wagner, Schopenhauer, Rée sind also gewissermaßen Zeichen (man könnte auch sagen: Projektionen) seiner selbst,⁹¹ wobei der

88 So Nietzsche in der Vorrede zum zweiten Teil. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 369.

89 S. Kofman: *Explosion II.*, S. 216.

90 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 320.

91 So versteht auch Roland Barthes diese Stelle. In seiner Vorlesung *Die Vorbereitung des Romans* aus den Jahren 1978/79 schreibt er: »Obgleich paradox, verstehe ich, im Prinzip ›Semiologie‹, den Begriff ›Semiotik‹ in einem ganz regelwidrigen, eigentlich Nietzscheschen Sinne. Ich beziehe mich auf eine Stelle in *Ecce homo*, wo Nietzsche über sein Verhältnis zu Schopenhauer und Wagner sagt, er habe die beiden als Zeichen seiner selbst eingesetzt [...]. Gott weiß, ob Nietzsche Wagner und Schopenhauer nicht ›imitiert‹ hat! Und trotzdem besteht ein Verhältnis: Der Autor, der zählt (um nicht zu sagen: geliebt wird), ist für mich, der ich schreiben will, präsent als ein *Zeichen* meiner selbst – und ein Zeichen ist bekanntlich keine Analogie, sondern nur das Element eines *homologen* Systems, bei dem – nach der Formulierung von Lévi-Strauss – das, was sich ähnelt, Verhältnisse von Differenzen.« R. Barthes: *Die Vorbereitung des Romans*, S. 217f. – Während beispielsweise Aldo Lanfraconi in seiner Studie von einer »Semiotik des Selbst« spricht, weist Martin Stingelin in diesem Zusammenhang auf eine »Semiotik der Autorschaft« bei Nietz-

Ausdruck Semiotik sowie das Verhältnis von Zeichen und Projektion bei Nietzsche noch genauer analysiert werden muß. Das heißt, vier Aspekte müssen im Folgenden genauer geklärt werden, um die volle Tragweite dieses Satzes zu erkennen: Erstens, was bedeutet der Ausdruck *Semiotik* in diesem Zusammenhang; zweitens, welche implizite Auseinandersetzung mit dem auf die entsprechenden Personen, Autoren und Werke angewendeten Semiotikbegriff läßt sich extrapolieren; drittens, welche ambivalente Auszeichnung der entsprechenden Personen oder Autoren läßt sich dadurch erkennen und viertens, was zunächst ins Blickfeld rücken soll, warum rekurriert Nietzsche auf das Vorbild Platon?

Platons Autorschaft als Vorbild

1. – Auf den ersten Blick mag es überraschen, daß Nietzsche für seine schriftstellerisch-philosophische Praxis und für den Umgang mit seinen Gewährsmännern und Vorläufern Platon als Vorbild anführt, ist Platon doch einer seiner größten philosophischen Gegner.⁹² Nietzsches philosophisches Selbstverständnis, und zwar von der *Geburt der Tragödie* an, ist geradezu von einem dezidierten Antiplatonismus geprägt. So wendet sich auch seine Moral- und Erkenntniskritik explizit gegen platonisch-idealistische Vorstellungen. »Zuletzt geht mein Misstrauen bei Plato in die Tiefe«, schreibt Nietzsche in der *Götzen-Dämmerung*, »ich finde ihn so abgeirrt von allen Grundinstinkten der Hellenen, so vermoralisirt, so präexistent-christlich – er hat bereits den Begriff ›gut‹ als obersten Begriff –, dass ich von dem ganzen Phänomen Plato eher das harte Wort ›höherer Schwindel‹ oder, wenn man's lieber hört, Idealismus – als irgend ein andres gebrauchen möchte.«⁹³

sche hin. Vgl. A. Lanfranci: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 25ff.; M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 83ff.

92 Vgl. zur Platon-Rezeption Nietzsches Dieter Bremer: »Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses«, in: N-St. 8 (1979), S. 39-103; Stanley Rosen: »Nietzsches ›Platonismus‹«, in: *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie* 12 (1987), S. 1-15.

93 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 155f. – Nietzsches Beurteilung von Platon ist vielfach sehr tendenziös, denn obwohl sicherlich der Begriff des Guten der wichtigste Begriff in Platons Philosophie darstellt, so resultiert er, wie Platon im 1. Buch des *Staates*, im Dialog zwischen Sokrates und Thrasymachos, darlegt, doch aus der »Frage, wie man leben soll« (352d), wobei das Sollen hier noch gar nicht moralisch gemeint ist, sondern (wie im Verlauf der Dialoge deutlich wird, vgl. *Staat* 505d) prudentiell, was gleichbedeutend mit der Frage ist, was es heißt, *gut* zu leben. Die Frage nach dem *guten Leben* führt Platon zu einem metaphysischen Begriff des (mo-

Gerade Platon wird für Nietzsche in seiner thesenartigen Geschichte der Metaphysik *Wie die »wahre Welt« endlich zur Fabel wurde* zu einem der Hauptverantwortlichen dafür, daß sich das Christentum, jener »Monotono-Theismus«⁹⁴, im Okzident mit einer unvergleichlichen Wirkungsmacht hat verbreiten können, das heißt mit und gegen die antike griechische Philosophie zugleich.⁹⁵ Platon sei nämlich nicht einfach von der christlichen Theologie wiederentdeckt und einer *interpretatio christiana* unterzogen worden, sondern habe selbst die ontologischen Spekulationen der Griechen theologisiert,⁹⁶ also Ontologie in Onto-Theologie verwandelt, um mit Heidegger und Derrida zu sprechen,⁹⁷ worin für Nietzsche die schwerste Verfehlung der antiken Philosophie besteht. Im Gegensatz zu Platon zieht Nietzsche es vor, nicht nach der ›wahren Welt‹ zu suchen. Im Gegenteil: Er zieht es zwischen-

ralisch) Guten. Zunächst steht aber die praktische Seite, die Erörterung des *prudentiell* und *adverbiell* Guten, im Vordergrund. Insofern ist Platon keine ›Abirung‹ innerhalb der griechischen Philosophie, im Gegenteil. Inwieweit Platon daher eine ›Abirung‹ von den ›Grundinstinkten der Hellenen‹ darstellt, ist ebenfalls mehr als fraglich. Vgl. Platon: *Der Staat*, in: ders.: *Sämtliche Dialoge*, hg. von Otto Apelt, Hamburg 1993, Bd. 5, vor allem S. 1-268. – Zum Verhältnis von prudentiell und moralisch Gutem bei Platon vgl. Ursula Wolf: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996.

94 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 75. – Vgl. auch folgende Aussage: »Ohne Platonismus und Aristotelismus keine christliche Philosophie.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, S. 79.

95 Nietzsches kurze Geschichte der Metaphysik beginnt mit dem Absatz: »1. Die wahre Welt erreichbar für den Weisen, den Frommen, den Tugendhaften, – er lebt in ihr, e r i s t s i e . (Älteste Form der Idee, relativ klug, simpel, überzeugend. Umschreibung des Satzes ›ich, Plato, b i n die Wahrheit.‹)« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 80. – Was Nietzsche in diesem Zusammenhang jedoch unterschlägt, ist die Tatsache, daß sich die christliche Theologie, indem sie Platon rezipiert, der wie andere griechische Philosophen vor ihm (wie beispielsweise Empedokles) philosophisch-ontologische Spekulationen theologisiert hatte, gegenüber dem philosophischen Diskurs öffnet. Weite Teile der christlichen Theologie binden sich so an das Primat der Vernunft, so daß man sagen kann, daß aus der christlichen Religion ein Teil der Metaphysik wurde. Darüber hinaus stellt die christliche Entdeckung der antiken Philosophie, vor allem die Entdeckung von Platon und Aristoteles, das Ende des christlichen Glaubens als nicht-philosophischen Glauben dar. Denn ab diesem Zeitpunkt gingen die Vorstellungen von Gott und Idee, von dem Einigen und dem Einen eine theologisch-philosophische Verbindung ein. So ist es auch erklärbar, daß die rationalistisch-aufgeklärte Vernunft im Abendland die Vorstellung eines Gottes absorbieren und sich selbst zur herrschenden Kategorie ausrufen konnte.

96 Vgl. Ebd., S. 80f.

97 Vgl. dazu das Nachwort von Martin Heidegger in: *Was ist Metaphysik?*, Frankfurt a. M. 1949, S. 46-55 und Jacques Derrida: »La pharmacie de Platon«, in: *La dissémination*, Paris 1972, S. 69-178.

zeitlich sogar vor, im Schein zu leben und proklamiert: »je weiter ab vom wahrhaft Seienden, um so reicher schöner besser ist es. Das Leben im Schein als Ziel.«⁹⁸

Nietzsches Kritik an Platons Philosophie ist in allen seinen Schriften vehement und kompromißlos. Aber auch in stilistischer Hinsicht ist Platon für Nietzsche kein Vorbild:

Im Verhältnis zu Plato bin ich ein gründlicher Skeptiker und war stets ausser Stande, in die Bewunderung des A r t i s t e n Plato, die unter Gelehrten herkömmlich ist, einzustimmen. [...] Plato wirft, wie mir scheint, alle Formen des Stils durcheinander, er ist damit ein e r s t e r décadent des Stils: er hat etwas auf dem Gewissen, wie die Cyniker, die die satura Menippea erfanden. Dass der Platonische Dialog, diese entsetzlich selbstgefällige und kindliche Art Dialektik, als Reiz wirken könne, dazu muss man nie gute Franzosen gelesen haben, – Fontenelle zum Beispiel.⁹⁹

So endet schließlich Nietzsches Urteil über die stilistischen und argumentativen Qualitäten Platons mit dem lapidaren Satz: »Plato ist langweilig«.¹⁰⁰ Die von Platon gewählte Dialogform wird als kindliche Art der Dialektik, als unentwickelte Form des Philosophierens bewertet und sein Stil als heterogen-ungeordneter – und darin besteht die nicht unwesentliche Pointe im Vergleich mit der menippeischen Satire – Synkretismus charakterisiert.¹⁰¹ Nietzsches Urteil über Platon scheint relativ eindeutig zu sein, sowohl, was die philosophische Vorgehensweise, als auch, was die mögliche stilistische Vorbildfunktion angeht.

98 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 199.

99 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 155.

100 Ebd. – Ähnlich sieht dies übrigens Ludwig Wittgenstein: »Wenn man die sokratischen Dialoge liest, so hat man das Gefühl: welche fürchterliche Zeitvergeudung! Wozu diese Argumente, die nichts beweisen und nichts klären?« Ludwig Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, in: ders.: *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, S. 445-573, hier S. 468. – Zur Nietzsche-Rezeption bei Wittgenstein vgl. Erich Heller: »Wittgenstein und Nietzsche«, in: ders.: *Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays*, Frankfurt a. M. 1966, S. 231-263; Marco Brusotti: »Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener-Kreis«, in: N-St. 38 (2009), S. 335-362.

101 Während die Menippea die ungemischte *latinitas* getrübt hat, die die Vorstellung der *claritas* und *perspicuitas* sowie aller kanonischen konstitutiven Eigenschaften der richtigen Stilordnung (*proprietas*) einschließt, bleibt jedoch das, was Platon getrübt hat, bei Nietzsche hier ungenannt. Vgl. zur *Menippea* Renate Lachmann: »Synkretismus als Provokation von Stil«, in: Hans Ulrich Gumbrecht/Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): *Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements*, Frankfurt a. M. 1986, S. 541-558.

Man sollte sich jedoch nicht von Nietzsche täuschen lassen. Bedenkt man, daß Nietzsche mehrfach sein eigenes Philosophieren als »umgedrehten Platonismus«¹⁰² bezeichnet hat, so ist seine Beziehung zu Platon zwar eine des Widerspruchs, doch zugleich eine der Filiation. Nietzsches Verhältnis zu Platon ist durchaus mit seinem Verhältnis zu Sokrates vergleichbar, über das er schreibt: »Socrates, um es nur zu bekennen, steht mir so nahe, dass ich fast immer einen Kampf mit ihm kämpfe.«¹⁰³

Platon ist für ihn zunächst einmal nicht irgendein wichtiger Autor innerhalb der philosophischen Tradition, er ist die *tieftste* Zäsur in der Geschichte der Philosophie. »Platon«, schreibt Nietzsche in einem Brief an Overbeck, »bleibt das größte Malheur Europas!«¹⁰⁴ Platons Autorschaft repräsentiert für Nietzsche das Phänomen *starker Autorschaft* par excellence, das sich dadurch auszeichnet, besonders wirkungsmächtig und einflußreich gewesen zu sein.¹⁰⁵ Deshalb ist Platon ein Vorbild, das er nachahmen, dem er es gleichtun, und ein Rivale, den er zu überwinden trachten muß. Platon stellt ebenso wie Wagner und Schopenhauer einen Rivalen für Nietzsche dar. Rivalität und Gegnerschaft sind nun aber entscheidende Faktoren für Nietzsches philosophischen und schriftstellerischen Schreibimpuls, die in der scharf pointierten Polemik ihren prägnantesten Ausdruck finden. »Ich bin meiner Art nach kriegerisch. Angreifen gehört zu meinen Instinkten«,¹⁰⁶ schreibt Nietzsche in *Ecce homo* über seine polemische Ausrichtung und deutet damit gleichzeitig auf ein schriftstellerisches Kalkül hin. Hinter diesen Worten Nietzsches steht allerdings keine Verehrung soldatischer Eigenschaften, sie gehören vielmehr zu einer Art typologischer Modellierung des philosophischen Schriftstellers.¹⁰⁷ Der (aristokratisch-heroische) dynamit-gleiche Krieger, nicht der Soldat, bildet für Nietzsche ein

102 So z.B. in F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 199.

103 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 97.

104 Brief an Franz Overbeck, 9. Januar 1887, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 9.

105 Zum Konzept der *starken Autorschaft* vgl. Harold Bloom: *Einflußangst*, Frankfurt a. M./Basel 1995 (engl. 1973). – In diesem literaturtheoretischen Werk entwickelt Bloom die Vorstellung, daß Autoren stets nach Originalität streben und sich von ihren Vorgängern, Vorbildern und ihren Einflüssen zu lösen versuchen. Bloom vergleicht dabei die Situation, in der sich so der jeweilige Autor befindet, mit dem Ödipuskomplex der Freudschen Psychoanalyse: Die jeweiligen Autoren versuchen, ihren »geistigen Vater zu töten«. Je wirkungsmächtiger, einflußreicher und stärker ein Autor ist, um so größer seien die Abwehrmechanismen seiner Nachfolger.

106 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 274.

107 Vgl. die Sentenz aus dem Abschnitt *Vom Lesen und Schreiben* aus *Also sprach Zarathustra*, in der Nietzsche sein Konzept des kriegerischen Schriftstellers und Philosophen poetisch entwirft: »Muthig, unbekümmert, spöttisch, gewalttätig – so will uns die Weisheit: sie ist ein Weib und liebt immer nur einen Kriegsmann.« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 49.

topisches Modell, das er schriftstellerisch in Szene zu setzen versucht.¹⁰⁸ Hinter der Kriegertopik steht ein szenisches Bilderdenken, das durch begriffliche Oppositionen wie Stärke/Schwäche, aktiv/reaktiv umgrenzt wird¹⁰⁹:

Die Stärke des Angreifenden hat in der Gegnerschaft, die er nöthig hat, eine Art Maas; jedes Wachsthum verräth sich im Aufsuchen eines gewaltigeren Gegners – oder Problems: denn ein Philosoph, der kriegerisch ist, fordert auch Probleme zum Zweikampf heraus. [...] ich greife nur Dinge an, wo jede Personen-Differenz ausgeschlossen ist, wo jeder Hintergrund schlimmer Erfahrungen fehlt. Im Gegentheil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit. Ich ehre, ich zeichne aus damit, das ich meinen Namen mit dem einer Sache, einer Person verbinde: für oder wider – das gilt mir darin gleich.¹¹⁰

Einfache Freund-Feind-Schemata sollen somit kalkuliert umgangen werden. Nietzsches Angriffe auf Platon sind stets von der Anerkennung seiner Bedeutung begleitet, auch und gerade, wenn er gegen ihn scharf polemisiert. So schreibt er beispielsweise: »Platon's Sokrates ist im eigentlichen Sinne eine Caricatura.«¹¹¹ Nietzsche eignet sich diese Schreibweise aber auch an und wendet sie gegen Platon, so daß er, indem er seine Strategie, mit der er gegen Platon vorgeht, offenlegt, schreiben kann: »Plato zum Beispiel wird bei mir zur Caricatur.«¹¹² Was Nietzsche und Platon, bei aller Differenz, verbindet, ist in Nietzsches Worten eine gemeinsame »instinktive Arglist«¹¹³, die sich in einer Art Mimikry, in der Fähigkeit zur Verstellung und Verwirrung manifestiert. Dies zeigt sich nicht zuletzt in dem bereits zitierten Satz: »(d)ergestalt hat sich Plato des Socrates bedient, als einer Semiotik für Plato«. Nietzsches Vergleich basiert auf einem Analogieschluß, genauer gesagt: er gründet auf einer Strukturanalogie, nicht jedoch auf einer Strukturidentität. Diese

108 In *Ecce homo* schreibt Nietzsche: »Wie ich den Philosophen verstehe, als einen furchtbaren Explosionsstoff, vor dem Alles in Gefahr ist, wie ich meinen Begriff ›Philosoph‹ meilenweit abtrenne von einem Begriff, der sogar noch einen Kant in sich schließt, nicht zu reden von den akademischen ›Wiederkäuern‹ und andren Professoren der Philosophie: darüber giebt diese Schrift eine unschätzbare Belehrung.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 320.

109 Vgl. dazu grundsätzlich G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 45-80.

110 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 274f.

111 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 95.

112 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 521. Vgl. auch folgende Stelle: »Der platonische Sokrates ist im eigentlichen Sinne eine Carricatur; denn er ist überladen mit Eigenschaften, die nie an Einer Person zusammensein können. Plato ist nicht Dramatiker genug, um das Bild des Sokrates auch nur in einem Dialoge festzuhalten. Es ist also sogar eine fließende Carricatur.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 327.

113 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 325.

Strukturanalogie betrifft nun aber weder eine gedankliche noch eine stilistische Übereinstimmung, zumindest nicht unmittelbar, wenn man dem Selbstverständnis Nietzsches folgen möchte. Sie ist vielmehr auf der Ebene der jeweiligen Schreibstrategien angesiedelt, die sich als schriftstellerische Maskeraden charakterisieren lassen. In Nietzsches Augen ist Sokrates in den platonischen Dialogen ein Pseudonym oder, besser gesagt, ein Heteronym Platons und zugleich seine zentrale Begriffsperson. Zudem ist den Platonischen Dialogen eine grundsätzlich individualistische Grundtendenz eigen: Platon präsentiert sich seinen Lesern ebenfalls als ein Vielfacher, als ein plurales und dialogisierendes Sprecher-Subjekt.

Jean-Michel Rey, der während des Colloquiums *Nietzsche aujourd'hui?* der Beziehung Nietzsches zur Theorie des philosophischen Diskurs einen Beitrag gewidmet hat, sieht in Nietzsches Bezug zu Platon eine symbolische Szene reproduziert, in der eine philosophisch-diskursive Textstrategie formuliert wird. Das argumentative Gerüst von Reys Aufsatz bilden freudianische, Lacanschen und Derridaschen Theoreme und Überlegungen zu Vaterschaft, Kastrationsangst, metaphysischer Textualität, Schrift und Macht.¹¹⁴ Laut Rey reproduziere Nietzsche nun die sogenannte ›platonische Szene des Schreibens‹. Wie bei Platon vollziehe und realisiere sich das Schreiben bei Nietzsche als symbolischer Tausch, der sich auf referentieller Ebene abspiele. Dieser Tausch sei ein intellektueller, der zwischen einem Sohn und seiner jeweiligen Vaterfigur stattfinde, wobei das Tauschobjekt nichts anderes als die Sprache und das Schreiben selbst seien.¹¹⁵

Dieser Tausch vollzieht sich inhaltlich in Reys Deutung folgendermaßen: Sokrates verzichtet aufs Schreiben, er delegiert es an Platon, den er zuvor gezwungen hatte auf das Schreiben von Dichtung zu verzichten und den er dann zum Vollstrecker seiner Lehre und seines (virtuellen) Schreibens macht. Umgekehrt nimmt sich Platon im Schreiben selbst zurück, indem er explizit nur von der Rhetorik der sokratischen Rede Gebrauch macht – um eben dadurch sein partikulares Schreiben, das sich durch einen hohen Grad an Unpersönlichkeit auszeichnet, zu retten. Sokrates wird so zu einer literarischen Figur, ja zu einer bloßen Maske Platons, durch die dann doch Platons Schreibweise hindurchscheint und durch die er Macht über seine

114 Jean-Michel Rey schreibt: »C'est l'une de ces scènes que je voudrai circonscrire ici rapidement, en tant qu'y travaillent et que s'y condensent un motif qui assigne à l'écriture un rôle dominant, puis, de connivence, un motif ayant trait à la ›paternité‹ [...]; et, enfin, sans aucun doute, un motif où la castration est en jeu, de manière allusive comme il se doit.« Jean-Michel Rey: »Nietzsche et la théorie du discours philosophique«, in: *Nietzsche aujourd'hui?*, Paris 1973, Bd.1, S. 301-321, hier S. 304f.

115 Vgl.: »La relation de pouvoir qui se joue entre Socrate et Platon – relation dont l'enjeu est apparemment l'écriture qui s'y donne d'une certaine manière comme un objet d'échange, voire peut-être un fétiche, – cette relation se constitue par un jeu complexe de passations, de délégations, de renvois, de procurations, ainsi que de prête-noms.« Ebd., S. 307.

Vaterfigur erlangt, so daß sich der sogenannte Sokratismus als eine Erfindung Platons darstellt. Dieser Argumentation zufolge, könne man nun den Namen Platon durch Nietzsche und Sokrates durch die jeweiligen Gewährsmänner, also Schopenhauer, Wagner, Rée etc. ersetzen, um das referentielle Spiel und Prinzip der Nietzscheschen Schreibökonomie zu fassen.

Bis zu einem gewissen Grade ist Reys Deutung plausibel – vor allem was die grundsätzliche tauschökonomische Überlegung betrifft, wenn man sie etwa mit Nietzsches Vorstellung von Freundschaft in Beziehung setzt –, doch zwei Aspekte sind von Rey nicht scharf genug durchdacht: erstens gibt es im Fall Nietzsches keine mit Sokrates vergleichbare Vaterfigur (Schopenhauer oder Wagner diese Rolle zuzuweisen, ist überhaupt nicht angemessen),¹¹⁶ und zweitens zeichnet sich Nietzsches Schreiben im Gegensatz zu Platons eben nicht durch einen hohen Grad an Unpersönlichkeit aus. Auch wenn Nietzsche »das schreckliche Vorrede-Wörtchen ›ich‹«¹¹⁷ kaum erträgt, so darf nicht übersehen werden, daß seine Schriften in einem hohen Maß persönlich Position beziehen und auch von ihm handeln. In Reys Lektüre erscheint aber Platon, und mit ihm Nietzsche, als ein ›Proto-Flaubert‹.¹¹⁸

Nietzsche nun bezieht sich im Satz über Platons Semiotik tatsächlich, wie bereits erwähnt, auf Platons Schreibweise und den platonischen Dialog. Was Rey darüber hinaus in seiner Deutung nicht genügend berücksichtigt, ist die Tatsache, daß dieser Satz nicht nur referentiell und auf ein Spiel mit Referentialität hindeutet, sondern auch analytisch ist. Er referiert somit nicht nur auf Platon, sondern bildet die Summe eines analytischen und poetologischen Verständnisses.

116 Jörg Salaquarda hingegen versteht das Verhältnis von Schopenhauer und Nietzsche als Lehrer-Schüler-Verhältnis. Vgl. dazu Jörg Salaquarda: »Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches *Antichrist*« (1985), in: Konstantin Broese/Matthias Köbler/ Barbara Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer*, Würzburg 2007, S. 193-209.

117 Brief an Franz Overbeck, 14. November 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 282.

118 Nietzsche, den eine Art Haß-Liebe mit Flaubert verband, hat gegen die Flaubertsche »impersonnalité«, gegen den Flaubertschen Objektivismus, in dem der Autor verschwindet, stark polemisiert: »Das Objektiv-sein-wollen« z.B. bei Flaubert ist ein modernes Mißverständnis. Die große Form, die von allem Einzelreiz absieht, ist der Ausdruck des großen Charakters, der die Welt sich zum Bilde schafft: der von allem Einzelreiz weit absieht – Gewalt-Mensch. Es ist Selbst-Verachtung aber bei den Modernen, sie möchten wie Schopenhauer sich in der Kunst ›los werden‹ – hinein flüchten in's Objekt, sich selber ›leugnen‹. Aber es gibt kein ›Ding an sich‹ – meine Herren!«, F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 57. Vgl. dazu auch den Abschnitt »Stendhal gegen Kant« in dieser Studie.

2. – Nietzsche hat sich mit dem platonischen Dialog vor allem an zwei Stellen in seinem Werk beschäftigt und ihn analysierend kommentiert: im 14. Abschnitt der *Geburt der Tragödie* sowie in seiner Basler Vorlesung *Einführung in den platonischen Dialog*. An beiden Stellen werden von Nietzsche sowohl die Ideenlehre als auch die Dialogform als Strategien gedeutet, mit denen der »jugendliche Tragödiendichter Platon« zwar die sokratischen Forderungen erfüllt, indem er auf das Verfassen von Tragödien verzichtet und seine sämtlichen Dichtungen vernichtet, doch zugleich subversiv unterläuft. Denn der »platonische Dialog war gleichsam der Kahn, auf dem sich die schiffbrüchige ältere Poesie sammt all ihren Kindern rettete.«¹¹⁹

In Nietzsches Interpretation versucht Platon einerseits, in der philosophischen Theorie »über die Wirklichkeit hinaus zu gehen und die jener Pseudo-Wirklichkeit zu Grunde liegende Idee darzustellen«,¹²⁰ was laut Nietzsches Rekonstruktion in der *Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* unter anderem auch das Ziel und der Zweck der antiken griechischen Tragödie ist. Andererseits versuche Platon in seiner schriftstellerischen Praxis, den sokratischen Diskurs in seine eigene Dialogform einzubauen. Dies bedeute allerdings nichts anderes, als die Stilform der Tragödie in Prosaform wiederherzustellen. Beide, sowohl der platonische Dialog als auch die Tragödie, gelten Nietzsche nämlich als Hybrid-Formen, als »Mischung aller vorhandenen Stile und Formen«, als eine Form zweiten Grades. Nietzsche zufolge gelingt es Platon auf diese Weise, den sokratischen Diskurs mit der Tragödie zu verbinden und dialektisch aufzuheben. »Damit aber war der Denker Plato«, schreibt Nietzsche zusammenfassend, »auf einem Umwege ebendahin gelangt, wo er als Dichter stets heimisch gewesen war [...]. Wenn die Tragödie alle früheren Kunstgattungen in sich aufgesaugt hatte, so darf dasselbe wiederum in einem excentrischen Sinne vom platonischen Dialoge gelten.«¹²¹

Zu betonen ist jedoch, daß für Nietzsche der platonische Dialog und die antike Tragödie »innerlich verwandt« sind, doch darin spiegelt sich für ihn ebenfalls nur eine Strukturanalogie wider. Darin besteht auch ein Kritikpunkt Nietzsches an Platon. Der Synkretismus, »die Mischung aller Formen und Stile« der Tragödie sei etwas Archaisches und Elementares.¹²² Der Synkretismus ergibt sich dabei praktisch aus der Kommunikationssituation und quasi auf natürliche Weise durch die Kombination verschiedener Redegattungen und entsprechender Stile (lyrisch, heroisch usw.), Medien (Ton, Geste, Wort), Zeichensysteme (Musik, Tanz, Poesie) und Gat-

119 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 93.

120 Ebd.

121 Ebd.

122 Ebd.

tungen (Erzählung, Lyrik, Drama).¹²³ Platons Synkretismus hingegen sei etwas Sekundäres und seine Strategie der Grenzüberschreitung eine Art Gegenrhetorik, obwohl er eine Schreibweise entwickelt hat, die »zwischen Prosa und Poesie in der Mitte schwebt«. Damit unterläuft Platon zwar das Verfahren seines Lehrers Sokrates einerseits und die antike griechische Tragödie andererseits, doch bleibt er damit für Nietzsche ein Autor zweiten Grades. Positiv könnte man sagen: Platons Stärke bestehe in seiner Umsetzung der Filiation und des Widerspruchs gegenüber seinem Lehrer Sokrates und der griechischen Tragödie in eine Schreibstrategie.¹²⁴ Zudem ist Platon für Nietzsche auf der Grundlage dieser Schreibstrategie der Begründer einer neuen Gattung: »Wirklich hat für die ganze Nachwelt Plato das Vorbild einer neuen Kunstform gegeben, das Vorbild des Roman's«. ¹²⁵ Man müßte wohl ergänzen: des philosophischen, dialektisch-dramatischen Romans, »der durch Grund und Gegengrund seine Handlungen verteidigen muss«. ¹²⁶

Platons Schreibweise und -strategie sind in Nietzsches Augen die Fähigkeit zu eigen, sowohl zu zeigen, welchen Gegenstand oder Autor sie aufnehmen und zugleich zerlegen, als auch, wie sie sie zerlegen und überwinden. Diese Fähigkeit reklamiert Nietzsche nun für sich und seine schriftstellerische Praxis, wobei sie eine signifikante Erweiterung erfährt: Das referentielle und analytische Feld weitet sich auch auf das autobiographische und egozentrierte Ich und die wechselnden Pseudonyme und Heteronyme aus – und mit *Ecce homo*, so könnte man sagen, hat Nietzsche diese Vorstellung radikalisiert und ein Manifest für die Gattung des »philosophisch-egozentrierten, autobiographischen Romans« geschaffen. Platon ist darum vielleicht sein wichtigster Bezugspunkt. In einem Brief an Paul Deussen betont Nietzsche daher: »vielleicht ist dieser Plato mein eigentlicher großer Gegner? Aber wie stolz bin ich, einen solchen Gegner zu haben!« ¹²⁷

123 Vgl. zur Medien- und Sprachphilosophie Nietzsches im Umkreis der *Geburt der Tragödie* Thomas Böning: *Metaphysik, Kunst und Schraube bei frühem Nietzsche*, Berlin/New York 1988; Rudolf Fietz: *Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Nietzsche*, Würzburg 1992.

124 Zur Rivalität von platonischer Philosophie und attischer Tragödie vgl. Renate Schlesi-
er: »Pathos und Wahrheit«. Zur Rivalität zwischen Tragödie und Philosophie«, in:
Jörg Huber/Alois Martin Müller (Hg.): *Kultur und Gemeinsinn*, Basel/Frankfurt a. M.
1994, S. 127-148.

125 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 94.

126 Ebd.

127 Brief an Paul Deussen, 16. November 1887, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8,
S. 200.

Der Ausdruck Semiotik

1. – Wenn Nietzsches Umgang mit seinen Gewährsmännern sowie Vorläufern und der Einsatz von Eigennamen autoreferentiell und referentiell sowie egozentriert und analytisch zugleich sein kann, so setzt dies ein radikal zeichenhaftes und nominalistisches Verständnis von Kultur, Ich und Sprache voraus. Und tatsächlich ist Nietzsche als einer »der lange Zeit vergessenen Gründerväter der Semiotik«¹²⁸ wiederentdeckt worden. Während seit den sechziger Jahren des zwanzigsten Jahrhunderts die Bedeutung von Nietzsches zu Lebzeiten unveröffentlichter sprach- und erkenntniskritischer Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* von 1873 und damit die Dimension der Rhetorik als für ihn wesentlich erkannt worden ist, ist die Bedeutung des Begriffs des Zeichens und die Tragweite des damit verbundenen Konzepts ein relativ rezenter Gegenstand der Nietzsche-Forschung.¹²⁹ Die Rhetorik rückte also nicht nur in stilistischer Hinsicht, sondern auch als philosophisch-argumentative, sprachkritische Reflexionsform ins Zentrum des Interesses für Nietzsches Interpretieren. Doch die Auseinandersetzung Nietzsches mit der Semiotik und seine eigene partikulare Semiotik blieb lange Zeit unerkannt beziehungsweise wurde vernachlässigt.

Hatte Nietzsche in seiner Schrift von 1873 noch versucht darzulegen, daß erstens Metaphern und Symbole das Sein des von ihnen bezeichneten Gegenstandes verfehlen, daß zweitens die menschliche Sprache grundsätzlich metaphorisch und symbolisch strukturiert ist und drittens die menschliche Erkenntnis durch die grammatische Bestimmung der Sprache beschränkt ist, so hat Werner Stegmaier zeigen können, daß Nietzsche diese Überlegungen später auf das gesamte Feld sprachlicher Zeichen, ja, von Zeichen überhaupt ausgedehnt hat.¹³⁰

Im Herbst 1880 notiert Nietzsche folgenden Gedanken zur generellen Arbitrarität des sprachlichen Zeichens, indem er sie auf die Ebene des Gedankens, der Ebene des propositionalen Gehalts der Sprache ausweitet: »Der Gedanke ist ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen: von irgend einer Congruenz des Gedankens und des

128 M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 89.

129 Vgl. zur Thematik des Zeichens bei Nietzsche Jean-Michel Rey: *L'enjeu des signes. Lectures de Nietzsche*, Paris 1971; Rudolf Fietz: »Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche«, in: Tilman Borsche/Federico Gerrata-na/Aldo Venturelli (Hg.): »Centauren-Geburten«. *Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche*, Berlin/New York 1994, S. 144-166; Josef Simon: »Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche«, in: ders. (Hg.): *Distanz im Verstehen. Zeichen und Interpretation II*, Frankfurt a. M. 1995, S. 72-104; Werner Stegmaier: »Nietzsches Zeichen«, in: N-St. 29 (2000), S. 45-65.

130 Vgl. dazu W. Stegmaier: »Nietzsches Zeichen«, S. 45-65.

Wirklichen kann nicht die Rede sein.«¹³¹ Bemerkenswert ist, daß Nietzsche nicht nur das Wort arbiträr versteht, sondern daß er den Gedanken ebenfalls als Zeichen auffaßt, womit er den Gedanken nur indirekt propositional bestimmt. Darüber hinaus unterwirft er die traditionelle, von der Scholastik und dem deutschen Idealismus propagierte, Auffassung, wonach die Wahrheit in der Übereinstimmung des Gedachten mit der Sache bestehen soll – kurz: *adaequatio intellectus et rei* –, einer sprachlogischen Kritik. Es ist in diesem Zusammenhang philosophiehistorisch hervorzuheben, daß im deutschen Idealismus, vor allem bei Schelling und Hegel, das Gedachte mit dem Denken und die Sache mit der Wirklichkeit ineingesetzt wurden, ebenso wurde der Propositionalität der menschlichen Sprache keine Rechnung getragen.¹³² Gerade vor diesem zeichentheoretischen und erkenntnistheoretischen Hintergrund zeigt sich Nietzsches sprachkritische Modernität im Gegensatz zu den Philosophen des deutschen Idealismus. Von 1880 an häufen sich also in Nietzsches Notizbüchern die Aufzeichnungen zum prinzipiellen Zeichencharakter der Wirklichkeit, kultureller Erzeugnisse und Artefakte.¹³³ Ebenso lassen sich im veröffentlichten Werk ab 1882 zahlreiche Passagen finden, die diesen Gedanken so oder so ähnlich formulieren oder variieren und in denen die Ausdrücke *Semiotik* und *semiotisch* zum ersten Mal bei Nietzsche auftauchen.

2. – Auf den ersten Blick ist die Verwendung der Ausdrücke *Semiotik* und *semiotisch* unkonventionell, komplex und bis zu einem gewissen Grade rätselhaft, denn sie werden von Nietzsche nicht etwa, wie man zunächst annehmen könnte, für irgendeine bestimmte Zeichenlehre gebraucht. Spätestens seit Wittgenstein gilt ja, daß die Bedeutung eines Wortes meistens durch den Gebrauch bestimmt wird. Der

131 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 263.

132 Mit Propositionalität ist gemeint, daß Wörter nicht nur auf Objekte oder Gegenstände referieren, sondern syntaktisch auf Gegenstände, Tatsachen und Gedanken Bezug nehmen können. Die Proposition, die mit dem Satz ausgedrückt wird: »Es regnet«, ist die, daß *es regnet*. Das heißt: die Proposition ist nicht der Satz selbst, und es spielt nur unter wahrheitstheoretischen Gesichtspunkten eine Rolle, ob es nun tatsächlich regnet oder nicht. Die Bedeutung der Propositionalität der Sprache ist zuerst von Aristoteles erkannt und in der Moderne von Frege, Russell und Moore wiederaufgegriffen und theoretisch fundiert worden. Vgl. dazu Ernst Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen*, Frankfurt a. M. 1979, vor allem: S. 293-357.

133 Vgl. etwa: »der Begriff ›Atom‹ die Unterscheidung zwischen einem Sitz der treibenden Kraft und ihr selber ist eine Zeichensprache aus unser logisch-physikalischen Welt her.« Oder: »Es steht nicht in unserem Belieben, unser Ausdrucksmittel zu verändern: es ist möglich, zu begreifen, in wiefern es bloße Semiotik ist.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 302.

Gebrauch des Ausdrucks *Semiotik* changiert aber bei Nietzsche. Dennoch lassen sich drei Grundbedeutungen hervorheben, wenn man sich Nietzsches Gebrauch des Ausdrucks genau anschaut: erstens versteht Nietzsche unter Semiotik ein Zeichensystem, das als übergeordnetes, strukturiertes Ensemble von Zeichen jenseits einer empirisch nachweisbaren Realität zu verorten ist¹³⁴; zweitens versteht er Semiotik als Zeichenrede, als eine diskursive Praxis zweiten Grades – ein Beispiel hierfür wäre ein esoterisches, allegorisches Sprechens, aber weniger im mittelalterlichen Sinne, in dem die Allegorie eine Umsetzung in eine fremde Sphäre voraussetzt, sondern eher im griechischen Sinne der Allegorie, als »etwas sagen und etwas anderes meinen«¹³⁵ (weitgehend synonym hierzu verwendet Nietzsche auch Ausdrücke wie eben *Zeichensprache*, aber auch *Zeichenschrift*, *Chiffreschrift*, *Buchstabenschrift* oder »Zeichenrede«¹³⁶) –; und drittens versteht er unter Semiotik das Zeichen selbst, wodurch Semiotik als der Gegenstand eines Zeichensystems oder Prozesses selbst, einer diskursiven Praxis oder einer bestimmten Zeichenlehre erscheint.¹³⁷

Bei aller Diversität verweist Nietzsche mit den Ausdrücken *Semiotik* oder *semiotisch* auf den prinzipiellen Zeichencharakter einer Rede, auf den Status der Rede insgesamt als Zeichen. Überdies beschränkt sich der Begriff des Zeichens nicht nur auf das Element der Rede, sondern steht in Verbindung mit Nietzsches Auffassung der prinzipiellen Zeichenhaftigkeit der Welt, die ihren Niederschlag im Bewußtsein erfährt. »Die Natur des thierischen Bewußtseins bringt es mit sich«, schreibt Nietzsche in der *Fröhlichen Wissenschaft*, »dass die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist.«¹³⁸ Dieser Gedanke berührt

134 Vgl.: »wir sind aus der Gewohnheit nicht herausgetreten, zu der uns Sinne und Sprache verleiten. Subjekt, Objekt, ein Thäter zum Thun, das Thun und das, was es thut, gesondert: vergessen wir nicht, daß das eine bloße Semiotik und nichts Reales bezeichnet.« Ebd., S. 258.

135 Vgl. zur Sache Jean Bollack: »Mythische Deutung und Deutung des Mythos«, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): *Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption*, München 1971, S. 67-120.

136 Vgl. folgende Stelle aus *Der Antichrist*: »Freilich bestimmt der Zufall der Umgebung, der Sprache, der Vorbildung einen gewissen Kreis von Begriffen [...]. Aber man hüte sich darin mehr als eine Zeichenrede, eine Semiotik, eine Gelegenheit zu Gleichnissen zu sehn. Gerade, dass kein Wort wörtlich genommen wird, ist diesem Anti-Realisten die Vorbedingung, um überhaupt reden zu können.« F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 203f.

137 Vgl. dazu folgende Stelle aus *Zur Genealogie der Moral*: »Es ist heute unmöglich, bestimmt zu sagen, warum eigentlich gestraft wird: alle Begriffe, in denen sich ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst, entziehen sich der Definition; definierbar ist nur Das, was keine Geschichte hat.« F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 317.

138 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 593.

sich mit seinen sonstigen Bestimmungen der Welt als ›Fiktion‹, ›Illusion‹, ›Schein‹, ›Phantasmagorie‹, ›Einbildung‹ etc, womit er deutlich machen möchte, daß die Erkenntnis sowohl subjektiv vermittelt ist – das heißt vom Subjekt ausgeht –, als auch das wahre Wesen der Gegenstände dieser Welt verfehlt.

3. – Daß Nietzsche ab 1880 dem Zeichen eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, könnte in direktem Zusammenhang mit der Lektüre von zwei Aufsätzen des Pragmatikers und Semiotikers Charles Sanders Peirce, »The Fixation of Belief« und »How to Make Our Ideas Clear«, stehen, die 1878 und im folgenden Jahr in französischer Übersetzung in der von Théodule Ribot herausgegebenen *Revue philosophique de la France et de l'étranger* erschienen sind, sowie mit der Lektüre von Gustav Teichmüllers Buch *Die wirkliche und die scheinbare Welt* von 1882, in dem Nietzsche ebenfalls auf den Begriff Semiotik stieß, und mit Afrikan Spirs *Denken und Wirklichkeit* von 1873, das die Frage nach der Gewißheit menschlicher Erkenntnis problematisiert.¹³⁹ Die Lektüre der Peirceschen Aufsätze ist nicht gesichert, dennoch ist sie wahrscheinlich, denn im Sommer 1877 bezeichnet sich Nietzsche in Briefen an Paul Rée und Malwida von Meysenburg als regelmäßigen Leser der von Ribot herausgegebenen Zeitschrift und hebt ihre hohe Qualität hervor.¹⁴⁰ Nun geht es Peirce in diesen beiden Aufsätzen weniger um eine allgemeine Reflexion über den Status des Zeichens, sondern um die grundsätzliche Interpretationsbedürftigkeit von Zeichen, genauer gesagt, auf der Grundlage der Logik um eine methodologische Reflexion, wie man mit der Interpretationsbedürftigkeit von Zeichen umzugehen habe und wie man zu logisch korrekten Schlüssen im Umgang mit ihnen kommen könne. In diesem Zusammenhang entwickelt Peirce einen dritten Argumentationstyp, neben den seit Aristoteles kanonischen syllogistischen Verfahren der Induktion und Deduktion, den er *Abduktion*, *Retroduktion* oder *Hypothese* nennt, mit dem er die formale Struktur des Erratens oder Erfindens bezeichnet und den man ab 1880, wie Stefan Brotbeck gezeigt hat, im Nietzscheschen Werk immer wieder begegnet. Während in der Deduktion der Schluß aus der Regel und dem Fall auf das Resultat, in der Induktion der Schluß aus dem Fall und dem Resultat auf die Regel gemacht wird, zeichnet sich die Abduktion durch den Schluß aus dem Resultat und der Regel auf den Fall aus. In der Abduktion wird also aus wenigen dispara-

139 Zum Verhältnis von Spir und Nietzsche vgl. Paolo d'Iorio: »La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir«, in: N-St 22 (1993), S. 257-294.

140 Vgl. Nietzsches Brief an Rée vom Anfang August 1877 und den Brief an Malwida von Meysenburg vom 4. August 1877, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 265-269. – Zum Verhältnis von Nietzsche zu Peirce vgl. Stefan Brotbeck: »Nietzsche erraten«, in: N-St. 19 (1990), S. 143-175 und M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80-106, besonders S. 88.

ten Fällen auf eine mögliche Regel geschlossen, die die Einzelfälle verbindet. Peirce erläutert dies mit einem Beispiel: »Auf einem Tisch sehe ich einige weiße Bohnen liegen. Zudem befindet sich im Raum ein Sack mit Bohnen. Nun bilde ich die Regel: alle Bohnen aus diesem Sack sind weiß, und abduziere: Diese auf dem Tisch liegenden Bohnen sind aus diesem Sack.«¹⁴¹ Man erkennt hier sehr schön, wie unsicher und experimentell abduktive Schlüsse sind, basieren sie doch in allererster Linie auf einer divinatorischen Struktur: letztlich versucht man, den Sachverhalt »zu erraten« und eine theoretische Annahme zu erfinden.¹⁴² Diese Schlüsse sind nun in Nietzsches Worten Interpretationen und zwar im rekonstruktiven Sinne, wenn sie glücken, wenn sie also verifiziert werden können, und Interpretationen im aktiven Sinne, im Sinne von *Zurechtmachungen*, wenn man sie falsifizieren kann. Als Voraussetzung, diesen semiotischen Prozeß der Argumentationslogik als einen hermeneutischen Akt zu verstehen, ist für Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* »ein historischer Instinkt, ein hier gerade nöthiges zweites Gesicht« erforderlich, was er am moralischen Urteil exemplifiziert. Er schreibt:

Man kennt meine Forderung an den Philosophen, sich jenseits von Gut und Böse zu stellen, – die Illusion des moralischen Urteils unter sich zu haben. Diese Forderung folgt aus einer Einsicht, die von mir zum ersten Male formuliert worden ist: dass es gar keine moralischen Thatsachen giebt. [...] Das moralische Urtheil ist insofern nie wörtlich zu nehmen: als solches enthält es immer nur Widersinn. Aber es bleibt als Semiotik unschätzbar: es offenbart, für den Wissenden wenigstens, die werthvollsten Realitäten von Culturen und Innerlichkeiten, die nicht genug wussten, um sich selbst zu »verstehen«. Moral ist bloss Zeichenrede, bloss Symptomatologie: man muss bereits wissen, worum es sich handelt, um von ihr Nutzen zu ziehen.¹⁴³

-
- 141 Zum Bohnenbeispiel und zum Verhältnis von Deduktion, Induktion und Abduktion vgl. Charles S. Peirce: *Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus*, mit einer Einführung hg. v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M. 1967, S. 373-394.
- 142 Wie wichtig die divinatorische Struktur, das Erraten, für Nietzsche ist, läßt sich daran zeigen, wie er die »Philosophen der Zukunft« – die gewissermaßen auch Selbstprojektionen darstellen – entwirft, indem er eine gedankliche Überblendung zwischen Namensgebung und Schaffung eines Rätsels vollzieht: »Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin ein Räthsel bleiben zu wollen –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht, ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und, wenn man will, eine Versuchung.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 59. – Für Nietzsche ist es wichtig, daß die »Philosophen der Zukunft« rätselhaft und geheimnisvoll bleiben.
- 143 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 98.

Nietzsche entfaltet hier ein symptomatologisches und therapeutisches Verständnis von Semiotik und des Zeichens, indem sich hinter der Semiotik und den Zeichen, die eben als Symptome erscheinen,¹⁴⁴ eine kulturelle Wirklichkeit erkennen läßt, die der einzelne gar nicht versteht, beziehungsweise mißversteht. Damit kritisiert Nietzsche auch den symptomatologischen Charakter von Zeichen. Vielfach entpuppt sich nämlich die Wirklichkeit laut Nietzsche bei genauerer – und das heißt hier: semiotischer – Betrachtung als krank oder im Niedergang begriffen. Beachtenswert ist Nietzsches Wortwahl, denn er spricht in diesem Kontext von der Moral als einer »Zeichenrede« und »Symptomatologie«, so als ob die Ausdrücke Zeichen und Symptome tatsächlich synonym zu verstehen sind.¹⁴⁵ Zunächst einmal *zeigen sich* Symptome jedoch, während Zeichen etwas *aussagen* oder *bezeichnen* – das ist ein prinzipieller Unterschied. Wenn Nietzsche Symptom und Zeichen nun so eng zusammenführt, dann scheint ihm auch so etwas wie eine physiognomisch-medizinische Kultur-Semiologie vorzuschweben, welche die Pathologie der modernen Welt offenlegen möchte. Die Moral ist in diesem semiotisch-tiefenpsychologischen Zusammenhang für Nietzsche auf jeden Fall eine »Zeichensprache der Affekte«,¹⁴⁶ die abgewehrt oder sublimiert werden.

144 Martin Stingelin weist in Rekurs auf Roland Barthes und Carlo Ginzburg auf die historische Verbindung der Semiotik zur Medizin hin: »Mit dem Rückgriff auf die Semiotik als Instrument der genealogischen Geschichtsschreibung kommt Nietzsche auf einen antiken Zusammenhang zurück, ist doch die Geschichte als eigenständiges geistiges Betätigungsfeld an der Schnittstelle zwischen Medizin und Rhetorik entstanden.« M. Stingelin: »*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*«, S. 141. – Vgl. dazu auch Roland Barthes: »Semiologie und Medizin«, in: ders.: *Das semiologische Abenteuer*, Frankfurt a. M. 1988 (franz. 1985), S. 210-220. – Dort heißt es: »Näürlich besteht zwischen der allgemeinen Semiologie und der medizinischen Semiologie nicht nur eine Identität des Wortes, sondern auch eine Identität von systematischen Entsprechungen, Entsprechungen von Systemen, von Strukturen; es besteht vielleicht sogar im sehr weiten Sinn des Begriffs eine Identität der ideologischen Implikationen im Zusammenhang mit dem *Zeichenbegriff* als solchem, der immer mehr als ein historischer Begriff erscheint, der mit einem bestimmten Typus von Zivilisation, mit der unsrige, verknüpft ist.« Ebd., S. 210f.

145 Vgl. auch folgende Bemerkung Nietzsches: »Kurz, wir glauben, dass die Absicht nur ein Zeichen und Symptom ist, das erst der Auslegung bedarf, dazu ein Zeichen, das zu Vielerlei und folglich für sich allein fast nichts bedeutet, – dass Moral, im bisherigen Sinne, also Absichten-Moral ein Vorurteil gewesen ist, eine Voreiligkeit, eine Vorläufigkeit vielleicht, ein Ding etwa vom Range der Astrologie oder Alchymie, aber jedenfalls Etwas, das überwunden werden muss.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 51.

146 Ebd., S. 107.

4. – Nietzsches semiotische Betrachtung, seine semiologische Perspektive steht für die Aufdeckung einer generellen, nicht-transzendierbaren, kulturellen und historisch entwickelten Zeichen-Welt, in der jeder Mensch lebt, denkt und fühlt und in der jeder Mensch zu einem Zeichen-Deuter und Objekt von Zeichen-Deutern wird. Die Welt erscheint so »[v]ollgeschrieben mit den Zeichen der Vergangenheit, und auch diese Zeichen überpinselt mit neuen Zeichen: also habt ihr euch gut versteckt vor allen Zeichendeutern!«¹⁴⁷ – Vor diesem Hintergrund wird auch die Stelle über Platons Semiotik verständlicher: Platon produziert das Zeichen *Sokrates*, man könnte auch sagen, die Begriffsperson *Sokrates*, die Zeichen produziert und eigenständig Zeichen deutet, was dazu führt, daß Platon sich hinter diesen produzierten und zu deutenden Zeichen einerseits verbirgt und dadurch andererseits auch zum Zeichen-Deuter seiner selbst wird. Entsprechendes würde für Nietzsche und seine Vorläufer, Freunde und Begriffspersonen gelten.

Die aus Nietzsches Semiotikverständnis zu ziehenden generellen Konsequenzen lauten zusammengefaßt: erstens, Zeichen sind historische Variablen, im weitesten Sinne also Interpretationen, sie beziehen sich auf andere Zeichen und nicht auf Wesenheiten oder Entitäten; zweitens, Zeichen sind selbst historisch und damit interpretationsbedürftig, sie erklären sich nicht von selbst; drittens die Zeichenhaftigkeit von Zeichen selbst ist interpretationsbedürftig.

»Wenn Nietzsche notiert, daß auch der Gedanke, ebensowohl wie das Wort, nur ein Zeichen sei, geht er von einer ontologischen zu einer semiologischen Perspektive über.«¹⁴⁸ Werner Stegmaiers diagnostischem Resümee ist nur zuzustimmen, jedoch vor allem ist es, in der vollen philosophiehistorischen Tragweite zu verstehen – wobei hier die Frage unerörtert bleiben muß, ob ein semiologischer Zugang nicht doch auch eine ontologische Dimension impliziert. Nietzsche verabschiedet ohne Zweifel mit seiner semiologischen und semiotischen Betrachtung das Modell der Ontologie sowie das Denken der Dinge als wesensmäßiger, ein für allemal fixierter Entitäten. Die Welt besteht daher primär nicht aus Dingen oder Gegenständen, sondern aus der Beziehung des Menschen zu den Dingen, »sie ist essentiell Relations-Welt.«¹⁴⁹ Ja, die klassische (Gegenstands-)Ontologie wird selbst als eine Anschauungsform entlarvt, die ihrerseits historisch bedingt und letztlich in seinen Augen dem geistigen Paradigma der voraufklärerischen Prämoderne zugehörig ist.¹⁵⁰ So

147 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 153.

148 W. Stegmaier: »Nietzsches Zeichen«, S. 63.

149 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 271.

150 Zugleich greift Nietzsche damit Gedanken auf, die bereits von der pyrrhonischen Skepsis, wie sie durch Sextus Empiricus übermittelt ist, in der Antike formuliert worden sind. Nietzsches semiotisches Verständnis ist daher auch Teil seines Skeptizismus, den er als Gegenposition zu jeglicher dogmatischen Philosophie entwirft. Daher fragt Nietzsche auch: »was inspiriert die Skeptiker? Der Haß gegen die

schreibt Nietzsche auch: »Ist man Philosoph, wie man immer Philosoph war, so hat man kein Auge für das, was war und das, was wird: – man sieht nur das Seiende. Da es aber nichts Seiendes gibt, so blieb dem Philosophen nur das Imaginäre aufgespart, als seine ›Welt‹.«¹⁵¹ Wenn die Philosophie also beispielsweise danach fragt ›Was ist Zeit?‹, ›Was ist eine Zahl?‹, dann geht sie davon aus, dass diese Ausdrücke oder Begriffe etwas bezeichnen, das es tatsächlich ›gibt‹. Diese Auffassung teilt Nietzsche nicht mehr. Statt nach dem *Was* zu fragen, fragt Nietzsche eher nach dem *Wo*, *Wann*, *Warum*, *Wie* und *Wozu*.

Aus Nietzsche allerdings zusammen mit Peirce und de Saussure einen Stammvater der modernen Semiotik zu machen, ist sicherlich übertrieben. Zwar ist er mit Peirce wohl derjenige Denker des 19. Jahrhunderts, der am konsequentesten über den Status des Zeichens – bei Nietzsche als Vorbedingung von Wahrnehmungs-, Bewußtseins- und Interpretationsprozessen – in historischen Entwicklungen der Moral, der Erkenntnis und der Sprache nachgedacht hat, doch aus dieser Tatsache abzuleiten, Nietzsche sei ein gleichberechtigter Vordenker der modernen Semiotik, wäre unhistorisch, und nicht nur deshalb, weil Nietzsches Überlegungen praktisch keine Konsequenzen innerhalb der semiologischen Theoriebildung gezeitigt haben. Es besteht darüber hinaus auch ein kategorialer Unterschied in den Entwürfen eines Peirce und eines de Saussure auf der einen Seite und Nietzsche auf der anderen. Während Peirce und de Saussure, von gelegentlichen Hinweisen abgesehen, auf eine Bestimmung der ästhetischen Verwendung des Zeichens verzichten, weil es in ihrer Betrachtungsweise weder ein ästhetisches Zeichen noch eine ästhetische Verwendung isolierter Zeichen, ja nicht einmal, es sei denn in elementarer Form, eine ästhetische Verwendung reduzierter Zeichenkomplexe wie etwa eines Satzes gibt, geht Nietzsche gerade hiervon aus. Nietzsches Semiotik ist sowohl eine Semiotik des Zeichens als auch eine Semiotik des Diskurses, was aus semiologischer und philosophischer Perspektive unhaltbar ist.¹⁵² Man könnte sagen, Nietzsche bringt es nie fertig, vom Zeichen zu reden, ohne sogleich auf die Kunst kommen. Nietzsche analysiert die Gesellschaft und die Historie, die die Zeichen benutzen, um zu kommunizieren, zu informieren, zu lügen, zu täuschen, zu beherrschen und zu befreien. Genau dies sind für Nietzsche allerdings eminent ästhetische Vorgänge.

Nicht zuletzt läßt sich dies an Nietzsches Analyse des sprachlichen Subjekts zeigen. Die semiotische und sprachkritische Betrachtung findet nämlich bei Nietz-

Dogmatiker – oder ein Ruhe-Bedürfnis, eine Müdigkeit wie bei Pyrrho«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 446. Die Müdigkeit des Pyrrho bezieht sich bei Nietzsche auf die ontologische Wahrheitsfrage, auf die Frage nach dem ›wahren Sein‹ in der Philosophie.

151 Ebd., S. 10.

152 Vgl. zu diesem Problem Umberto Eco: *Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte*, Frankfurt a. M. 1977 (ital. 1973), vor allem S. 23f..

sche auch im Zusammenhang mit jenem sprachlichen Zeichen statt, dem in der Syntax eine außerordentliche Bedeutung zukommt, dem Ich, dem Subjekt, denn als Ich gilt Nietzsche das Subjekt nur als eine durch die grammatische Gewöhnung nahegelegte »Hülfs-hypothese zu Zweck der Denkbarkeit der Welt – ganz wie Stoff und Atom.«¹⁵³

5. – Die Vorstellung von einem Ich entsteht für Nietzsche überhaupt erst durch die sprachlich und grammatisch bedingte Praxis des ›ich‹-Sagens. Das Ich, das Subjekt der Rede, ist, laut Nietzsche, jedoch in Wirklichkeit »wie Stoff, Ding, Substanz, Individuum, Zweck, Zahl nur eine regulative Fiktion, mit deren Hülfe eine Art Beständigkeit, folglich Erkennbarkeit in eine Welt des Werdens hineingelegt, hineingedichtet wird.«¹⁵⁴ Er betont daher, daß der »Glaube an die Grammatik, an das sprachliche Subjekt, Objekt, an die Thätigkeits-Worte bisher die Metaphysiker unterjocht« hat. Nietzsche verlangt daher: »diesen Glauben lehre ich abschwören«. Denn das »Denken setzt erst das Ich: aber bisher glaubte man, wie das Volk, im ›ich denke‹ liege irgend etwas von Unmittelbar-Gewissem und dieses Ich sei die gegebene Ursache des Denkens, nach deren Analogie wir alle sonstigen ursächlichen Verhältnisse verstünden. Wie sehr gewohnt und unentbehrlich jetzt jene Fiktion auch sein mag, das beweist nichts gegen ihre Erdichtetheit.«¹⁵⁵

Nietzsches Kritik am Descartesschen und Kantschen Subjektverständnis ist unüberhörbar. Er hebt mit seinen psychologischen und sprachkritischen, radikal nominalistischen Überlegungen die traditionelle – am Begriff des Subjekts als erkenntnistheoretischer Größe orientierte – Transzendental- und Reflexionsphilosophie, die das Ich aus einer Analyse des Selbstbewußtseins ableiten wollte, aus den Angeln, indem er die grundsätzliche, sprachlich-grammatische Verfaßtheit und Strukturiertheit des menschlichen Bewußtseins und Denkens hervorhebt.¹⁵⁶ Wichtig ist, daß Nietzsche das Subjekt aus der strukturellen sprachlichen Vorgabe ableitet. Vor diesem Hintergrund wird klar, daß die Vorstellung von einem Selbst- oder Ich-Bewußtsein aus der Tatsache resultiert, daß das Ich-Sagen in der Sprache strukturell vorgegeben ist. Es läßt sich daher sagen, daß, ähnlich wie für Wittgenstein, das

153 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 526.

154 Ebd.

155 Ebd.

156 Martin Stingelin betont: »Sprachkritik ist bei Nietzsche wie bei Lichtenberg vorab Begriffskritik; [...] Als Kritik am starren syntaktischen Gefüge von Subjekt-Prädikat-Objekt, dem die Grammatik jede sprachliche Erkenntnis und Mitteilung unterwirft, mündet die Sprachkritik Lichtenbergs und Nietzsches in die Kritik der Ursache/Wirkung-Kausalität im allgemeinen und des cartesianischen *cogito* im besonderen.« M. Stingelin: »*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*«, S. 103.

›wahre Philosophieren‹ für Nietzsche mit einem Mißtrauen der Grammatik gegenüber beginnt. So schreibt Nietzsche in bezug auf die berühmte Descartessche Formel *cogito ergo sum* auch:

In jenem berühmten cogito steckt 1) es denkt 2) und ich glaube, dass ich es bin, der da denkt, 3) aber auch angenommen, dass dieser zweite Punkt in der Schwebeliebe, als Sache des Glaubens, so enthält auch jenes erste »es denkt« noch einen Glauben: nämlich, dass »denken« eine Thätigkeit sei, zu der ein Subjekt, zum mindesten ein »es« gedacht werden müsse – und weiter bedeutet das ergo sum nichts! Aber das ist der Glaube an die Grammatik [...].¹⁵⁷

Die Sprache, mit ihren grammatisch-semantischen Regeln, ist dem Denken vorgängig. Nietzsche betont, nicht ohne sich auf den ersten Blick in einen performativen Selbstwiderspruch zu bewegen: »ich gebe ihnen nicht zu, dass das Ich es ist, was denkt: vielmehr nehme ich das Ich selber als eine Konstruktion des Denkens.«¹⁵⁸ Aus der Struktur der Sprache und ihren grammatischen Regeln ergeben sich also laut Nietzsche tiefgreifende Bedeutungen für das menschliche Denken und die Logik, und so schreibt er auch: »In jedem Urtheile steckt der ganze volle tiefe Glaube an Subjekt und Prädikat oder an Ursache und Wirkung; und dieser letzte Glaube (nämlich als die Behauptung dass jede Wirkung Thätigkeit sei und dass jede Thätigkeit einen Thäter voraussetze) ist sogar ein Einzelfall des ersteren, so dass der Glaube als Grundglaube übrig bleibt: es giebt Subjekte.«¹⁵⁹

Nietzsche formuliert hier nicht nur die Auffassung, daß die Vorstellung von Ursache und Wirkung eine Illusion und Resultat einer Subjekt-Prädikat-Struktur ist,

157 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639. – Diese Kritik an Descartes ist sowohl bei Lichtenberg als auch bei Lange vorgeprägt. Vgl. beispielsweise Langes Bemerkung zu Descartes: »Am wenigsten ist der Schluß auf ein Subject des Denkens begründet, wie Lichtenberg mit der treffenden Bemerkung hervorgehoben hat: ›Es denkt, sollte man sagen, wie man sagt: es blitzt. Zu sagen cogito ist schon zu viel, sobald man es durch Ich denke übersetzt. Das Ich anzunehmen, zu postulieren, ist praktisches Bedürfniss.« Friedrich Albert Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), hg. von Herman Cohen, Leipzig 1896, Bd. 1, S. 229. – Andererseits lassen sich andere Descartessche Maximen wie »larvatus prodeo« (maskiert schreite ich voran) oder »bene vixit, bene qui laterit« (gut gelebt hat, wer sich gut verborgen hat) als vorweggenommene Kommentare zu Nietzsches Philosophie lesen. Vgl. zu »larvatus prodeo« René Descartes: »Cogitationes Privatae« (1619), in: ders.: *Œuvres*, hg. von Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1973ff., Bd. 10, S. 213 sowie zu »bene vixit, bene qui laterit« Descartes' Brief an Mersenne vom April 1634 in René Descartes: *Œuvres*, hg. von Charles Adam und Paul Tannery, Paris 1973ff., Bd. 1, S. 285f.

158 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639.

159 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 102.

sondern daß die Vorstellung von einem Subjekt, von einem Ich als objektives Mißverständnis in der Sprache angelegt ist, ja, in die grammatischen und semantischen Fundamente der Sprache eingesenkt ist. So betont Nietzsche auch in *Jenseits von Gut und Böse*, daß die europäische Subjektphilosophie sich aus der indoeuropäischen Sprachfamilie ableitet, denn die

wunderliche Familien-Ähnlichkeit alles indischen, griechischen, deutschen Philosophirens erklärt sich einfach genug. Gerade, wo Sprachverwandschaft vorliegt, ist es gar nicht zu vermeiden, dass, Dank der gemeinsamen Philosophie der Grammatik – ich meine Dank der unbewussten Herrschaft und Führung durch gleiche grammatische Funktionen – von vornherein Alles für eine gleichartige Entwicklung und Reihenfolge der philosophischen Systeme vorbereitet liegt: ebenso wie zu gewissen andern Möglichkeiten der Welt-Ausdeutung der Weg wie abgesperrt erscheint. Philosophen des ural-altaischen Sprachbereichs (in dem der Subjekt-Begriff am schlechtesten entwickelt ist) werden mit großer Wahrscheinlichkeit anders »in die Welt« blicken und auf andern Pfaden zu finden sein als Indogermanen und Muselmänner [...].¹⁶⁰

Die Sprache beziehungsweise die Sprachgeschichte bestimmt also laut Nietzsche nicht unwesentlich das Weltbild der jeweiligen Sprachgemeinschaft. So schreibt Nietzsche auch im zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches*, ein Wittgensteinsche Überlegung aus den *Philosophischen Untersuchungen* vorwegnehmend: »Es liegt eine philosophische Mythologie in der Sprache versteckt, welche alle Augenblicke wieder herausbricht, so vorsichtig man sonst auch sein mag.«¹⁶¹ Darüber hinaus hält Nietzsche aber fest: »Wenn Worte einmal da sind so glauben die Menschen, es müsse ihnen etwas entsprechen z.B. Seele Gott Wille Schicksal usw.«¹⁶² Und an anderer Stelle ergänzt er diese Überlegung folgendermaßen: »Unsere Unart, ein Erinnerungs-Zeichen, eine abkürzende Formel als Wesen zu nehmen, schließlich als Ursache z.B. vom Blitz zu sagen: er leuchtet. Oder gar das Wörtchen ich. Eine Art von Perspektive im Sehen wieder als Ursache des Sehens selbst zu setzen. Das war das Kunststück in der Erfindung des Subjekts, des Ichs!«¹⁶³

Die Substantive Fiktion und Erdichtetheit sowie Erfindung und Kunststück deuten in diesem Zusammenhang weniger, als es auf den ersten Blick erscheinen könnte, auf ein Oppositionsverhältnis wie Wahrheit und Lüge, wahr und falsch hin, denn Nietzsche betont ausdrücklich: »Von einer Fälschung im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein: Der Gegensatz ist nicht falsch und wahr, sondern Abkürzungen

160 Ebd., S. 34f.

161 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 547.

162 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 464.

163 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 162.

der Zeichen im Gegensatz zu den Zeichen selber.«¹⁶⁴ Es geht also nicht um das Problem der Aussagewahrheit, sondern um Abkürzungs- und Verdichtungsprozesse,¹⁶⁵ die quasi artistisch-ästhetisch und schöpferisch gedacht werden. Ebenso wie Nietzsche in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* davon gesprochen hatte, daß der Mensch ein metaphernproduzierendes Tier sei, könnte man nun sagen, der Mensch sei ein *zeichenproduzierendes Tier*, ohne die ästhetisch-anthropologische Dimension der ursprünglichen Aussage Nietzsches zu verlassen. So betont Nietzsche auch in einer anthropologischen Bestimmung sowohl die materiellen, physiologischen, stofflichen als auch die schöpferischen Dimensionen im Menschen: »Im Menschen ist Geschöpf und Schöpfer vereint: im Menschen ist Stoff, Bruchstück, Überfluss, Lehm, Koth, Unsinn, Chaos; aber im Menschen ist auch Schöpfer, Bildner, Hammer-Härte, Zuschauer-Göttlichkeit und siebenter Tag.«¹⁶⁶

6. – Das Wissen um die Abkürzungsprozesse qua Zeichen eröffnet Nietzsche nun gerade die Möglichkeit zum bewußten Einsatz von Zeichen- und Abkürzungsprozessen, nicht zuletzt in schriftlich-stilistischer Hinsicht. In diesem Sinne schreibt Nietzsche über seinen (lakonischen) Stil: »Man muß, um die abgekürzeste Sprache zu verstehen, die je ein Philosoph gesprochen hat, [...] sich der umgekehrten Prozedur bedienen als sonst philosophische Litteratur nöthig macht.«¹⁶⁷ Mit anderen Worten heißt dies: Auch das Ich und der Einsatz von Eigennamen bei Nietzsche eine perspektivische Verkürzung sind, also Wiedergaben eines ständigen semioti-

164 Ebd., S. 16f. – Nietzsche zweifelt grundsätzlich daran, daß es einen prinzipiellen Unterschied zwischen wahr und falsch überhaupt gibt: »Ja, was zwingt uns überhaupt zur Annahme, dass es einen wesenhaften Gegensatz von ›wahr‹ und ›falsch‹ giebt? Genügt es nicht, Stufen der Scheinbarkeit anzunehmen und gleichsam hellere und dunklere Schatten und Gesamttöne des Scheins, – verschiedene valeurs, um die Sprache der Maler zu reden? Warum dürfte die Welt, die uns etwas angeht –, nicht eine Fiktion sein? [...] Ist es denn nicht erlaubt, gegen Subjekt, wie gegen Prädikat und Objekt, nachgerade ein Wenig ironisch zu sein? Dürfte sich der Philosoph nicht über die Gläubigkeit an die Grammatik erheben? Alle Achtung vor den Gouvernanten: aber wäre es nicht an der Zeit, dass die Philosophie dem Gouvernanten-Glauben absagte?« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 53f.

165 Diese semiotischen Abkürzungsprozesse sind für Nietzsche auch unter existentiellen und gattungserhaltenden Gesichtspunkten sehr wichtig, wie folgende Notiz zeigt: »Die erfinderische Kraft, welche Kategorien erdichtet hat, arbeitete im Dienste des Bedürfnisses, nämlich von Sicherheit, von schneller Verständlichkeit auf Grund von Zeichen und Klängen, von Abkürzungsmitteln.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 237.

166 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 161.

167 F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 484.

schen Prozesses, der Subjektivitätsfiguren jenseits der Ontologie und der traditionellen Transzendentalphilosophie hervortreiben kann. Dies bedeutet aber zugleich, daß die bei Nietzsche praktizierte psychologische und semiotisch-sprachtheoretische Kritik am Ich-Begriff, am Subjekt und damit auch an der Figur des Autors eine ungeheure Brisanz erlangt: Hier wird nicht wie nach dem Modell der Ontologie und der Metaphysik das Ich als Naturanlage oder wesensmäßige Entität verstanden, sondern als ein Zeichen unter anderen, als eine perspektivische Verkürzung, die es aber auch im aktiven Sinne erst herzustellen gilt. So formuliert Nietzsche zeitweise sein philosophisches Programm, indem er semiotische und psychologische Erwägungen ineinanderfließen läßt, auch folgendermaßen: »Es ist zu zeigen, wie sehr alles Bewußte auf der Oberfläche bleibt: [...] wie wesentlich Erfindung und Einbildung ist, worin wir bewußt leben, wie wir in allen unseren Worten von Erfindungen reden (Affekte auch), und wie die Verbindung der Menschheit auf einem Überleiten und Fortdichten dieser Erfindungen beruht: [...] Ist vielleicht das ganze bewußte Leben nur ein Spiegelbild? [...] nur eine Zeichensprache [...] für etwas Wesentlich-Anderes?«¹⁶⁸

So dilettantisch, inkohärent und metaphernreich Nietzsches Semiotik sich in semiologischer und philosophischer Perspektive aus heutiger Sicht auch darstellen mag, einen Vorteil hat sie: Sie eröffnet einem, wie Werner Stegmaier betont hat, wirklich die Möglichkeit, ganz nah am Bewußtseins- und Entwicklungsstand der Nietzscheschen Reflexion zu operieren, statt diese durch einen externen Kategorienapparat zu entstellen.¹⁶⁹ Man muß jedoch von dem Glauben Abschied nehmen, aus einer Rekonstruktion von Nietzsches Zeichen ließe sich gleichsam deduktiv die Form und Bedeutung einzelner Zeichen, oder des Zeichens *Nietzsche* ableiten. Mit anderen Worten: »Nietzsches Zeichen« und das Zeichen *Nietzsche* sind wie die beiden Zwillingsschwestern in de Sades Romanen, Justine und Juliette, man sollte sie nicht mit einander verwechseln.

Der zeichenerfindende Mensch

1. – Der Mensch ist für Nietzsche, wie im letzten Abschnitt gezeigt, ein zeichen- und metaphernproduzierendes Wesen, das sich in perspektivischen Verkürzungs- und Abkürzungsprozessen bewegt. Nietzsche zieht daraus jedoch nicht nur semiotische und sprachkritische Konsequenzen, sondern auch erkenntnistheoretische, psychologische und anthropologische. »Der Trieb zur Metaphernbildung«, unterstreicht Nietzsche, stellt einen »Fundamentaltrieb des Menschen« dar, »den man

168 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 654f.

169 Vgl. W. Stegmaier: »Nietzsches Zeichen«, S. 63-65.

keinen Augenblick wegrechnen kann, weil man damit den Menschen selbst wegrechnen würde.¹⁷⁰ Trägt man dem Trieb zur Metaphernbildung also nicht Rechnung, so verfehlt man den Menschen in seiner gattungsspezifischen Charakteristik. Man kann sagen, daß das künstlerische und dichterische Vermögen, welches sich im Trieb zur Metaphernbildung ausdrückt, für Nietzsche ein anthropologischer Grundzug ist.

Dieser anthropologische Grundzug nun ist in der menschlichen Verbalsprache begründet, denn auch die Sprache ist für Nietzsche wesentlich metaphorisch und auf der Ebene des sprachlichen Zeichens zufällig und arbiträr. »Alle Wörter«, schreibt Nietzsche, »sind an sich und von Anfang an, in Bezug auf ihre Bedeutung, Tropen.«¹⁷¹ Jedes Wort ist für Nietzsche bereits Produkt einer ersten Übertragung, von einem Nervenreiz auf ein Lautbild, darauf wird im Laufe dieser Studie noch genauer eingegangen werden,¹⁷² und Bedeutungen gerinnen erst vor dem Hintergrund von Konventionen, das heißt, Wörter haben keinen eigentlichen Sinn, vor dessen Matrix ein uneigentlicher Gebrauch unterschieden werden kann. Das, was man gemeinhin als den eigentlichen oder pragmatischen Sprachgebrauch bezeichnet, ist für Nietzsche bereits ein uneigentliches oder metaphorisches Reden, während uneigentliches, bildhaftes oder metaphorisches Sprechen im konventionellen Sinne ein metaphorisches Sprechen zweiten Grades darstellt. Es gibt für Nietzsche keine tropen- oder übertragungsfreie Semantik, denn auch das Asemantische ist bereits Resultat einer metaphorischen Übertragung.

Nietzsches eigener Sprachgebrauch sowie sein Schreiben bewegen natürlich ebenfalls in diesem sprachlichen Kreislauf, so daß seine eigenen Aussagen die grundsätzliche Metaphorizität der Sprache nicht ablegen können. Doch Nietzsches Schreibpraxis zeigt, daß er versucht, die Grenzen des Denkens und der konventionell-metaphorischen Sprache zu überschreiten, indem er erstens immer wieder die selbstreferentiell-metaphorische Struktur der Sprache, etwa durch Wort- und Sprachspiele,¹⁷³ herausstellt, indem er zweitens sprachliche Umwertungen und

170 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 887.

171 F. Nietzsche: *Rhetorik-Vorlesung*, WuB XVIII, S. 239. – Zur Stellung Nietzsches innerhalb der Metapherntheorie und zu seinem Verhältnis zur aristotelischen Metaphernkonzeption vgl. Detlef Otto: *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*, München 1998.

172 Vgl. dazu den Abschnitt »Nervenreize und die Physiologie der Sprache« in dieser Arbeit.

173 Vgl. zur poetologischen Rolle von Wortspielen bei Nietzsche Martin Stingelin: »Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren«, in: N-St. 17 (1988), S. 336-349 und das Kapitel »Welt-Spiel als Wort-Spiel« in Michael Weber: *Textura. Nietzsches Morgenröthe – Versuch über ihre Struktur*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 2003, S. 140-148.

Aufhebungen von Oppositionen wie wahr und falsch oder Schein und Wesen vollzieht oder, indem er drittens feste Konventionen, wie sie beispielsweise im Umgang mit Eigennamen üblich sind, offensiv durchbricht. Und viertens ist der von ihm präferierte aphoristische Schreibstil unter formalen Gesichtspunkten in einem besonderen Maße selbstreferentiell und -reflexiv, opak und interpretationsbedürftig: Er widersetzt sich, vielfach durch eine sprachkritische Perspektive, jeder festen Begriffsarchitektur. Zusammengefaßt könnte man sagen: Die Sprache ist für Nietzsche ein ständiger Wendekreis von Uneigentlichkeit und Metaphorizität, und der Null-Meridian ist, wie Nietzsche ihn in einem Wortspiel bezeichnet: der »tropische Mensch«¹⁷⁴.

Dies hat natürlich massive Konsequenzen für Nietzsches Erkenntnistheorie und Erkenntniskritik, da die Zeichenhaftigkeit und die Metaphorizität der Welt in der menschlichen Erkenntnis unhintergebar sind und ein objektiver Weltbezug unmöglich ist. So kommt Nietzsche auch, wie bereits im vorigen Abschnitt dargelegt, zu dem Schluß, daß die Natur des menschlichen Bewußtseins es mit sich bringt, »dass die Welt, deren wir bewußt werden können, nur eine Oberflächen- und Zeichenwelt ist.«¹⁷⁵ Ein Zugang zum wahren Wesen der Welt sei dem Menschen nicht möglich, ein objektiver Weltbezug illusionär, da der Mensch es ständig mit Zeichen und Zeichen von Zeichen zu tun habe, die nicht mehr auf ein Wesen oder gegenstand zurückzuführen sind. Jegliches Wissen über die Welt, den Menschen oder über einen selbst ist deshalb sprachlich vermittelt. »Was ist also Wahrheit?«, fragt Nietzsche und antwortet: »Ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen kurz eine Summe von Menschlichen Relationen, die poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: Die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind [...]«¹⁷⁶

Anthropomorphismus, Anthropozentrismus und Egozentrität, radikale Zeichenhaftigkeit und Metaphorizität sind für Nietzsche unhintergebare, und zumeist unbewußte, Tatsachen. Es wäre aber ein Mißverständnis, wenn man aus diesen Bemerkungen eine Disqualifizierung der Sprache herauslesen würde, weil sie nicht zur »Wahrheit« führt, beziehungsweise sich die »Wahrheit« als ein sprachlich-rhetorisches Phänomen darstellt. Die Sprache mag nicht zur Wahrheit führen, ihre große Bedeutung liegt aber für Nietzsche darin:

dass in ihr der Mensch eine eigene Welt neben die andere stellte, einen Ort, welchen er für so fest hielt, um von ihm aus die übrige Welt aus den Angeln zu heben und

174 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 117.

175 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 593.

176 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 880f.

sich zum Herrn derselben zu machen. Insofern der Mensch an die Begriffe und Namen der Dinge als an *aeternae veritates* durch lange Zeitstrecken hindurch geglaubt hat, hat er sich jenen Stolz angeeignet, mit dem er sich über das Thier erhob: er meinte wirklich in der Sprache die Erkenntnis der Welt zu haben. Der Sprachbildner war nicht so bescheiden, zu glauben, dass er den Dingen eben nur Bezeichnungen gebe, er drückte vielmehr, wie er wähnte, das höchste Wissen über die Dinge mit den Worten aus; in der That ist die Sprache die erste Bemühung um die Wissenschaft.¹⁷⁷

Obwohl die Sprache für Nietzsche einen ersten Schritt zur Wissenschaft bedeutet, darf dennoch nicht übersehen werden, daß die Sprache auf einem ästhetischen Fundament ruht, ja, primär ein ästhetisches Phänomen darstellt, so daß auch die aus ihr abgeleitete Wissenschaft die Spuren des ästhetischen Weltbezugs in sich trägt.¹⁷⁸ Seine Skepsis in Fragen der Erkenntnistheorie und die Grenzen der Erkenntnis faßt er daher in folgendem Satz zusammen: »Wir können nur eine Welt begreifen, die wir selber gemacht haben.«¹⁷⁹ Übertragen auf die Kategorie des Werkes bedeutet dies auch, daß nur der Autor eines Werkes dieses wirklich verstehen kann, ein Gedanke, den Nietzsche ausführlich im Abschnitt »Warum ich so gute Bücher schreibe« in *Ecce homo* entfalten wird.¹⁸⁰ Nietzsche zufolge ist die Erkenntnis der Welt darüber hinaus dem Gebrauch der Sprache untergeordnet, und der Gebrauch der Sprache ist ein schöpferischer, welterschaffender Akt: »Wir [die Denkempfindenden] erst haben die Welt, die den Menschen etwas angeht, geschaf-

177 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 30f.

178 Bei genauerer Betrachtung offenbart sich die Wissenschaft bei Nietzsche auch als ästhetisches und semiotisches Phänomen: »Wissenschaft« (wie man sie heute übt) ist der Versuch, für alle Erscheinungen eine gemeinsame Zeichensprache zu schaffen, zum Zwecke der leichteren Berechenbarkeit und folglich Beherrschbarkeit der Natur. Diese Zeichensprache, welche alle beobachteten »Gesetze« zusammenbringt, erklärt aber nichts – es ist nur eine Art kürzester (abgekürzter) Beschreibung des Geschehens.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 209. – Dennoch sind gerade die Wissenschaft und die Erkenntnis laut Nietzsche nötig, weil sie die Menschen im Glauben lassen, er könne die Welt und die Natur verstehen und beherrschen. Ohne Wissenschaft, Erkenntnis und Kunst würde laut Nietzsche der Mensch irre werden an der Welt, denn der »Gesamtcharakter der Welt ist [...] in alle Ewigkeit Chaos, nicht im Sinne der fehlenden Nothwendigkeit, sondern der fehlenden Ordnung, Gliederung, Form, Schönheit, Weisheit, und wie alle unsere ästhetischen Menschlichkeiten heissen.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 468.

179 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 138.

180 Vgl. dazu auch den Abschnitt »Horazphilologie« oder die Frage nach der Einheit des Werks« in dieser Studie.

fen«,¹⁸¹ und anderer Stelle schreibt er: »Wir sind Gestalt-schaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen.«¹⁸²

Nietzsche ist sicherlich einer der wichtigsten Vorläufer eines *radikalen Konstruktivismus* und *poetischen Kreationismus*¹⁸³. Daß Bilder und Repräsentationen die wahren Realitäten darstellen, daß die Welt aus Archiven und Arsenalen von Texten besteht und Zeichen, Symbole und Bilder die menschlich selbstgewobenen Bedeutungsmuster bilden, aus denen der Mensch dem zufälligen und chaotischen Verlauf der Dinge und der Geschichte irgendeinen Sinn entnimmt, gewissermaßen »abliest«, diese Vorstellungen, die im 20. Jahrhundert unter anderem bei Autoren wie Cassirer, Foucault oder Geertz so prominent geworden sind, lassen sich ohne größere Schwierigkeiten auf Nietzsche zurückführen.¹⁸⁴ Doch was ihn von seinen Nachfolgern unterscheidet, ist die durch und durch ästhetische Grundhaltung: »Wir kommen über die Ästhetik nicht hinaus – ehemals glaubte ich, ein Gott mache sich das Vergnügen, die Welt anzuschauen. Aber wir haben das Wesen einer Welt, welche die Menschen allmählich geschaffen haben: ihre Ästhetik.«¹⁸⁵

2. – »Bevor gedacht wird«, schreibt Nietzsche, »muss schon gedichtet worden sein.«¹⁸⁶ Das *Sein*, das *Ding an sich*, das *Subjekt*, usw., all die Begriffe der philoso-

181 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 540.

182 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 136.

183 Gerade in den klassischen Avantgarden der Literatur zu Beginn des 20. Jahrhunderts ist dieser welt-schaffende Aspekt der Sprache als poetologische Größe programmatisch formuliert, so z.B. im *creacionismo* eines Vicente Huidobro oder in der kreationistisch-surrealistischen Poetik eines Octavio Paz. Vgl. dazu Roberto Sanchiño Martínez: »Libertad bajo palabra. Zur Poetik der Subversivität und der Inspiration bei Octavio Paz«, in: *Zeitschrift für Ästhetik und allgemeine Kunstwissenschaft* 2006, S. 131-149.

184 Iris Därmann betont in diesem Zusammenhang: »Nicht zufällig können sich all jene, die von einem unbegrenzten Perspektivismus, Interpretationismus, Konstruktivismus oder von einer »Geschlossenheit der Repräsentation« ausgehen, auf Nietzsche als ihren Ahnherren berufen, der nicht nur die Krise und Kritik der Repräsentation gewollt und zum Vorschein gebracht hat, sondern zugleich auch eine Krise der Erfahrung von Realität mit ausgelöst hat, die »für uns« ebenso »unzugänglich«, »undefinierbar« wie undarstellbar bleibt und einzig als repräsentierte bzw. interpretierte erreichbar ist.« Iris Därmann: »Fremderfahrung und Repräsentation. Einleitung«, in: dies./Christoph Jamme (Hg.): *Fremderfahrung und Repräsentation*, Weilerswist 2002, S. 7-46, hier S. 15.

185 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 581.

186 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 550. – Nietzsche formuliert hiermit einen Gedanken, den zum Beispiel auch der italienische Geschichts- und Rechtsphilosoph Giovanni Battista Vico (1668-1744) in seiner *Nuova Scienza* entworfen hatte. Für Nietzsche ist der primär ästhetische Weltzugang ein gat-

phischen Tradition,¹⁸⁷ mit denen der Mensch versucht, die Welt zu erkennen, zu durchdenken, zu begreifen und zu erklären, sind für Nietzsche »Begriffsdichtung[en]«¹⁸⁸, sind Produkte der menschlichen Phantasie, sind Resultate eines ästhetischen und dichterischen Prozesses, der strukturell im Menschen anthropologisch verankert ist, ja, der Mensch wird so zu einem »Baugenie«, das einen »Begriffshimmel« und darin einen »Begriffsgott« (die Wahrheit) konstruiert hat.¹⁸⁹ Doch Begriffe entstehen für Nietzsche primär durch das »Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermaße.«¹⁹⁰ Nietzsche selbst wählt hier, um die Entstehung von Begriffen zu veranschaulichen, ein vulkanisches Bild, in dem der erhitzte Sprach- und Bilderstrom einer Lava-Masse gleich langsam zu festen Formen erstarrt, zu Bedeutungen gerinnt. Das Anströmen der Bildermaße gleicht zudem dem inspirierten Sprachstrom, so wie Nietzsche ihn in *Ecce homo* entwirft. Dort schreibt er: »Die Unfreiwilligkeit des Bildes, des Gleichnisses ist das Merkwürdigste; man hat keinen Begriff mehr, was Bild, was Gleichnis ist.«¹⁹¹ Auch hier neigt die Sprache dazu mit dem eigenen Außen zu kommunizieren, allerdings ohne, daß ein Eingriff eines Autors eine partikuläre Sprache identifizierbar macht.

Der Weltbezug des Menschen ist laut Nietzsche primär ein ästhetischer und dichterischer – »Der Dichter geht voran, er erfindet die Sprache differenziert.«¹⁹² –, wobei auch hier der Metapher durch ihre analogische Struktur eine zentrale Rolle zukommt. Nietzsche schreibt: »Das Zurechtbilden zu identischen Fällen, zur Scheinbarkeit des gleichen ist ursprünglicher als das Erkennen des Gleichen«,¹⁹³ denn: »Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem

tungsspezifisches Faktum, denn daß »wir die Natur so sehen, so künstlerisch sehen, theilen wir mit keinem Thier.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 397.

- 187 Vgl. beispielsweise folgende Aussage Nietzsches: »Das ›Ding an sich‹ (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein, ist [...] ganz unfasslich [...]).« F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 879.
- 188 F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 269. – Den Ausdruck *Begriffsdichtung* scheint Nietzsche von Friedrich Albert Lange übernommen zu haben. Lange schreibt beispielsweise: »Was wollen wir vollends von Plato sagen, dessen Begriffsdichtung über Jahrtausende hinaus noch heute ihren machtvollen Einfluß übt, während schon von seinen ersten Nachfolgern an vielleicht Niemand je geglaubt hat, dass seine Deductionen so streng gültig seien, wie sie es beanspruchen?« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 501.
- 189 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 882.
- 190 Ebd., S. 883.
- 191 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 340.
- 192 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 398.
- 193 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 550.

Punkte als ähnlich erkannt hat.«¹⁹⁴ Ein sinn- oder bedeutungshafter Weltbezug entsteht also durch das analogische Denken, das wiederum seinen Ursprung in der sprachlichen Operation der Metapher hat. Auch die Metapher und das analogische Denken sind bei genauerem Hinsehen Elemente eines zeichenhaften und perspektivischen Abkürzungs- und Verkürzungsprozesses, stellen sie doch der aristotelischen Bestimmung zufolge im Wesentlichen verkürzte Vergleiche dar. In einer so verstandenen Welt, »wo es kein Sein giebt, muß durch den Schein erst eine gewisse berechenbare Welt identischer Fälle geschaffen werden«.¹⁹⁵ Wichtig ist aber zu sehen, daß die zeichenhaften und perspektivischen Abkürzungsprozesse bedeutende Elemente eines egozentrierten Weltbildes bilden: Die Welt hat nämlich so, wie Nietzsche bemerkt, »unter Umständen, von jedem Punkt aus ihr verschiedenes Gesicht«.¹⁹⁶ Dies hat auch Folgen für den psychischen und kognitiven Apparat des Menschen, denn »der Zeichen-erfindende Mensch ist zugleich der immer schärfer seiner selbst bewußte Mensch«.¹⁹⁷ Doch für Nietzsche führt die Selbstbewußtwerdung des Menschen nicht automatisch zur Selbsterkenntnis. Im Gegenteil: Er hegt ein »unbezwingliche[s] Mißtrauen gegen die Möglichkeit der Selbst-Erkenntnis«.¹⁹⁸

Nietzsche fügt sprachphilosophische, semiotische, erkenntnistheoretische und psychologische Überlegungen ineinander, um das Phänomen des Bewußtseins als Oberflächen- und Zeichenwelt zu begreifen und fragt sich, in asymmetrischer Entsprechung zum Menschen als Dichter, mit einer philologisch-tiefenpsychologischen Geste, ob »all unser sogenanntes Bewußtsein ein mehr oder weniger phantastischer Kommentar über einen ungewußten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text ist?«.¹⁹⁹ Diesen »phantastische[n] Kommentar« nennt Nietzsche auch die »unbekannte Welt des Subjects«.²⁰⁰ »Das, was den Menschen so schwer zu begreifen fällt«, schreibt er daher, »ist ihre Unwissenheit über sich selber [...]. Die Handlungen sind niemals Das, als was sie uns erscheinen! Wir haben so viel Mühe gehabt, zu lernen, dass die äußeren Dinge nicht so sind, wie sie uns erscheinen, – nun wohl-an! mit der inneren Welt steht es ebenso!«²⁰¹

Die innere, unbekannte Welt des Subjekts, die Welt der Emotionen, Wünsche, Vorstellungen und Erlebnisse ist ebenso wie die äußere Welt nicht unmittelbar zu

194 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 498.

195 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 271. – Dies heißt auch, daß »die ›Scheinbarkeit‹ [...] selbst zur Realität« gehört: »sie ist eine Form ihres Seins«. Ebd.

196 Ebd.

197 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 592.

198 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 230.

199 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 113.

200 Ebd., S. 108.

201 Ebd., S. 108f.

erkennen oder zu begreifen – ein Gedanke, den Sigmund Freud wohl in direktem Rekurs auf Nietzsche später beim Entwurf der Psychoanalyse aufgreifen wird: Die innere Welt oder Realität, hat Freud gezeigt, ist (unabhängig von historischen, sozialen und kulturellen Bedingungen) wesentlich durch unbewußte und ungewußte intrapsychische Determinanten strukturiert. Im Gegensatz zu Nietzsche insistiert Freud aber auf einer rationalen Theorie des Irrationalen und entwickelt ja daraus bekanntermaßen eine rationale Behandlungs- und Darstellungstechnik.²⁰²

Auch in *der inneren Welt* spiegeln sich die Grenzen der menschlichen Erkenntnis für Nietzsche, und ein objektiver Selbstbezug scheint ihm ebenso illusionär wie die Vorstellung eines objektiven Weltbezugs: »Ich halte die Phänomenalität auch der inneren Welt fest: alles, was uns bewußt wird, ist durch und durch erst zurechtgemacht, vereinfacht, schematisiert, ausgelegt [...] und vielleicht eine reine Einbildung.«²⁰³ So bekennt Nietzsche auch über die Kenntnis seiner eigenen inneren Welt mit einem sokratischen Gestus:

Die Wissenschaft – das war bisher die Beseitigung der vollkommenen Verworrenheit der Dinge durch Hypothesen, welche alles »erklären« – also aus dem Widerwillen des Intellekts am Chaos. – Dieser selbe Widerwille ergreift mich bei Betrachtung meiner selber: die innere Welt möchte ich auch durch ein Schema mir bildlich vorstellen und über intellektuelle Verworrenheit herauskommen. Die Moral war so eine Vereinfachung: sie lehrte den Menschen als erkannt, als bekannt. – Nun haben wir die Moral vernichtet – wir selber sind uns wieder völlig dunkel geworden! Ich weiß, daß ich von mir nichts weiß!²⁰⁴

Ja, auch für Nietzsche ist das »Ich«, wie Schopenhauer es formulierte, »sich selber ein Rätsel.«²⁰⁵ Nietzsche hatte ja zudem das Subjekt im Zusammenhang mit seinen semiotischen Überlegungen als »regulative Fiktion«²⁰⁶ bezeichnet. Auch in der inneren Welt, im Bereich der Emotionen und Erlebnisse äußert sich laut Nietzsche der Trieb zur Metaphernbildung, äußert sich die dichterische Grundstruktur des Menschen. »Was sind denn unsere Erlebnisse?«, fragt Nietzsche in der *Morgen-*

202 Man könnte sagen, daß Nietzsche zwar prinzipiell Freuds Erkenntnisinteresse teilt, doch die Darstellbarkeit der Erkenntnisse, beziehungsweise ihre semiotische Übersetzbarkeit in Frage stellt. Er schreibt: »Alle Erweiterung unserer Erkenntniß entsteht aus dem Bewußtmachen des Unbewußten. Nun fragt es sich, welche Zeichensprache wir dazu haben.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 116.

203 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 53.

204 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 9, S. 656.

205 Arthur Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 2, S. 254.

206 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 526.

röthe in diesem Zusammenhang und antwortet: »Viel mehr Das, was wir hineinlegen, als Das, was darin liegt! Oder muss es gar heißen: an sich liegt Nichts darin? Erleben ist ein Erdichten? –«²⁰⁷ Die Dichtung spiegelt also für Nietzsche nicht, wie Wilhelm Dilthey es später behaupten wird, ein Erlebnis wider, das Erlebnis selbst ist von seiner Struktur her gesehen bereits eine Dichtung. Man kann wohl sagen: Das Erlebnis wird durch die Einbettung in eine narrative und poetische Struktur für Nietzsche erst geschaffen.

3. – Nietzsche entwirft nicht nur einen ästhetisch-dichterischen Weltbezug, sondern auch der menschliche Selbstbezug ist unter ästhetisch-dichterischen Gesichtspunkten zu betrachten. Daher kann der Mensch auch das »Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes«²⁰⁸ nicht aushängen, und damit ist, laut Nietzsche, im Menschen eine »Mehrheit von personenartigen Trieben«²⁰⁹ festzustellen. Wenn Nietzsche sich also als Autor stets neu erfindet, hinter anderen Namen sich verbirgt, durch andere Namen wie *Zarathustra*, *Dionysos*, aber auch Rée oder Schopenhauer spricht, sie auch auf andere Namen tauft, so steht dies in deutlicher Übereinstimmung mit seiner grundsätzlichen ästhetisch-dichterischen Grundauffassung der Sprache, die einmal erkannt, die Möglichkeit bietet, die unbewußten Triebe und Prozesse als bewußte poetische Verfahren einzusetzen, die auch das eigene Selbst und das eigene Leben betreffen. Daher ist für Nietzsche auch die Grenze, »wo die Kunst aufhört und das Leben beginnt« gleitend und bis zu einem gewissen Grade auch zu vernachlässigen, denn »wir [...] wollen die Dichter unseres Lebens sein, und im Kleinsten und Alltäglichsten zuerst«²¹⁰ – ein Gedanke, der ebenfalls im Einklang mit seiner Grundüberzeugung über die ästhetisch-poetische Verfaßtheit der Sprache und der Welt steht. Darüber hinaus zeichnet sich diese hier projizierte ästhetisch-philosophische Lebensform gerade durch eine besondere »Originalität« aus, durch die Fähigkeit »Etwas [zu] sehen, das noch keinen Namen trägt, noch nicht genannt werden kann, ob es gleich vor Aller Augen liegt«, denn die »Originalen sind zumeist auch die Namengeber gewesen.«²¹¹

207 Ebd., S. 114.

208 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 389. – Auf die personendichtende Dimension wird in den Abschnitten »Das Ich, der ›Grundwille‹ und das Selbst« und »Subjekt-Dividualismus und der Wille zur Macht« noch separat und ausführlicher eingegangen.

209 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 9, S. 211.

210 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 538.

211 Ebd., S. 517.

»Das sogenannte ›Ich‹«²¹² aber, das Hauptcharakteristikum menschlicher Egozentrizität, ist für Nietzsche in allererster Linie ein sprachlich-ästhetisches und linguistisches Phänomen, welches von der Sprache umfassen und begrenzt wird, wobei die Sprache – und mit ihr das Denken – als Medium und Ausdrucksmittel selbst begrenzt ist: »wir hören auf zu denken, wenn wir es nicht in dem sprachlichen Zwange thun wollen, wir langen gerade noch bei dem Zweifel an, hier eine Grenze als Grenze zu sehen«,²¹³ ein Gedanke, den Ludwig Wittgenstein später aufgreifen und folgendermaßen zusammenfassen sollte: »Die Grenze der Sprache zeigt sich in der Unmöglichkeit, die Tatsache zu beschreiben, die einem Satz entspricht (seine Übersetzung ist), ohne eben diesen Satz zu wiederholen.«²¹⁴ Tatsächlich ist es so, daß Nietzsche das Denken an die Sprache bindet: Die Grenzen der Sprache sind die Grenzen des Denkens. In der *Morgenröthe* schreibt er dazu: »Wir drücken unsere Gedanken immer mit den Worten aus, die uns zur Hand sind. Oder um meinen ganzen Verdacht auszudrücken: wir haben in jedem Momente eben nur den Gedanken, für welchen uns die Worte zur Hand sind, die ihn ungefähr auszudrücken vermögen.«²¹⁵

Nun drängt sich die Frage auf, ob Nietzsche seine dichtungsanthropologische Theorie objektiv begründen kann, oder ob es sich bei seinen Überlegungen lediglich um eine weitere *Begriffsdichtung* handelt? Diese Frage geht in gewisser Weise an Nietzsches Überlegungen und seinem philosophischen Projekt vorbei, da einerseits alle Erklärungen für ihn, ähnlich wie für Wittgenstein übrigens, hypothetischen Charakter haben, so daß auch das Konzept der Objektivität für ihn eine reine Hypothese bildet.²¹⁶ Nietzsche verzichtet daher auch weitgehend auf eine Darstellung, die den klassischen Regeln der Logik und des begrifflichen Argumentierens folgt. Stattdessen versucht er andererseits, seine theoretischen Überlegungen literarisch-textuell, rhetorisch-interpretativ darzustellen und zu inszenieren.²¹⁷ Ein Beispiel

212 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, 1S. 07.

213 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 193.

214 L. Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, S. 463.

215 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 208.

216 Vgl. »Jede Erklärung ist ja eine Hypothese.« Ludwig Wittgenstein: »Bemerkungen über Frazers *Golden Bough*«, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1967), S. 31. – Vgl. auch, im Zusammenhang mit der Frage nach dem Sinn der Welt und dem Problemkomplex des Nihilismus, Nietzsches Überlegungen zum hypothetischen Charakter von Erklärungen, F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, S. 208-214 und besonders S. 212, wo Nietzsche in einem ironisch-sachlichen Ton unter anderem schreibt: »›Gott‹ ist eine viel zu extreme Hypothese.«

217 So betont auch Martin Stingelin: »Wo die Wahrheit nicht mehr die Übereinstimmung der Erkenntnis mit den Dingen, sondern ein ›bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen‹ ist, ›kurz eine Summe von menschlichen Relatio-

mag das veranschaulichen. Nietzsche formuliert folgende theoretische und abstrakte Behauptung: »[E]s gibt kein ›Sein‹ hinter dem Thun, Wirken, Werden, ›der Thäter‹ ist zum Thun bloß hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.«²¹⁸ Diesen Gedanken überträgt Nietzsche nun in einem Aphorismus in eine dialogische Struktur, in ein finiertes Selbstgespräch: »Ich weiss durchaus nicht, was ich thue! Ich weiss durchaus nicht, was ich thun soll!« – Du hast Recht, aber zweifle nicht daran. Du wirst gethan! In jedem Augenblicke. Die Menschheit hat zu allen Zeiten das Activum und das Passivum verwechselt, es ist ihr ewiger grammatikalischer Schnitzer.«²¹⁹

Nietzsches philosophische Poetik (als Modell seines Denkens und Schreibens) und Poetologie (als methodische und sprachtheoretische Reflexion seiner Schreib- und Denkmodelle) kommen auch hier zum Ausdruck, denn derjenige, der den Trieb zur Metaphernbildung, der die tropologische Struktur der Sprache und der Erkenntnis, der die Erdichtetheit der Erlebnisse und des Subjekts erkannt hat, der »missbraucht die festen Conventionen durch beliebige Vertauschungen oder gar Umkehrungen der Namen.«²²⁰ Wenn die Metaphern- und Zeichenbildung also die Bedingung der Möglichkeit aller Sprachäußerung, Erkenntnis etc. sind, so sind sie zugleich auch das Resultat eines reflektierend-schreibenden Verfahrens, das von dieser Erkenntnis getragen wird und das sich in der bewußten, Konventionen durchbrechenden Zeichen-, Metaphern- und Wortverwendung ausdrückt. Vor diesem Hintergrund kann Nietzsche in *Ecce homo*, in Übereinstimmung mit seiner poetisch-tropologischen Anthropologie, den Imperativ »lisez: Nietzsche« erteilen, wo der Text die Namen Schopenhauer oder Wagner, usw. zu lesen gibt.

Die erfundene und schöpferische Seele

1. – Vor dem Hintergrund des bislang Erörterten soll hier noch einmal kurz auf den bereits zitierten Satz »Dergestalt hat sich Plato des Socrates bedient, als einer Se-

nen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurde«, kann sich auch Nietzsches Sprachphilosophie nicht mehr sicher sein, daß ihre ›Wahrheit‹ für sich selbst spricht und die übertragene Rede vom rhetorischen Ursprung der Sprache der eigentlichen Rede zuvorkommt. Folgerichtig ist Nietzsches eigener Begriff der Rhetorik, ihrer Tropen und Figuren metaphorisch. Nur wer diese Implikation außer acht läßt, kann Nietzsche den Widerspruch vorwerfen, seine Sprachphilosophie kehre das Verhältnis zwischen Sprache und Rhetorik einfach um und erkläre die Rhetorik zur Natur der Sprache.« M. Stingelin: »Geschichte, Historie und Rhetorik«, S. 87.

218 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 279.

219 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 115.

220 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 877f.

miotik für Plato.«²²¹ eingegangen werden. Wie gezeigt wurde, läßt sich an diesem Satz ein Autorschaftsmodell rekonstruieren, das sich durch eine auf Rivalität basierende schriftstellerische Praxis auszeichnet und das Nietzsche bei Platon vorgeprägt sieht. Nietzsche wendet dieses Modell wiederum auf sein Verhältnis zu Platon selbst und auf das Feld seiner intellektuellen Vorläufer und Gegner an. Darüber hinaus bietet sich eine weitere Deutungsmöglichkeit an, denn der Ausdruck Semiotik in dem Satz deutet auf einen übergeordneten Reflexionszusammenhang hin – und zwar auf den einer freien Zeichenverwendung, die auch den Gebrauch von Eigennamen umfaßt und auf die dividualistische Subjektthematik ausgreift –, der in den Kontext zu stellen ist von Nietzsches Auffassung vom Zeichen, von der Sprache und der daraus resultierenden poetisch-tropologischen Anthropologie, in der der Mensch zum Dichter seiner selbst wird und in der in gewisser Weise die Grenzen zwischen Leben und Kunst, zwischen dem Realen und der Semiotik aufgehoben sind. Daher ist es nämlich nicht nur möglich, Nietzsches eigenem Sprachgebrauch folgend, den Ausdruck *Semiotik* durch seine Synonyma Zeichensystem und -lehre sowie Zeichenrede und Zeichen zu ersetzen, sondern auch eine wechselseitige Überlagerung des semantischen und damit zugleich des theoretischen Bedeutungsspektrums wahrzunehmen.

Gerade die harte sprachliche und gedankliche Fügung, die durch den Einsatz des Ausdrucks *Semiotik* in der Charakterisierung des Verhältnisses von Platon zu Sokrates entsteht, könnte als Indiz gelten, einen bewußten Grad von Komplexität, Interpretationsbedürftigkeit und Verrätselung provozieren zu wollen, der über eine einfache semantische Polyvalenz hinausgeht und geradezu ein im bereits skizzierten Sinne allegorisches Sprechen andeutet. Nietzsche beont ja auch, daß er sich »den Anreiz der entgegengesetzten Denkweise«, »des ängstlichen Charakters nicht nehmen lassen« will.²²² Nimmt man nun Nietzsches Semiotik ernst, wie kann man sich also über den referentiellen Status, über den Einsatz der Eigennamen Platon und Sokrates, die in Nietzsches Augen ebenfalls bewegliche Zeichen sind, in dieser Textstelle sicher sein? Vielleicht durchbricht Nietzsche auch hier die kulturellen und sprachlichen Konventionen und meint etwas ganz anderes?

Es sei nur daran erinnert, daß Nietzsche ja in *Ecce homo*, aus dem der Satz stammt, nicht nur zuvor seine Leser aufgefordert hatte, die Namen Schopenhauer, Wagner und Rée aus seinen Schriften zu tilgen und sie durch Nietzsche oder *Zarathustra* zu ersetzen, denn setzt man die *Ecce homo*-Stelle in Beziehung zur Debatte mit Rohde und seinen Bekannten sowie Freunden über den sogenannten »höheren Rééalismus« von *Menschliches, Allzumenschliches*, in der Nietzsche ebenfalls eine aktive Namensetzungen bezüglich des Phänomens Autorschaft vornimmt,

221 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 320.

222 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, S. 142.

dann ergeben sich weitere Bedeutungsdimensionen: Hinsichtlich der Niederschrift von *Menschliches*, *Allzumenschliches* berichtet Nietzsche zudem von einer transpersonalen Produktionsweise, die, auf einer anderen Ebene, das Nietzschesche Autor-Ich vervielfältigt: »Im Grunde hat Herr Peter Gast, damals an der Basler Universität studierend und mir sehr zugethan, das Buch auf dem Gewissen. Ich diktirte, den Kopf verbunden und schmerzhaft, er schrieb ab, er corrigirte auch, – er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloß der Autor war.«²²³ Bei genauerer Betrachtung von Nietzscheselbstaussagen bleibt also vieles in der Schwebe und wird doppeldeutig: Nietzsches Poetologie stellt sich als hoch komplexes Phänomen dar, denn Autorschaft wird in der gerade zitierten Passage einerseits so behandelt, als ob es sich dabei um eine Nebensächlichkeit handelt. Andererseits ist die zitierte Passage nicht frei von Ironie: »Peter Gast war bloß der Aufschreiber oder Schriftsteller« – so ließe sich die Stelle ebenfalls lesen. Vielleicht ist Platon daher doch nur der Schreiber der Dialoge, während Sokrates tatsächlich der eigentliche Autor ist.²²⁴ Und umgekehrt: Vielleicht spielt Sokrates keine wichtige Rolle, da die materielle Schreibtätigkeit von Platon ausgeführt worden ist.

2. – Bei Nietzsche läßt sich eine doppelte Tendenz, ja Strategie ausmachen: Einerseits verbirgt und zeigt er sich zugleich hinter seinen Begriffspersonen und seinen fremden Namen und reflektiert dieses Phänomen auf unterschiedlichen thematischen Ebenen. Andererseits macht er eben dies kenntlich und ersetzt die falschen Namen und Zeichen durch den einzig ›richtigen‹, durch den Namen *Nietzsche*. Dieser doppelten Tendenz entsprechen eine Pluralisierung des eigenen Selbst – wobei das Selbst dividualistisch und aus unterschiedlichen personenbildenden Trieben bestehend aufgefaßt wird – sowie eine maximale Egozentrität. Während man die erste Tendenz noch als Selbstaufklärung ansehen könnte, bezieht die zweite ihr Argument aus einem Verschleierungs- Verwirrungsmanöver, aus einer, wie Nietzsche sagt, »instinktiven Arglist«²²⁵, denn als Autorangabe ist beispielsweise das »lisez: Nietzsche« in bezug auf Rées Studien, wie gezeigt worden ist, natürlich schlicht falsch. Vollends absurd, und auf den ersten Blick fast nur noch in Begriffen der Psychiatrie und Pathologie zu fassen, erscheint aber schließlich Nietzsches egozentrierte und, in diesem Fall muß man wohl auch sagen, *egozentrische* Behauptung

223 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 327.

224 Zum komplexen Verhältnis von Nietzsche zu Sokrates vgl. den Abschnitt »Das Problem des Sokrates« in F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 67-73; das Kapitel »Nietzsches Einstellung gegenüber Sokrates«, in: W. Kaufmann: *Nietzsche*, S. 455-478 sowie das Kapitel »Les Socrate(s) de Nietzsche« in Sarah Kofman: *Socrate(s)*, Paris 1989, S. 289-318.

225 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 325.

tung, »daß im Grunde jeder Name der Geschichte ich bin.«²²⁶ Dieser Satz läßt sich nicht nur als Zeichen eines Größenwahns interpretieren, sondern deutet auf die Vorstellung einer Identität beziehungsweise Konvergenz zwischen *Ich*, *Geschichte* und *Gott* hin, die Nietzsche im *Ecce homo* expliziter und genauer entfalten wird und die ein hochgradig egozentriertes Weltbild darstellt.²²⁷

Wie kann man sich also sicher sein, daß Nietzsche in dem mehrfach erwähnten Satz über Platons Schreibstrategie tatsächlich eine Analogie zwischen sich und Platon herstellt, die den Umgang mit seinen intellektuellen Gewährsmännern, Vorläufern und Gegnern, sein schriftstellerisches Verfahren und seine Autorschaftsvorstellung veranschaulicht und nicht einfach eine aktive Interpretation, im Sinne einer *Zurechtmachung*, *Verfälschung* oder *Vergewaltigung* vollzieht?

Nietzsches Rede von Semiotik und seine Poetologie des Selbst enthalten, abgesehen von dem bisher Ausgeführten, noch einen weiteren psychologisch-semiotischen Aspekt, der möglicherweise einen Ausweg aus diesem Dilemma darstellen kann und der bislang nur andeutungsweise zur Sprache gekommen ist. Es handelt sich dabei um das, was man bei Nietzsche eine semiotische Form der Erkenntnis nennen kann, wobei Nietzsche semiotische, psychologische und erkenntnistheoretische Aspekte in diesem Phänomen zusammenführt. Nietzsches psychologisch fundierte semiotische Erkenntnis bezeichnet im Einverständnis mit Gustav Teichmüller,²²⁸ der diese Überlegung wohl theoretisch als erster entwickelt hat, eine Erkenntnis, die ihren Gegenstand, ganz im Einklang mit Nietzsches sprachtheoretischen, psychologischen und erkenntnistheoretischen Grundannahmen, nicht auf der Basis reflexionstheoretischer Operationen oder ontologischer Annahmen wie in der traditionellen Subjektphilosophie von Descartes über Kant bis zu Hegel entwirft, sondern, jegliche Gegenstands-Ontologie hinter sich lassend, »durch die Analogie mit unseren eigenen inneren Zuständen«²²⁹ konstruiert.

226 Brief an Jacob Burkhardt, 6. Januar 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 578.

227 Im gleichen Brief, in dem Nietzsche behauptet, er sei jeder Name in der Geschichte, schreibt er nämlich auch: »zuletzt wäre ich viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen.« Ebd., S. 577f.

228 Vgl. Gustav Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik*, Breslau 1882, S. 95 ff.

229 Ebd., S. 96. – Gustav Teichmüller (1832-1882) war Professor für Philosophie an der Universität Basel, ein Kollege von Nietzsche also, und einer der führenden Aristotelesforscher seiner Zeit. Darüber hinaus war er ein scharfer Kritiker des Neukantianismus. 1877 verfaßte er mit seiner anonym publizierten Schrift *Wahrheitsgetreuer Bericht über meine Reise in den Himmel, verfaßt von Immanuel Kant* eine polemische Abrechnung mit der in Deutschland vorherrschenden philosophischen Richtung des Neukantianismus. Vgl. zu Teichmüller Heiner Schwenke: *Zurück zur Wirklich-*

Die Innenwelt des Subjekts liegt für Teichmüller der Außenwelt logisch voraus, sie ist die ›wirkliche Welt‹, so daß seine Semiotik Elemente einer erkenntnistheoretisch-fundierten ›Seelenwissenschaft‹ aufweist, in der es um den ›inneren Sinn‹, die ›inneren Erfahrungen und Zustände‹ geht. Ähnlich wie Schopenhauer versteht Teichmüller die Außenwelt als ein sekundäres Phänomen, das nur durch das Selbst vermittelt erkennbar ist. Er möchte deshalb erkenntnistheoretisch und psychologisch zeigen, »wie man nach der Analogie mit dem Ich auch auf das Du und Er und Es kommen kann«. ²³⁰ Eine solche analogische – semiotisch-psychologische – Erkenntnis nun ist ebenfalls für Nietzsche stets im Spiel. Auch für ihn ist die Außenwelt nur über das Selbst vermittelt erkennbar. Für Teichmüller gibt es erkenntnistheoretisch – ähnlich wie beispielsweise für Kant und Schopenhauer – und psychologisch gesehen für Nietzsche keine gänzlich nicht-projektive, von Übertragungen freie Denktivität oder Erkenntnis, denn das »Denken allein hat die Natur, durch die im Ich geeint bewusst werdenden Beziehungspunkte aus den Daten aller Tätigkeiten zu neuen Producten des Erkennens fortzuschreiten und in diesen semiotisch alle Thätigkeiten der Seele zu umfassen«. ²³¹ Nietzsche nun greift diesen Gedanken auf, so daß jede Erkenntnis als semiotisch-psychologische Handlung, als Synthese seelischer und zeichenhafter Vorgänge zu verstehen ist: »alle Bewegungen sind Zeichen eines inneren Geschehens; [...]. Das Denken ist noch nicht das innere Geschehen selber, sondern ebenfalls nur eine Zeichensprache [...].« ²³²

-
- keit. Bewußtsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*, Basel 2006. – Zur Teichmüller-Lektüre Nietzsches vgl. Karl-Heinz Dickopp: »Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller«, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 24 (1970), S. 50-71; A. Lanfranci: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 40 und S. 45; Mattia Riccardia: »Nachweise aus Gustav Teichmüller, *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882)«, in: N-St. 38 (2009), S. 331-332 und Francisco Arenas-Dolz: »Nachweis aus Gustav Teichmüller, Aristoteles Forschungen, Bd. II: Aristoteles' Philosophie der Kunst (1869)«, in: N-St. 38 (2009), S. 324. – Vgl. auch zur Auseinandersetzung Nietzsches mit Teichmüllers Überlegungen zum Verhältnis von ›Erkennen‹, ›inneren Zuständen‹ und ›seelischer Tätigkeit‹ F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 292f.; S. 310f. sowie F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 644f.
- 230 G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1886), S. 58. – Teichmüller definiert das Ich »als den in numerischer Einheit gegebenen, seiner selbst bewusst werdenden Beziehungsgrund für alles im Bewusstsein gegebene ideelle und reale Sein«. Ebd., S. 68.
- 231 Ebd., S. 109. In diesem Zusammenhang unterzieht auch Teichmüller das *Cogito* beziehungsweise den Satz vom ›ich denke‹ einer psychologisch-semiotischen Kritik, die freilich im Kontext seiner Kantkritik zu sehen ist.
- 232 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 17. – An anderer Stelle schreibt er: »Die ›innere Erfahrung‹ tritt uns ins Bewußtsein, erst nachdem sie eine Sprache gefunden hat, die das Individuum versteht... d.h. eine Übersetzung

Jede Erkenntnis und Sinneswahrnehmung enthalte daher eine seelisch-zeichenhafte Projektion, wobei Projektion von Nietzsche – ähnlich wie in seiner Sprach- und Metapherntheorie – aktivisch und passivisch gedacht wird: »Die Sinneswahrnehmungen«, schreibt er, werden »nach ›außen‹ projicirt«,²³³ und an anderer Stelle führt er weiter aus: »unsere ›Außenwelt‹, wie wir sie jeden Augenblick projiciren, ist versetzt und unauflöslich gebunden an den alten Irrthum vom Grunde: wir legen sie aus mit dem Schematismus des ›Dings‹«. ²³⁴ Damit ist für Nietzsche und Teichmüller ein komplexes Verhältnis von »›innen‹ und ›außen‹«²³⁵ gegeben und so etwas wie eine erkenntnistheoretische Poetik, die sich aus inneren, seelischen Zuständen speist und die in Korrelation mit den von Nietzsche angenommenen personenbildenden Trieben steht. Umgekehrt aber spielt das, was man *Introjektion* – also die Integration eines Außen in einem Inneren – nennen kann, die bei ihm unter anderem homolog zum Begriff und dem Phänomen der *Einverleibung* zu verstehen ist,²³⁶ eine ebenso wichtige Rolle.²³⁷ Der projizierende, personenbildende Grundtrieb des Menschen hat im Einverleiben daher auch sein semiotisches Pendant, im Sinne eines personenintegrierenden Ausdrucks, der auch eine wesentliche Funktion des Lebens darstellt: »So leben wir Alle! – wir reißen die Dinge gierig an uns und haben unersättliche Augen dabei, dann nehmen wir eben so gierig aus

eines Zustandes in ihm bekanntere Zustände – « Friedrich Nietzsche. *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 460.

233 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106.

234 Friedrich Nietzsche. *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 459.

235 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106.

236 Auch der Begriff der *Einverleibung* spielt in der Psychoanalyse eine Rolle. Laplanche und Pontalis definieren den Begriff folgendermaßen: »Vorgang der sich mehr oder weniger in der Phantasie abspielt und wodurch das Subjekt ein Objekt in sein Körperinneres eindringen läßt und es dort bewahrt. Die Einverleibung stellt ein Triebziel dar und eine Form der Objektbeziehung, die für die orale Stufe charakteristisch ist; sie steht vorwiegend mit der Mundaktivität und der Nahrungsaufnahme in Zusammenhang, kann aber auch in Beziehung zu anderen erogenen Zonen und Funktionen erlebt werden. Tatsächlich läßt die Einverleibung drei Bedeutungen erkennen: sich Lust verschaffen, indem man ein Objekt in sich eindringen läßt; dieses Objekt zerstören; sich die Qualitäten des Objekts aneignen, indem man es in sich aufbewahrt. Durch den zuletzt genannten Vorgang wird die Einverleibung zur Matrix der Introjektion und Identifizierung.« J. Laplanche/J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1, S. 127f.

237 Vgl. zum Theorem der Einverleibung und der damit verbundenen Verleiblichung in physiologischer und sprachphilosophischer Hinsicht sowie seiner Verschränkung mit machttheoretischen und ästhetischen Überlegungen Jörg Salaquarda: »›Leib bin ich ganz und gar...‹ Zum ›dritten Weg‹ bei Schopenhauer und Nietzsche« (1994), in: K. Broese/M. Koßler/B. Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt*, S. 253-265; Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 109-112 und S. 198-215 sowie A. Lanfranci: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 39f.

ihnen heraus, was uns schmeckt und dienlich ist – und endlich überlassen wir den Rest – alles womit unser Appetit und unsere Zähne nicht fertig geworden sind – den anderen Menschen und der Natur, namentlich aber alles, was wir verschlingen, ohne es uns einverleiben zu können –«.²³⁸

Wenn Rohde also Nietzsche vorwarf, im Falle von *Menschliches, Allzumenschliches* seine Seele ausgezogen und an ihrer statt Rées Seele angenommen zu haben, so hätte Nietzsche auch aufgrund der Vorstellung seiner projizierenden und introjizierenden semiotischen Erkenntnis sagen können, daß er Rées Seele in seine eigenen Seele, in sein Selbst integriert, gewissermaßen mit seinen Seelen oder Seelenteilen synthetisiert habe, denn »[i]m Gegensatz zu den Metaphysikern«, ist Nietzsche »glücklich darüber [...], nicht ›Eine unsterbliche Seele‹, sondern viele sterbliche Seelen in sich zu beherbergen«.²³⁹ Die Vorstellung von einer multiplen Seele oder von vielen Seelen im Ich steht in asymmetrischer Entsprechung zum Modell der semiotischen Erkenntnis, denn während jene einen Vervielfältigungsprozeß verdeutlicht, der auch nach außen projiziert wird, konzentriert diese semiotisch eine Vielheit innerer Zustände in einem Punkt: im Ich. Es handelt sich dabei um so etwas wie ein prismatisches Phänomen. In gewisser Weise konzentriert Nietzsche ja auch in seinem Umgang mit Eigennamen eine Vielheit innerer Zustände in einem Namen, die auf ihn, auf sein Ich zurückgeführt werden können. Darüber hinaus ist zu betonen, daß Nietzsche den ganzen »Erkenntniß-Apparat« als »Simplifikations-Apparat« versteht, der »nicht auf Erkenntniß gerichtet« ist, sondern vielmehr auf die »Bemächtigung der Dinge«.²⁴⁰

3. – Das Modell der semiotischen Erkenntnis nun, verstanden als aktive Projektion und Introjektion, kann auf eminent ästhetische, künstleranthropologische Vorgänge, genauer gesagt, auf Nietzsches Konzeption des *ästhetischen Phänomens*, das sich als Beschreibung einer ästhetischen Lebensform begreifen läßt, bezogen werden. Dieses Phänomen ist auch in Relation zu setzen zu Nietzsches Vorstellung der personenbildenden Triebe und schöpferischen Kräfte im Selbst, denn »[i]m Grunde«, so Nietzsche, »ist das aesthetische Phänomen einfach; man habe nur die Fähigkeit, fortwährend ein lebendiges Spiel zu sehen und immerfort von Geisterschaaren umringt zu leben, so ist man Dichter; man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden, so ist man Dramatiker.«²⁴¹ Ähnliches soll übrigens für den Komponisten, den Maler, aber auch den

238 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 626.

239 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 386.

240 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 164.

241 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 60f.

Philosophen und den Wissenschaftler gelten.²⁴² Zunächst einmal gilt Nietzsche alles Schaffen, Produzieren, Denken, ob nun beim Künstler oder beim Philosophen und Wissenschaftler, als Ausdruck und Selbstdarstellung eines entsprechenden Triebes und Instinktes, der Personen, Leiber, Seelen und Figurationen des Selbst hervorbringt und projiziert, die dann auch textbildende Größen werden können.²⁴³

Das *ästhetische Phänomen* ist für Nietzsche darüber hinaus mit einer rauschhaften, man könnte fast sagen, dionysischen Konzeption des Leibes und des Selbst verbunden, denn »die Künstler sollen nichts so sehen, wie es ist, sondern voller, sondern einfacher, sondern stärker: dazu muss ihnen eine Art ewiger Jugend und Frühling, eine Art habitueller Rausch im Leibe sein.«²⁴⁴ Nietzsche betont: »Damit es Kunst giebt, damit es ein ästhetisches Thun und Schauen giebt, dazu ist eine physiologische Vorbedingung unumgänglich: der Rausch. Der Rausch muss erst die Erregbarkeit der ganzen Maschine gesteigert haben: eher kommt es zu keiner Kunst.«²⁴⁵

Doch woher kommen die Projektionen, wo nehmen die personenbildenden Triebe, die ästhetischen Phänomene und Lebensformen und der Rausch, semiotisch gesehen, ihren Anfang? Provisorisch kann man sagen: aus der »Seele«, die für Nietzsche »ein springender Brunnen«²⁴⁶ ist. Die »Seele« ist für ihn nämlich »ein auslesendes und sich nährendes Wesen«, »eine schaffende Kraft«, die »äusserst klug und schöpferisch« ist.²⁴⁷ Er faßt zwischenzeitlich unter philosophisch-systematischen Gesichtspunkten die »Seele« [...] als »Subjektbegriff«²⁴⁸ auf, er

242 So schreibt Nietzsche auch, daß ein von Thales beeinflusster bildender »Künstler am Wasserfalle stehend denkt, und er in den ihm entgegenspringenden Formen ein künstlerisch vorbildendes Spiel des Wassers mit Menschen- und Thierleibern, Masken, Pflanzen, Felsen, Nymphen, Greisen, überhaupt, mit allen vorhandenen Typen sieht: so daß für ihn der Satz »alles ist Wasser« bestätigt wäre«. F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 815.

243 Nietzsche betont, der Künstler, der Philosoph »thut dasselbe, was Jeder in physiologischen persönlichen Antrieben thut, übertragen auf eine unpersönliche Welt. Dieses Bilderdenken ist nicht von vornherein streng logischer Natur, aber doch mehr oder weniger logisch. Der Philosoph bemüht sich dann, an Stelle des Bilderdenkens ein Begriffsdenken zu setzen. Die Instinkte scheinen auch ein solches Bilderdenken zu sein, das zuletzt zum Reiz und Motiv wird.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 454.

244 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 295.

245 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 117. – Zum Rausch als zentraler Kategorie des ästhetischen Denkens von Nietzsche vgl. Paul Audi: *L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique*, Paris 2003.

246 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 136.

247 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882-1884*, KSA 10, S. 661.

248 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmenet 1885 – 1887*, KSA 12, S. 13.

verwirft diese Vorstellung aber wieder,²⁴⁹ denn die »Seele« ist »selber ein Ausdruck für alle Phänomene des Bewußtseins [...]: den wir aber als Ursache aller dieser Phänomene auslegen«. ²⁵⁰ Es ist zu betonen, daß Nietzsche den Begriff der *Seele* in zweifacher Hinsicht benutzt: Zum einen bezeichnet er damit die traditionelle metaphysische Vorstellung einer unteilbaren oder unsterblichen Substanz oder eines Mono-Subjekts. Diese Vorstellung wird von ihm immer wieder angegriffen, und in diesem Kontext wird der Ausdruck Seele von ihm auch pejorativ gebraucht. Zum anderen bezeichnet Nietzsche mit Seele aber auch eine poetische, schöpferische Kraft, die Bilder und Metaphern produziert. Die Seele in diesem zweiten Sinn steht im Zusammenhang mit seiner ästhetisch-anthropologischen Bestimmung des Menschen als Dichter und Zeichen-Erfinder und spielt eine ganz entscheidende Rolle in seiner Poetologie des Selbst und in seiner Selbstmodellierung als ästhetische Lebensform. Darüber hinaus stellt die Seele über die Operationen der Projektion und Introjektion den »ursprünglichen« Ort künstlerischer Produktivität dar.

So wird künstlerische Produktivität als Grundlage jeglicher ästhetischen Lebensform, die auf einem seelisch-semiotischen Prozeß basiert, von Nietzsche unter anderem verstanden als »Einverleiben seines eigenen Bildes in fremden Stoff«, ²⁵¹ denn darin zeigt sich laut Nietzsche das »höchste Verhältniß [...] des Schaffenden zu seinem Material: das ist die letzte Form des Übermuths und der Übermacht.« ²⁵² Und ein solches ästhetisch-projizierendes und -introjizierendes Phänomen, das auch dem philosophischen Denken und literarischen Produzieren zugrunde liegen soll, vollzieht Nietzsche bei der Projektion und Einverleibung seines Selbstbildes in die

249 Nietzsche betont: »Was thut denn im Grunde die ganze neuere Philosophie? Seit Descartes – und zwar mehr aus Trotz gegen ihn, als auf Grund seines Vorgangs – macht man seitens aller Philosophen ein Attentat auf den alten Seelen-Begriff, unter dem Anschein einer Kritik des Subjekt- und Prädikat-Begriffs – das heisst: ein Attentat auf die Grundvoraussetzung der christlichen Lehre. Die neuere Philosophie, als eine erkenntnistheoretische Skepsis, ist, versteckt oder offen, antichristlich: obschon, für feinere Ohren gesagt, keineswegs antireligiös. Ehemals nämlich glaubte man an »die Seele«, wie man an die Grammatik und das grammatische Subjekt glaubte: man sagte, »Ich« ist Bedingung, »denke« ist Prädikat und bedingt – Denken ist eine Thätigkeit, zu der ein Subjekt als Ursache gedacht werden muss. Nun versuchte man, mit einer bewunderungswürdigen Zähigkeit und List, ob man nicht aus diesem Netze heraus könne, – ob nicht vielleicht das Umgekehrte wahr sei: »denke« Bedingung, »Ich« bedingt; »Ich« also erst eine Synthese, welche durch das Denken selbst gemacht wird. Kant wollte im Grunde beweisen, dass vom Subjekt aus das Subjekt nicht bewiesen werden könne, – das Objekt auch nicht[...]. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 73.

250 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmenet 1885 – 1887*, KSA 12, S. 25.

251 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 278.

252 Ebd., S. 510.

Gestalten und Namen Wagner, Schopenhauer, Rée und in Figuren und Begriffspersonen wie *Zarathustra* oder der *Antichrist*. Der Ausdruck ›Einverleiben‹ steht bei Nietzsche für einen psycho-physischen Vorgang und wird von ihm in einem aktiven Sinne verwendet, in Analogie zur Projektion des eigenen Bildes auf ein Material. Man könnte Nietzsche folgend von einem ›semiotisch-projektiven Einverleiben‹ sprechen, darin zeigt sich eben für Nietzsche nicht zuletzt »ein Gefühl der Kraftsteigerung und Fülle«, ein »Rausch des Willens«. ²⁵³ Einverleiben hat aber für Nietzsche auch eine weniger aktive Bedeutung, insofern es nichts anderes als die Nahrungsaufnahme bezeichnet. ²⁵⁴ Zusammengehalten werden diese beiden Bedeutungen – Einnehmen (Introjektion) von Äußerem in Inneres und Projektion von Innerem auf Äußeres – dadurch, daß in der Nahrungsaufnahme unter physiologischen Gesichtspunkten selbst das aktive Moment der Nahrungs-Assimilation betont wird: Durch Einverleibung nimmt laut Nietzsche »alles Andere die Eigenschaften des Organismus an«. ²⁵⁵ Indem also anderes, das Fremde, etwa die Nahrung assimiliert

253 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 117.

254 In etwa diesem Sinne versteht auch Freud die Introjektion innerhalb seiner psychoanalytischen Theoriebildung. Für ihn steht die Introjektion unter anderem in Verbindung mit der *oralen Einverleibung*. – Den Begriff der *Introjektion* hat Richard Avenarius (1843-1896) – der Autor des Buches *Philosophie als Denken der Welt gemäß dem Princip des kleinsten Kraftmaßes. Prolegomena zu einer Kritik der reinen Erfahrung* von 1876, das Nietzsche kannte – in die Philosophie eingeführt. Avenarius war der Hauptvertreter des sogenannten Empiriokrizismus. Unter Empiriokritizismus versteht er eine Form von positivistisch fundiertem Empirismus. Avenarius fordert, daß die Analyse der menschlichen Erfahrung von allen metaphysischen Elementen gereinigt werden soll, wobei ihm Selbst- und Fremderfahrung gleich wichtig sind. Avenarius hat den Begriff der *Introjektion* als philosophisch-psychologischen Begriff geprägt. Unter Introjektion versteht er das Phänomen, daß der Mensch in seine Mitmenschen Vorstellungen von Umgebungsbestandteilen als innere Zustände hineinlegt beziehungsweise projiziert, wodurch eine Spaltung der empirischen Welt in *Innen- und Außenwelt*, in *Objekt und Subjekt* entsteht. Die Wissenschaft und die Philosophie sollen diese *Introjektion* rückgängig machen. – Der Gebrauch des Begriffs *Introjektion* in dieser Studie weicht wesentlich von der Bestimmung bei Avenarius ab und lehnt sich eher am psychoanalytischen Gebrauch an. Sándor Ferenczi hat den Begriff in die psychoanalytische Theoriebildung eingeführt. Die Introjektion steht den Phänomenen der Verinnerlichung und der Identifizierung nahe und ist der komplementär-symmetrische Begriff zur Projektion. Vgl. den Eintrag »Introjektion« in J. Laplanche/J.-B. Pontalis: *Das Vokabular der Psychoanalyse*, Bd. 1, S. 235-237.

255 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 509. – Nietzsches Interesse für Lebensprozesse läßt sich bis in seine Studienzeit zurückverfolgen. So plante Nietzsche 1868 eine Dissertation zu dem Thema »Der Begriff des Organischen bei Kant«, die laut Nietzsche »halb philosophisch, halb naturwissenschaftlich« sein sollte. F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 269. – Nietzsche schwebte damals bereits vor, Kants Erkenntniskritik, die ja ebenfalls mit Projektionstheoremen arbeitet, und zeitgenössische physiologische Überlegungen, die im Anschluß an Kants Be-

wird, werden gleichzeitig (und beides ist für Nietzsche ein und derselbe Akt), die Eigenschaften des Organismus auf das Fremde übertragen. Wir haben es hier also mit einem osmotischen Austausch- und Assimilierungsprozeß zu tun. Für Nietzsche gilt dies sowohl für materielle als auch für ›geistige‹ Nahrung.²⁵⁶ Und wie noch gezeigt werden wird, steht diese Gedankenfigur in Zusammenhang mit Nietzsches psychologischen, erkenntnis- und sprachtheoretischen Überlegungen zum *Willen zur Macht*, zum *Leib* und zum *Leben*,²⁵⁷ denn darin zeigt sich: »Das Schöpferische – 1) Aneignende 2) Auswählende 3) Umbildende Element – 4) das Selbst-Regulierende Element – 5) das Ausscheidende.«²⁵⁸ Nietzsche weitet die zentrale Lebensfunktion, den natürlichen Trieb zur Nahrungsaufnahme auf den Phänomenbereich des Geistigen, des Seelischen und Kulturellen aus und wendet ihn ästhetisch-philosophisch. Dies erklärt unter anderem wohl auch, warum er in *Ecce homo* nicht allein über seine Herkunft, seine Schriften, seine intellektuellen Auseinandersetzungen spricht, sondern auch so ausgiebig und breit über seine Ernährung, seine Eß- und Trinkgewohnheiten, im Grunde genommen eine Diätetik entwickelt.²⁵⁹ »Man muß die Größe seines Magens kennen.«²⁶⁰ Ja, in *Ecce homo* behauptet Nietz-

stimmung des Organischen entstanden waren, zu verbinden. Man kann sagen, Nietzsche dachte an eine naturalistische Fundierung der Kantschen Erkenntniskritik. Das Dissertationsprojekt hat Nietzsche nach dem Ruf an die Basler Universität fallen gelassen.

- 256 Dieser Gedanke ist bei Schopenhauer präfiguriert; in seinen Reflexionen zum Lesen schreibt er: »Und wie man durch zu viele Nahrung den Magen verdirbt und dadurch dem ganzen Leibe schadet; so kann man auch durch zu viele Geistesnahrung den Geist überfüllen und ersticken. Denn je mehr man liest, desto weniger Spuren läßt das Gelesene im Geiste zurück: er wird wie eine Tafel, auf der vieles übereinander geschrieben ist. Daher kommt es nicht zur Ruminatio: aber durch diese allein eignet man sich das Gelesene an, wie die Speisen nicht durch das Essen, sondern durch die Verdauung uns ernähren. Liest man hingegen immerfort, ohne späterhin weiter daran zu denken; so faßt es nicht Wurzel und geht meistens verloren. Überhaupt aber geht es mit der geistigen Nahrung nicht anders als mit der leiblichen: kaum der fünfzigste Teil von dem, was man zu sich nimmt, wird assimiliert: das übrige geht durch Evaporation, Respiration oder sonst ab.« Arthur Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II (1851), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 5, S. 652.
- 257 Vgl. dazu folgende Notiz Nietzsches: »Den Anderen sich einverleiben – später den Willen des Andern sich einverleiben, sich aneignen, es handelt sich um Eroberung des Andern. Sich mitteilen, ist also ursprünglich seine Gewalt über den Anderen ausdehnen: diesem Trieb ist eine alte Zeichensprache zu Grunde liegend – das Zeichen ist das (oft schmerzhaft) Einprägen eines Willens auf einen anderen Willen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 298.
- 258 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 97.
- 259 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 279-281.
- 260 Ebd., S. 281.

sche, ihn interessiere besonders eine Frage, »an der mehr das ›Heil der Menschheit‹ hängt, als an irgend einer Theologen-Curiosität: die Frage der Ernährung«, ²⁶¹ eine Frage also, die das Phänomen der Einverleibung wesentlich betrifft, sowohl in ihrer physiologischen als auch symbolischen Dimension. Darüber hinaus fragt sich Nietzsche: »Inwieweit verträgt die Wahrheit die Einverleibung? – das ist die Frage, das ist das Experiment.« ²⁶²

Die Logik der Einverleibung und Nahrungsaufnahme nun ist für Nietzsche jedoch »dasselbe wie das Schaffen und Zeugen« ²⁶³, so daß man sagen kann, daß er einen Parallelismus zwischen psychischen und biologisch-physiologischen Krea-tions- und Wachstumsprozessen sieht, in denen, wie er betont, »dies Alles nöthig ist je nach dem Grade seiner aneignenden Kraft, seiner ›Verdauungskraft‹, im Bilde geredet – und wirklich gleicht ›der Geist‹ am meisten noch einem Magen.« ²⁶⁴ Unter dem Gesichtspunkt einer Poetologie des Selbst offenbart für Nietzsche das Schaffen, das sich durch Aneignung auszeichnet, außerdem einen existentiellen Grundaspekt des Menschen: »Schaffen – das ist die große Erlösung vom Leiden, und des Lebens, Leichterwerden. Aber dass der Schaffende sei, dazu selbst thut Leid noth und viel Verwandlung.« ²⁶⁵

Jede Aneignung nun, etwa auch die Rezeption eines philosophischen oder literarischen Werkes, besteht demnach darin, daß ein Individuum dasjenige, »was es sich aneignet, sich gleich macht und in seine Formen und Reihen einordnet.« ²⁶⁶ Nietzsche beschreibt eine Form von introjizierender Einverleibung und umreißt damit eine egozentrierte Haltung, beziehungsweise einen Wahrnehmungs- und Wachstums-Prozeß, der zu einem egozentrierten und ich-bezogenen Weltbild führt und zugleich auf diesem aufbaut. »Dieselbe gleichmachende und ordnende Kraft«, schreibt Nietzsche, »welche im Idioplasma waltet, waltet auch beim Einverleiben der Außenwelt: unsere Sinneswahrnehmungen sind bereits das Resultat dieser Anähnlichung und Gleichsetzung in Bezug auf alle Vergangenheit in uns.« ²⁶⁷ Für Nietzsche stellt diese Form von Introjektion ein Modell der Produktion dar, das Rezeption und transformative Momente in sich einschließt, da es immer konstruktive und projektive Elemente aufweist. Je weniger sich jedoch die aktive einverleibende Introjektion in der bloßen Aufnahme erschöpft, um so eher wächst sie sich zur Projektion und damit zur produktiven Konstruktion und zum Schaffen aus. Diese Vorstellung Nietzsches ist als geistphilosophisches und naturmystisches

261 Ebd., S. 279.

262 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 471.

263 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 278.

264 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 168.

265 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 110.

266 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 296.

267 F. Nietzsche: *Nachgelassenen Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106.

Modell durchaus in der deutschen Romantik präfiguriert. So schreibt Novalis etwa über die Aneignung beziehungsweise die Hervorbringung der Antike:

Hier kommt es darauf an, ob man die Natur, wie ein Künstler die Antike, betrachtet – denn ist die Natur etwas anders, als eine lebende Antike. Natur und Natureinsicht entstehn zugleich, wie Antike, und Antikenkenntniß; denn man irrt sehr, wenn man glaubt, daß es Antiken giebt. Erst jetzt fängt die Antike an zu entstehn. Sie wird unter den Augen und der Seele des Künstlers. Die Reste des Alterthums sind nur die spezifischen Reitze zur Bildung der Antike. Nicht mit Händen wird die Antike gemacht. Der Geist bringt sie durch das Auge hervor – und der gehauene Stein ist nur der Körper, der erst durch sie Bedeutung erhält, und zur Erscheinung derselben wird. [...] Der classischen Literatur geht es, wie der Antike; sie ist uns eigentlich nicht gegeben – sie ist nicht vorhanden – sondern sie soll von uns erst hervorgebracht werden.²⁶⁸

Während Novalis' geistphilosophisch inspirierter Konstruktivismus auf transzendentalphilosophischen und naturmystischen Überlegungen basiert, in denen aus zeichenhaften Sinnesreizen Vorstellungen entstehen,²⁶⁹ zielen Nietzsches Überlegungen zur Projektion, Assimilation und Introjektion auf psycho-physiologische Dimensionen ab, so schreibt er: »Alles Denken, Urtheilen, Wahrnehmen als Vergleichen hat als Voraussetzung ein ›Gleichsetzen‹, noch früher ein Gleichmachen. Das ›Gleichmachen‹ ist dasselbe, was die Einverleibung der angeeigneten Materie in die Amoebe ist.«²⁷⁰

Für Nietzsche zielen diese Phänomene, die, wie im Falle Rées zu sehen war, zu einem Akt der retrograden Prägung werden können,²⁷¹ zusätzlich auf subjekttheoretische und machttheoretische Aspekte ab: Sie zielen darauf, »über das Chaos Herr [zu] werden, das man ist«, ja, das Ziel besteht darin »sein Chaos [zu] zwingen,

268 Novalis: »Über Goethe«, in: ders.: *Werke, Tagebücher und Briefe*, hg. von Hans Joachim Mahl und Richard H. Samuel, München 1987, S. 412-414, hier S. 413f.

269 Inwieweit Nietzsche ebenfalls auf transzendentalphilosophische Vorstellungen rekurriert, wird im späteren Kapitel »Voraussetzungen der Poetologie des Selbst« Thema sein.

270 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 209.

271 Etwa in dem Sinne, wie Jorge Luis Borges in seinem Essay »Kafka und seine Vorläufer« schreibt: »Im kritischen Vokabular ist das Wort ›Vorläufer‹ unentbehrlich, aber man müßte versuchen, es von jedem polemisierenden Beiklang zu reinigen. Tatsache ist, daß jeder Schriftsteller seine Vorläufer *erschafft*. Seine Arbeit modifiziert unsere Auffassung von der Vergangenheit genauso, wie sie die Zukunft modifiziert. Für diesen Wechselbezug ist die Identität oder Pluralität der Menschen ohne Bedeutung.« Jorge Luis Borges: »Kafka und seine Vorläufer«, in: ders.: *Inquisitionen*, Frankfurt a M. 1992 (span. 1952), S. 118-121, hier S. 120.

Form zu werden«,²⁷² um so eine klare egozentrierte ästhetische und philosophische Individualität zu erreichen, um auf diese Weise »sein Höhersein Anderen aufzudrücken, sei es als Lehrer, sei es auch als Künstler. Denn der Künstler will sich mitteilen und zwar seinen Geschmack [...]. Ebenso steht es mit den Philosophen: sie wollen ihren Geschmack an der Welt herrschend machen – deshalb lehren und schreiben sie.«²⁷³

Produktiv zu sein, zu schaffen oder sein Selbstbild auf fremden und anderen Stoff zu projizieren und dadurch sein Selbst zu pluralisieren, bedeutet für Nietzsche eine künstlerisch-philosophische Grundhaltung und ästhetische Lebensform zu entwickeln und grundsätzlich: »Alles als Stoff benützen«.²⁷⁴ Damit versucht er, einen bestimmten Begriff der Kunst und des Kunstwerks zu überwinden: »An die Stelle des Genies setze ich den Menschen, der über sich selber den Menschen hinaus schafft (neuer Begriff der Kunst (gegen die Kunst der Kunstwerke) [...])«,²⁷⁵ denn so ist es, laut Nietzsche, für den Schaffenden möglich, die »sogenannte ›Wirklichkeit‹ zu vernichten!«²⁷⁶ Diese Vernichtung sei nämlich die Voraussetzung, um Neues zu schaffen, wobei Nietzsche einschränkend zu bedenken gibt: »Aber vergessen wir auch dies nicht: es genügt, neue Namen und Schätzungen

272 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 247. – Daher betont Nietzsche auch, daß es sich bei diesen Prozessen, in denen »dem Chaos soviel Regularität und Formen« auferlegt werden, nicht so sehr um Erkenntnis handelt, »sondern [um ein] schematisieren« aus einem praktischen und instinktiven Kalkül der Nützlichkeit heraus. Dies erscheint Nietzsche eine »biologische Nöthigung« zu sein, denn »der Instikt der Nützlichkeit, so zu schließen wie wir schließen, steckt uns im Leibe, wir sind beinahe dieser Instinkt...« Ebd., S. 333f.

273 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 278.

274 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 152.

275 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 503. – Zur »Kunst der Kunstwerke« unter dem Zeichen des Werdens vgl. Renate Schlesier: »Eine Ellipse: Wie Nietzsche etwas über die Entstehung eines Kunstwerks sagt, ohne etwas dazu zu sagen«, in: Natascha Adamowsky/Peter Matussek (Hg.): *[Auslassungen]. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft*, Würzburg 2004, S. 221-230. – Nietzsche wird im Laufe der Zeit sein Kunstverständnis immer weiter vom traditionellen Kunstverständnis mit dem klassischen Modell Künstler-Werk-Rezipient abheben. Der Mensch, ja sogar die Welt erscheint ihm »als ein sich selbstgebärendes Kunstwerk«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 119. – Den Versuch, eine systematische Gesamtdarstellung von Nietzsches Kunstauffassung zu geben, hat Theo Meyer in seiner Studie *Nietzsche und die Kunst*, Stuttgart 1993, unternommen. Meyer zeichnet die Entwicklung von Nietzsches früher Kunstmetaphysik zu seiner späteren *Physiologie der Kunst* in den einzelnen Schritten nach, ohne jedoch dem, was in dieser Arbeit die Poetologie des Selbst heißt, Rechnung zu tragen.

276 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 422.

und Wahrscheinlichkeiten zu schaffen, um auf die Länge hin neue ›Dinge‹ zu schaffen.«²⁷⁷

Dieses Als-Stoff-Benutzen, dieses Über-Sich-Selbst-Hinausschaffen, ebenso wie die Vernichtung der Wirklichkeit und die Möglichkeit, neue Namen zu schaffen, bilden einige der grundlegenden Operationen der Nietzscheschen Poetologie des Selbst. Sie gehören zum »Schauspiel jener Kraft, welche ein Genie nicht auf Werke, sondern auf sich als Werk, verwendet.«²⁷⁸ Dieses Phänomen steht in sehr engem Verhältnis zu seinem Verständnis vom Philosophen, daher betont Nietzsche bereits 1873: »Das Product des Philosophen ist sein Leben (zuerst, vor seinen Werken). Das ist sein Kunstwerk«,²⁷⁹ und in *Jenseits von Gut und Böse* stellt er sogar folgende Forderung auf: »Ich bestehe darauf, dass man endlich aufhöre, die philosophischen Arbeiter und übehaupt die wissenschaftlichen Menschen mit den Philosophen zu verwechseln«, denn die wahren Philosophen »greifen mit schöpferischer Hand nach der Zukunft, und Alles, was ist und war, wird ihnen dabei zum Mittel, zum Werkzeug, zum Hammer.«²⁸⁰ Nietzsche hebt diesen artistischen, künstlerischen und machttheoretischen Aspekt aber auch an einem Autor und Denker besonders hervor: an Platon. Platon »will Sokrates für sich in Beschlag nehmen. Er durchdringt ihn mit sich, meint [...] sich als fortlebenden zu bezeichnen.«²⁸¹ Für ihn ist Platon unter ästhetisch-psychologischen und schriftstellerischen Gesichtspunkten der Verwegenste und Kühnste »aller Interpreten, der den ganzen Sokrates nur wie ein populäres Thema und Volkslied von der Gasse nahm, um es in's Unendliche und Unmögliche zu variieren: nämlich in alle seine eigenen Masken und Vielfältigkeiten.«²⁸² Damit hat sich Platon zum einen einen Vorläufer erfunden, zum anderen Sokrates seinem Selbst introjiziert und sich dadurch selbst in der Figur des Sokrates überwunden und über sich selbst hinausgeschafft. Dieser für Platon zu vervielfältigende und zu introjizierende Stoff aber, Sokrates, weist für Nietzsche ebenfalls selbst wieder eine plurale und dividualistische Seelen- und Masken-Vielfältigkeit auf: »Ich glaube, daß der Zauber des Sokrates der war: er hatte eine Seele und dahinter noch eine und dahinter noch eine. In der vordersten legte sich Xenophon schlafen, auf der zweiten Plato und auf der dritten noch einmal Plato,

277 Ebd.

278 F. Nietzsche: *Morgeröthe*, KSA 3, S. 319.

279 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, S. 712.

280 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 145.

281 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875-1879*, KSA 8, S. 499.

282 Ebd., S. 111. Vgl. dazu auch die Ausführungen in S. Kofman: *Explosion I*, S. 23-26 und in dies.: *Explosion II*, S. 163-165, in denen Kofman das Spiel mit Masken und Zeichen bei Nietzsche und Platon in bezug auf diese Stelle aus *Jenseits von Gut und Böse* analysiert.

aber Plato mit seiner eigenen zweiten Seele. Plato selber ist ein Mensch mit vielen Hinterhöhlen und Vordergründen.«²⁸³

Was auf den ersten Blick wie eine seltsame Eigenart Nietzsches erschien, seine Tendenz zur Projektion des eigenen Selbstbildes auf andere, seine Tendenz zur aneignenden Identifikation und Pluralisierung, seine Tendenz durch andere Leiber und Mänder zu sprechen, ebenso wie die Tendenz, Dichter seines eigenen Lebens zu sein und ein egozentriertes Weltbild zu entwerfen, ist in seinen Augen bereits von Platon, der ebenfalls – wie er und Sokrates – ein ›Vielfacher‹ ist, praktiziert worden. Der kategoriale Unterschied zu Platon besteht nun aber darin, dies einerseits zu einer bewußten philosophisch-literarischen Praxis ausgebaut zu haben – und zwar in ständiger Auseinandersetzung mit den für seine Philosophie zentralen Reflexionen zum Status der Sprache und des Subjekts –, andererseits explizit im Medium der Schrift vollzogen zu haben,²⁸⁴ womit gemeint ist, daß Nietzsche im Gegensatz zu Platon immer wieder auf die Schriftlichkeit seiner Philosophie verweist.²⁸⁵ Es existiert wohl kaum ein anderer Philosoph, der zugleich so sehr Schriftsteller gewesen ist wie Nietzsche, und doch erscheint Platon in Nietzsches Überlegungen manchmal wie sein Zwillingbruder beziehungsweise wie eine Selbstprojektion: »Wir dürfen ihn [Platon, R.S.M.] nicht als Systematiker in vita umbratica betrachten, sondern als agitatorischen Politiker, der die ganze Welt aus den Angeln heben will und unter anderem auch zu diesem Zweck Schriftsteller ist.«²⁸⁶ Der philosophisch entscheidende Punkt für diese polemisch-philosophische Praxis, die sich in Pluralisierungsstrategien ausdrückt, besteht für Nietzsche jedoch in der Tatsache, daß, erkenntnistheoretisch und psychologisch gesehen, in der labyrinthischen und höhlengleichen Modellierung des Selbst »hinter jeder Höhle noch eine tiefere Höhle liege, liegen müsse – eine umfänglichere fremdere reichere Welt über einer Oberfläche, ein Abgrund hinter jedem Grunde, unter jeder ›Begründung‹.«²⁸⁷

4. – Bei Nietzsche handelt es sich um einen extrem egozentrierten schriftstellerischen Individualismus, dem kein reflexionstheoretisch fundiertes einheitliches Mono- oder Zentral-Subjekt als Korrelat dient und der sich insbesondere aus dem für Nietzsche fundamentalen Problem speist, das er mit dem Begriff des Subjekts, »wie

283 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 440.

284 Vgl. dazu den Aphorismus 93 »Aber warum schreibst denn du?« aus *Die fröhliche Wissenschaft*. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 448.

285 Vgl. dazu beispielsweise M. Stingelin: »Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren«, S. 336-349.

286 F. Nietzsche: *Einführung in das Studium der platonischen Dialoge*, KGW II/4, S. 8.

287 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 234.

die Schulsprache jetzt statt Seele sagt«²⁸⁸, verbindet. Denn das Subjekt oder die Seele – im Falle von Seele würde man heute wohl eher von der Psyche sprechen, obwohl Nietzsches Seelenbegriff, wie gesehen, Anteile aufweist, die auf die Tradition der klassischen Subjektphilosophie verweisen – sind der Ort, an dem für Nietzsche alle Projektionen und Introjektionen und mit ihnen die Semiotik ihren Anfang nehmen und auf deren Grundlage ein Ich und ein Selbst entstehen kann. Für Nietzsche erscheint vielfach das Subjekt oder die Seele nicht als der Urheber von Wünschen, Gedanken und Handlungen, sondern sie sind vielmehr der auch individuell, kulturell und historisch variable Ort, an dem sich Gedanken und Wünsche artikulieren, die dann handlungswirksam werden. So besteht für ihn auch ein wesentlicher Unterschied zwischen der Seele der Griechen und der Seele des modernen Menschen, was er in einem architektonischen Bild veranschaulicht:

wie einfach waren in Griechenland die Menschen sich selber in ihrer Vorstellung! Wie weit übertreffen wir sie in der Menschenkenntnis! Wie labyrinthisch aber auch nehmen sich unsere Seelen und unsere Vorstellungen von den Seelen gegen die ihrigen aus! Wollten und wagten wir eine Architektur nach unserer Seelen-Art (wir sind zu feige dazu!) – so müßte das Labyrinth unser Vorbild sein!²⁸⁹

Für Nietzsche ist dieser labyrinthische Raum und Ort des Subjekts oder der Seele aber selbst wiederum eine Projektion oder »regulative Fiktion«²⁹⁰, nichts Gegebenes, Vorhandenes, sondern etwas, das es für ihn in gewisser Art und Weise auch zu allererst herzustellen gilt.²⁹¹ Der Mensch wird laut Nietzsche nicht mit einer Seele geboren, er hat aber das Potential eine oder mehrere auszubilden. So schreibt er: »Manche Seele wird man nie entdecken, es sei denn, dass man sie zuerst erfindet.«²⁹² Daß dies möglich ist, bedarf selbst einer projektiven, theoretisch-psychologischen Begründung, die sich den Anschein des Allgemeingültigen gibt, sich aber letztlich selbst als psychologisch fundierte introjizierende Semiotik entpuppt, denn die Seele läßt sich nur an bestimmten egozentrierten Charakterzügen erkennen.²⁹³ An einem Beispiel läßt sich dies verdeutlichen: Der individuelle, »wohlgerathene Mensch« zeichnet sich in *Ecce homo* für Nietzsche nämlich durch folgende egozentrierte Grundhaltung aus: »Er sammelt instinktiv aus Allem, was er

288 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 565.

289 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 151f.

290 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 526.

291 Auf diesen Sachverhalt wird noch genauer im Abschnitt »Voraussetzungen der Nietzscheschen Poetologie des Selbst« eingegangen werden.

292 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 51

293 Nietzsche betont aber: »Aller Charakter ist erst Rolle. Die ›Persönlichkeit‹ des Philosophen – im Grunde persona.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 438.

sieht, hört, erlebt seine Summe: er ist ein auswählendes Princip, er lässt Viel durchfallen. Er ist immer in seiner Gesellschaft, ob er mit Büchern, Menschen oder Landschaften verkehrt. Wohlan, [...] ich beschrieb eben mich.«²⁹⁴

Dieses auswählende Prinzip, das eine spezifische Form einer *selektiven Wahrnehmung* und ›Verdauung‹²⁹⁵ darstellt, steht für Nietzsche in Korrelation zur ästhetischen und denkerischen Phantasie, denn »in Wahrheit producirt die Phantasie des guten Künstlers oder Denkers fortwährend, Gutes, Mittelmäßiges und Schlechtes, aber seine Urtheilskraft, höchst geschärft und geübt, verwirft, wählt aus, knüpft zusammen.«²⁹⁶ Wichtig ist dabei, daß trotz der selektiven Wahrnehmung und des analytischen Vermögens der Mensch in psychologischer Hinsicht stets und primär in seiner Gesellschaft ist. Es handelt sich für Nietzsche um einen psychischen Mechanismus, der im Traum und im Wachzustand gleichermaßen wirksam ist: »Wir machen es auch im Wachen wie im Traume: wir erfinden und erdichten erst den Menschen, mit dem wir verkehren – und vergessen es sofort.«²⁹⁷ Der Mensch erfindet also die Gesellschaft, in der er sich bewegt, und ordnet die Anderen in sein eigenes egozentriertes Weltbild ein und vergißt dies.²⁹⁸

Dieser psychische und auch erkenntnistheoretische Mechanismus spielt auch für die Philosophie eine Rolle, beziehungsweise für Nietzsches Entwurf einer »Psychologie der Philosophen«²⁹⁹: »Was will es [das Volk]«, fragt Nietzsche, »wenn es

294 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 267.

295 Vgl. zum ›wohlgerathenen Menschen‹ auch folgende Bemerkung: »Ein starker und wohlgerathener Mensch verdaut seine Erlebnisse (Thaten, Unthaten eingerechnet) wie er seine Mahlzeiten verdaut, selbst wenn er harte Bissen zu verschlucken hat. Wird er mit einem Erlebnisse ›nicht fertig‹, so ist diese Art Indigestion so gut physiologisch wie jene andere – und vielfach in der That nur eine der Folgen jener anderen.« F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 377.

296 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 146.

297 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 97. – In der gleichen Schrift betont Nietzsche in einer Engführung von Psychologie und Physiologie: »das meiste bewusste Denken eines Philosophen ist durch seine Instinkte heimlich geführt und in bestimmte Bahnen gezwungen. Auch hinter aller Logik und ihrer anscheinenden Selbstherrlichkeit der Bewegung stehen Werthschätzungen, deutlicher gesprochen, physiologische Forderungen der Erhaltung einer bestimmten Art von Leben.« Ebd., S. 17.

298 Gerade das Vergessen ist für Nietzsche eine lebensnotwendige Größe, wie er in einem Gedankenexperiment erläutert: »Denkt euch das äußerste Beispiel, einen Menschen, der die Kraft zu Vergessen gar nicht besäße, der verurtheilt wäre, überall ein Werden zu sehen: ein Solcher glaubt nicht mehr an sein eigenes Sein, glaubt nicht mehr an sich, sieht alles in bewegte Punkte auseinander fließen und verliert sich in diesem Strome des Werdens: er wird wie der rechte Schüler Heraklits zuletzt kaum mehr wagen den Finger zu heben.« F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 250.

299 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 285.

›Erkenntnis‹ will? Nichts weiter als dies: etwas Fremdes soll auf etwas Bekanntes zurückgeführt werden. Und wir Philosophen – haben wir unter Erkenntnis eigentlich mehr verstanden?«³⁰⁰ Für Nietzsche ist diese psychische und erkenntnistheoretische Operation die Grundlage für die Entfaltung des ›Verstehens‹³⁰¹ und des Lebens: »Also ist Leben nur vermöge eines solchen Fälschungs-Apparates möglich. Denken ist ein fälschendes Umgestalten, Fühlen ist ein fälschendes Umgestalten, Wollen ist ein fälschendes Umgestalten –: in dem Allen liegt die Kraft der Assimilation: welche voraussetzt einen Willen, etwas uns gleich zu machen.«³⁰² Daher betont Nietzsche auch die grundsätzliche egozentrierte Struktur seiner Schriften: »Meine Schriften reden nur von meinen Ueberwindungen: ›ich‹ bin darin, mit Allem, was mir feind war, ego ipsissimus, ja sogar, wenn ein stolzerer Ausdruck erlaubt wird, ego ipsissi m.um.«³⁰³

Bereits sehr früh hatte Nietzsche betont, daß das »Product des Philosophen [...] sein Leben (zuerst, vor seinen Werken)« sei: »Das ist sein Kunstwerk.«³⁰⁴ Gerade weil Nietzsche in diesem Kontext der Selbstmodellierung eine Überlegung mit Allgemeinheitens-, man könnte fast sagen, mit Wahrheitsanspruch über die menschliche Egozentrität als psychischem Phänomen und dem Kunstwerk-Charakter des Philosophen formuliert, das nicht zuletzt die Grundlage einer selbsterfundene Seele bildet, spitzt er seine eben zitierte Aussage aus *Ecce homo* auf das Ich, auf sein Ich zu. Nietzsche gleicht in diesem Zusammenhang seiner zentralen Begriffsperson *Zarathustra*, die von sich sagt: »das ist all mein Dichten und Trachten, daß ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruckstück ist und Rätsel und grauser Zufall.«³⁰⁵ Vor diesem Hintergrund wird auch die in *Ecce homo* verwendete Formel »lisez: Nietzsche« voll verständlich, drückt sie doch in besonderer Weise seine auf der Figur der Egozentrität basierende Autorschaft aus. »Lisez: Nietzsche« – die Formulierung bleibt freilich dennoch eine Provokation, auch und gerade, wenn Nietzsche das von August Strindberg, der sich zur Übersetzung des gerade im Entstehen begriffenen *Ecce homo* bereit erklärt hatte, geäußerte Bekenntnis in einem Brief an ihn vergessen haben sollte: »Je termine toutes mes lettres à mes amis: lisez Nietzsche! C'est mon Carthago est delenda!«³⁰⁶

300 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 593f.

301 Vgl. folgende Überlegung Nietzsches: »›verstehen‹ das heißt naiv bloß: etwas Neues ausdrücken können in der Sprache von etwas Altem, Bekanntem.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1888 – 1889*, KSA 13, S. 460.

302 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 506.

303 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 369.

304 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 712.

305 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 177.

306 Brief von August Strindberg von Anfang Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KGB III 6, S. 383.

Lisez: Nietzsche und der Typus des Odysseus

1. – Nietzsches Strategie, Namensersetzungen vorzunehmen, ist wohlkalkuliert und in einem besonderen Maße selbstreflexiv. Sie weist einerseits auf einen Akt der Selbstaufklärung, andererseits auf eine bewußte und willentliche Usurpation oder Bemächtigung fremder Gegenstände und Verwirrung des Lesers hin. Durch seine Überlegungen zur Semiotik und seine Theorie der projektiven Einverleibung, die eine poetologische Egozentrizität des Schreibens darstellt, wird in diesem Akt eine künstlerische Haltung und ein Modell des Selbst deutlich, die sich dadurch auszeichnet, alles als Stoff zu benutzen. Anders und lapidarer hat Nietzsche dies in *Ecce homo* formuliert: »Der grosse Dichter schöpft nur aus seiner Realität«³⁰⁷. Ähnliches gilt aber, wie wir gesehen haben, auch für den Philosophen. Mit anderen Worten heißt dies: Der Dichter oder der Philosoph nehmen eine Landschaft, ein Buch, eine Person, einen fremden Namen in die Welt der Namen, der Zeichen auf, sie verleiben sie sich ein, trennen den jeweiligen Gegenstand von seiner gängigen Bedeutung und machen aus den Namen quasi referenzlose Zeichen, denen sie projektiv eine andere Bedeutung einprägen. Sie schaffen sich, selbstbestimmt und egozentriert, ihre eigene Realität, indem sie sich alle möglichen anderen Menschen und Wesen introjiziert haben:

Es ist ein Vorurtheil, daß ich ein Mensch bin. Aber ich habe schon oft unter den Menschen gelebt und kenne Alles, was Menschen erleben können, vom Niedrigsten bis zum Höchsten. Ich bin unter Indern Buddha, in Griechenland Dionysos gewesen, – Alexander und Caesar sind meine Inkarnationen, insgleichen der Dichter des Shakespeare Lord Bakon. Zuletzt war ich noch Voltaire und Napoleon, vielleicht auch Richard Wagner... Dies Mal aber komme ich als der siegreiche Dionysos, der die Erde zu einem Festtage machen wird... Nicht daß ich viel Zeit hätte... Die Himmel freuen sich, daß ich da bin... Ich habe auch am Kreuze gegangen...³⁰⁸

Dieser sogenannte Wahnsinnsbrief an »Prinzeß Ariadne, meine Geliebte«, mit bürgerlichem Namen Cosima Wagner, vom 3. Januar 1889 radikalisiert letztlich eine egozentrierte Haltung und ein schriftstellerisches Verfahren, das Nietzsche nicht nur zuvor praktiziert hatte, sondern die seiner Auffassung nach grundlegend für künstlerische, philosophische und literarische Produktivität sind,³⁰⁹ die Nietzsche,

307 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 287.

308 Brief an Cosima Wagner, 3. Januar 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 572f.

309 In diesem Punkt trifft sich meine Studie mit Alexander Nehamas' These, bei Nietzsche sei in seiner Spätphase die Tendenz erkennbar, das eigene Leben und das eigene Werk als ein Stück Literatur zu verstehen und zu modellieren.

wie gezeigt worden ist, als Formen der aneignenden Projektion, der assimilierenden Introjektion und der appropriierenden Identifikation versteht.³¹⁰ Diese Haltung, die sich auch als ästhetisch-philosophische Lebensform verstehen läßt, die ein egozentriertes Weltbild wiedergibt und die einen radikalen, gottähnlichen »Künstler-Sinn und -Hintersinn«³¹¹ verrät, ist Nietzsche zufolge bereits in der *Geburt der Tragödie* anzutreffen, und so heißt es im späteren »Versuch einer Selbstkritik« auch: »einen ›Gott‹, wenn man will, aber gewiß nur einen gänzlich unbedenklichen und unmoralischen Künstler-Gott, der im Bauen wie im Zerstören, im Guten wie im Schlimmen, seiner gleichen Lust und Selbstherrlichkeit inne werden will, der sich, Welten schaffend, von der Noth der Fülle und Ueberfülle, vom Leiden der in ihm gedrängten Gegensätze löst.«³¹² Bei Nietzsche findet sich außerdem eine existentielle oder lebensphilosophische Wendung dieses Gedankens und poetologisch-philosophischen Projekts, die er fast topologisch in der Figur, oder genauer gesagt in der mythischen Figur, im Typus des Odysseus verkörpert sieht. Odysseus ist für Nietzsche zum einen »der typische Hellene der älteren Kunst«³¹³, der »von Aeschylus zum großartigen, listig-edlen Prometheuscharakter gesteigert worden war«³¹⁴, zum anderen bildet der sophokleische Odysseus aus dem *Philoctet* für Nietzsche den mythisch-figurativen Hintergrund für Verführung und Täuschung: »Man erwäge die Praxis aller Fürsten, Kirchen, Secten, Parteien, Körperschaften: wird nicht immer der Unschuldige als der süsseste Köder zu den ganz gefährlichen und verruchten Fällen verwendet? – so wie Odysseus den unschuldigen Neoptolemos verwendet, um dem alten kranken Einsiedler und Unhold auf Lemnos den Bogen und die Pfeile abzulisten.«³¹⁵

Außerdem steigert Nietzsche Odysseus in Verbindung mit Fragen nach Kunst und Leben, nach Schein und Lüge zu einer außerordentlichen Individual-Existenz innerhalb eines lebensphilosophischen Prinzips. Das Leben ist für Nietzsche auf »Anschein, ich meine auf Irrthum, Betrug, Verstellung, Blendung, Selbstverblendung angelegt«, auf Dissimulation, daher hat sich »thatsächlich die grosse Form des Lebens [...] immer auf der Seite der unbedenklichsten polytropoi gezeigt.«³¹⁶ Diese

310 Vgl. dazu auch F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 278: »Erobern – ist die natürliche Consequenz einer überschüssigen Macht: es ist dasselbe wie das Schaffen und Zeugen.«

311 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 17.

312 Ebd.

313 Ebd., S. 76.

314 Ebd., S. 534.

315 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 229.

316 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 576. – Odysseus wird in der ersten Zeile der *Odyssee* als *polytropos*, als der Vielgewandte, Vielverschlagnene, Vielgewanderte titulierte. Vgl. zur Bedeutung der Odysseus-Figur für Nietzsches Kunst- und Maskenphilosophie: W. Kaufmann: *Nietzsche*, S. 416-418.

Eigenschaft schätzt Nietzsche auch an einem zeitgenössischen Autor, auf den später noch näher eingegangen werden soll: Stendhal. Grundsätzlich bleiben gerade die Kunst und das Leben nicht an die Wahrheit gebunden, und so fordert Nietzsche auch: »An einem Philosophen ist eine Nichtswürdigkeit zu sagen: das Gute und das Schöne sind Eins: fügt er gar noch hinzu ›auch das Wahre‹, so soll man ihn prüfeln«, denn es ist für ihn unzweifelhaft: »Die Wahrheit ist häßlich: wir haben die Kunst, damit wir nicht an der Wahrheit zu Grunde gehen.«³¹⁷ Darüber hinaus zieht er bereits in *Menschliches, Allzumenschliches* den Gedanken einer ›Umdrehung der Werte‹ in Erwägung, die sich aus einer ästhetischen Existenz, einer ästhetisch-philosophischen Lebensform ergibt: »Kann man nicht alle Werthe umdrehn? und ist Gut vielleicht Böse? und Gott nur eine Erfindung und Feinheit des Teufels? Ist Alles vielleicht im letzten Grunde falsch? Und wenn wir Betrogene sind, sind wir nicht ebendadurch auch Betrüger? Müssen wir nicht Betrüger sein?«³¹⁸

2. – Irrtum, Betrug, Verstellung, Verführung, Verkehrung, Blendung, Selbstverblendung, instinktive Arglist, projektive Einverleibung, Semiotik, perspektivische Verkürzung – das sind die Stichworte, mit denen Nietzsche künstlerische, philosophische und schriftstellerische Verfahren im Allgemeinen und nicht zuletzt seine eigenen im Besonderen bestimmt.³¹⁹ Geradezu paradox jedoch erscheint, daß Nietzsche hierin die Erfüllung seines kategorischen Imperativs sieht: »Ich will nicht verwechselt werden, – dazu gehört, dass ich selber mich nicht verwechselte.«³²⁰ Er muß diesen Imperativ jedoch so formulieren, weil sich sonst der Grundgedanke in *Ecce homo*, daß sein Autor, »aus einem Willen zur Gesundheit, zum Leben seine Philosophie gemacht«³²¹ habe, nicht halten ließe. Denn nur so kann er jeden Satz

317 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 500.

318 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 17. – Doch zugleich betont Nietzsche, daß sein Begriff der Wahrheit gar keinen Widerspruch zur Lüge und zum Betrug darstellt, denn »Wahrheit ist somit nicht etwas, was da wäre und was aufzufinden ist und das den Namen für einen Prozeß abgibt, mehr noch für einen Willen der Überwältigung, der an sich kein Ende hat. Wahrheit hineinlegen als processus in infinitum, ein aktives Bestimmen, nicht ein Bewußtwerden von etwas, das ›an sich‹ fest und bestimmbar wäre. Es ist ein Wort für den ›Willen zur Macht‹«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 385.

319 In *Menschliches, Allzumenschliches* greift Nietzsche auch Solons – und indirekt Platons – Vorbehalte gegenüber den Künstlern und Dichtern auf: »Wir verstehen uns darauf, viele Lügen zu sagen« – so sangen einstmal die Musen, als sie sich vor Hesiod offenbarten. – Es führt zu wesentlichen Entdeckungen, wenn man den Künstler einmal als Betrüger fasst.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 462.

320 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 298.

321 Ebd.

mit Allgemeinheits- oder Wahrheitsanspruch als perspektivisch-beschränkten und zugleich autobiographisch-projektiven bestimmen, womit er dann auch die »verborgene Geschichte der Philosophie«, nämlich »die Psychologie ihrer grossen Namen«³²², auf sich anwenden kann, denn, wie er betont, »bei allem Philosophiren handelte es sich bisher gar nicht um ›Wahrheit‹, sondern um etwas Anderes, sagen wir Gesundheit, Zukunft, Wachstum, Macht, Leben...«³²³ Nun wird auch verständlich, daß Nietzsche das Feld seines eigenen Namens und seines eigenen Selbst ins fast Unbeschränkte ausdehnt und zugleich seinen Namen durch andere ersetzt, denn dadurch drückt er nicht zuletzt seinen eigenen Wachstums- und Lebensprozeß aus.³²⁴

Nietzsches Gebrauch der von August Strindberg seinen Briefpartnern gegenüber geäußerten Lektüreprüfung »lisez Nietzsche!« entlarvt sich somit auch als perspektivische Verkürzung und zugleich autobiographische Projektion, wird als Ausdruck übernommen und durch die Verschiebung des Doppelpunktes zugleich zu einem autoritären philologisch-pädagogischen Imperativ. Das »lisez:« im Sinne von *soll heißen* wird von Nietzsche kalkuliert eingesetzt, um den fortschreitenden Entzug von Wiedererkennungs- und Identifizierungsmöglichkeiten, den er bei seinen Zeitgenossen und Freunden wahrnehmen konnte, explizit auf die Spitze zu treiben und damit selbst zum Erkennungszeichen oder Erinnerungszeichen zu werden: »Und zum Teufel meine Herrn Kritiker!«, schreibt Nietzsche: »Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu errathen, dass der Verfasser von Menschliches, Allzumenschliches der Visionär des Zarathustra ist...«³²⁵

3. – Der späte Nietzsche scheint sich mit der Anweisung »lisez:« in *Ecce homo* einer philologischen Formel zu bedienen, die Autorität ausdrückt. Man kann diesen philologisch-autoritären Gestus auch als Reminiszenz auf seine frühere Tätigkeit als Basler Professor für Klassische Philologie verstehen. Die Philologie stellt für Nietzsche das Paradigma der angemessenen Lektüre, wie aus der Charakterisierung des »guten Lesers« zu sehen ist, dar. Dieser sei nämlich »ein Leser, wie ich ihn verdiene, der mich liest, wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen.«³²⁶ Daß die Philolo-

322 Ebd., S. 259.

323 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 349.

324 Darüber hinaus ist daran zu erinnern, daß »alles Leben« für Nietzsche »auf Schein, Kunst, Täuschung, Optik, Nothwendigkeit des Perspektivischen und des Irrthums« ruht. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 18.

325 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 287.

326 Ebd., S. 305.

gie, und das heißt hier immer: die Klassische Philologie, eine außerordentliche Rolle in Nietzsches intellektuellem Werdegang und in seinem privaten Leben sowie für die Ausbildung einiger seiner zentralen philosophischen Theoreme spielt, ist selbstverständlich und vielfach untersucht worden.³²⁷ An dieser Stelle soll nur auf die Rolle der Philologie eingegangen werden, so wie sie aus Nietzsches autobiographisch-projektivem Selbstverständnis zu rekonstruieren ist, das heißt genauer: wie ist Nietzsche nach eigener Anschauung zur Philologie gekommen, welche Funktion und Rolle spielte die Entscheidung, Philologe zu werden? Denn: »Es hat mir immer der Beachtung Werth erschienen«, schreibt Nietzsche, »auf welchen individuellen Wegen jemand heutzutage gerade zur klassischen Philologie kommt.«³²⁸ In diesem Zusammenhang schreibt er:

Erst in der letzten Zeit meines Pfortner Lebens gab ich, in richtiger Selbsterkenntnis, alle künstlerischen Lebenspläne auf; in die so entstandene Lücke trat von jetzt ab die Philologie. Ich verlangte nämlich nach einem Gegengewicht gegen die wechselvollen und unruhigen bisherigen Neigungen, nach einer Wissenschaft, die mit kühler Besonnenheit, mit logischer Kälte, mit gleichförmiger Arbeit gefördert werden könnte, ohne mit ihren Resultaten gleich ans Herz zu greifen. Dies alles aber glaubte ich damals in der Philologie zu finden.³²⁹

Diese Aufzeichnung stammt aus dem Jahre 1869, kurz bevor Nietzsche auf die Basler Professur für Klassische Philologie berufen wurde. Nietzsche stellt fest, daß seine frühe »Wende« zur Philologie nicht die begeisterte Entscheidung eines einzelnen darstellt, der in der Philologie etwa das beste Mittel sieht, die griechische Antike zu durchdringen. Nietzsche vermittelt eher den Eindruck, seine Entscheidung für die Philologie habe vielmehr mit Entsagung und Selbstkontrolle, ja mit Selbstzwang zu tun. Er betont die Tatsache des Aufgebens und des Gegengewichts: Die Philologie wird als Mittel der Selbstzügelung der künstlerischen Neigungen und des jugendlichen Elans dargestellt, sie zwingt den Gymnasialisten zur Selbstdisziplin, zu »kühler Besonnenheit« und »logischer Kälte«.

Rund zwanzig Jahre später, während der Arbeit an *Ecce homo* 1888/89, kann man feststellen, daß Nietzsche die Philologie nicht mehr als Gegenwicht zu seinen künstlerischen Neigungen versteht, sondern im Gegenteil sie ihnen unterordnet, sie

327 Vgl. z.B. das Kapitel »Nietzsche und die Klassische Philologie« in: E. Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*, S. 147-210 sowie James Porter: *Nietzsche and the Philology of the Future*, Stanford 2000 und Paul Bishop (Hg.): *Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition*, Rochester/New York 2004.

328 F. Nietzsche: *Rückblick auf meine Leipziger Jahre. Autobiographisches aus den Jahren 1856-1869*, WuB 5, S. 250.

329 Ebd., S. 251f.

als eine Semiotik für die Kunst benutzt.³³⁰ Die Philologie ist aber nicht zuletzt ein entscheidender Faktor für Nietzsches Herausbildung seines intellektuellen Selbstbewußtseins und der Überzeugung von seinen eigenen Qualitäten als Rhetor. Sein akademischer Lehrer Ritschl schrieb in diesem Zusammenhang an einen Kollegen:

[...] so viele junge Kräfte ich auch seit nunmehr 39 Jahren sich habe entwickeln sehen: noch nie habe ich einen jungen Mann gekannt und in meiner disciplina nach meinen Kräften zu fördern gesucht der so früh und so jung schon so reif gewesen wäre, wie diesen Nietzsche. Seine Museumsaufsätze hat er im 2ten und 3ten Jahr seines akademischen Trienniums geschrieben! Er ist der erste, von dem ich als Studenten überhaupt Beiträge aufgenommen habe. Bleibt er, was Gott gebe, lange leben, so prophezeie ich, daß er dereinst im vordersten Range der deutschen Philologie stehen wird. Er ist 24 Jahre alt: stark, rüstig, gesund, tapfer von Körper und Charakter, recht gemacht, um ähnlichen Naturen zu imponieren. Dazu besitzt er eine beneidenswerte Gabe so ruhiger wie gewandter und klarer Darstellung in freier Rede. Er ist der Abgott und (ohne es zu wollen) Führer der ganzen jungen Philologenwelt hier in Leipzig, die (ziemlich zahlreich) die Zeit nicht erwarten kann, ihn als Docenten zu hören. Sie werden sagen, ich schildere eine Art Phaenomen; nun ja, er ist das auch.³³¹

Und in seinem offiziellen Gutachten für die Besetzung der Basler Professur, die der 24jährige unpromovierte Nietzsche anschließend auch bekleiden sollte, fährt Ritschl fort:

Der Schwerpunkt seiner Studien lag bislang in griechischer Literaturgeschichte (natürlich inclus. Kritischer und exegetischer Behandlung der Autoren), mit besonderer Betonung, wie mir scheint, der Geschichte der griechischen Philosophie. Aber es ist

330 In *Ecce homo* erscheint Nietzsche seine eigene Hinwendung zur Philologie als Element seines jugendlichen »Idealismus«, den er aber im Rückblick als selbstzerstörend auffaßt, als »Unwissenheit in physiologicis – der verfluchte ›Idealismus‹ – ist das eigentliche Verhängnis in meinem Leben, das Überflüssige und Dumme darin, Etwas, aus dem nichts Gutes gewachsen, für das es keine Ausgleichung, keine Gegenrechnung gibt. Aus den Folgen dieses ›Idealismus‹ erkläre ich mir alle Fehlgriffe, alle großen Instinkt-Abirrungen und Bescheidenheiten abseits der Aufgabe meines Lebens, zum Beispiel, dass ich Philologe wurde – warum zum Mindesten nicht Arzt oder sonst irgend etwas Augen-Aufschliessendes? [...] – Etwas, das ich mir nicht verzeihe. Als ich fast am Ende war, dadurch dass ich fast am Ende war, wurde ich nachdenklich über diese Grund-Unvernunft meines Lebens – den ›Idealismus‹. Die Krankheit brachte mich erst zur Vernunft. –« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 283.

331 Brief von Ritschl an Adolf Kiessling vom Winter 1868/69, zit. nach Gherardo Ugolino: »›Philologus inter philologos‹. Friedrich Nietzsche, die Klassische Philologie und die Tragödie«, in: *Philologus* 147 (2003), S. 316-342, hier S. 324.

mir gar kein Zweifel, daß, wenn ein praktisches Bedürfnis an ihn herantritt, er bei seiner großen Begabung auch in andere Gebiete sich mit Erfolg einarbeiten werde. Er wird eben alles lösen können, was er will. Sollten Sie ihn in einer oder anderen Weise vorher persönlich sprechen, so lassen Sie sich, bitte ich, ja nicht von dem allerersten Eindruck bestimmen. Er hat etwas wie Odysseus, tief überlegsam ehe er anfängt zu sprechen, aber dann auch mit mächtiger Rede wirkendes, gewinnendes, überzeugendes. Irre ich mich nicht, so wird er auch ein vortrefflicher Gymnasiallehrer sein.³³²

Viel später, in *Ecce homo*, zeigt sich Nietzsches selbst gewählte odysseushafte Natur nicht nur in seiner in Klammern gesetzten philologisch-pädagogischen Formel »Lisez: Nietzsche«, mit der er seine Leser in *Ecce homo* auffordert, die Namen anderer Autoren durch seinen zu ersetzen, sondern hat sein philologisches lektürentechnisches Pendant in der Widmung seiner Schriften. Sie sind nämlich »Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, –«³³³ gewidmet.

4. – In *Ecce homo* ist eine rätselhafte Formulierung zu finden, die ebenfalls eine Korrektur und eine Ersetzung vornimmt. An der Stelle, wo Nietzsche über seine musikalische Vertonung eines Gedichts von Lou Salomé spricht, fügt er ebenfalls in Klammern hinzu: »(Letzte Note der Oboe cis nicht c. Druckfehler)«³³⁴ und bezieht sich damit auf die bei Fritsch in Leipzig 1886 erschienene Partitur. In Mazzino Montinaris Kommentar können wir in bezug auf diese Stelle zur Oboe lesen: »*soll heißen*: Klarinette (Gast)«.³³⁵ Hat sich Nietzsche also getäuscht, da seine Partitur gar keine Oboe aufweist, stattdessen aber eine Klarinette? Oder aber handelt es sich um eine Invektive, um eine weitere Namensersetzung, da Klarinette ein Spitzname für Peter Gast – das Pseudonym von Heinrich von Köselitz – ist?

332 Brief von Ritschl an Wilhelm Vischer-Bilfinger vom 11.1.1869, zit. nach G. Ugolino: »Philologus inter philologos«, S. 324f.

333 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 303.

334 Ebd., S. 336.

335 F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 495.

DRITTES KAPITEL: ZWISCHENBETRACHTUNG ZUM VERHÄLTNIS VON PROJEKTION UND INTERPRETATION

1. – Im Gebrauch der Begriffe *Interpretation* und *Verstehen* vor dem Hintergrund von Nietzsches Theorie der Projektion und der Semiotik, die sich in seiner individualistisch-egozentrierten Poetologie sowie Schreibweise besteht ein doppeltes Problem: Erstens wirft sein eigener Gebrauch der Begriffe vielfältige Fragen auf. Und zweitens herrscht ein wissenschaftlicher Dissens auf dem Gebiet der Philosophie und Literaturwissenschaft über diese Begriffe in bezug auf Nietzsche. Dies wird durch die Verwendung dieser Begriffe durch Nietzsche ausgelöst.

Zwar stellt Hans Georg Gadamer nicht zu Unrecht fest, daß die philosophische »Karriere« des Begriffs der *Interpretation* mit Nietzsche begonnen habe,¹ doch was unter Interpretation bei Nietzsche genau zu verstehen ist und welche Konsequenzen dies für eine Theorie des Verstehens hat, ist keineswegs so einfach und eindeutig zu bestimmen. Auch hier haben wir es mit einem semantischen Feld zu tun, in dem sich unterschiedliche philosophische, anthropologische und psychologische Aspekte überschneiden.

So führen auch der sogenannte Nietzschesche *Perspektivismus* und die zentrale Rolle, die der Begriff der *Interpretation* bei ihm spielt,² zu gegensätzlichen Beur-

1 Vgl. Hans Georg Gadamer: »Text und Interpretation«, in: Philippe Forget (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984, S. 24-55, hier S. 34.

2 So schreibt zum Beispiel Alexander Nehamas in bezug auf Nietzsches Perspektivismus: »Bekanntlich bestand Nietzsche darauf, daß jede Absicht, seine eigene und insbesondere der Perspektivismus mit eingeschlossen, nur eine von vielen möglichen Interpretationen sei. Wenn aber die Auffassung, es gebe nur Interpretationen, selbst nur eine Interpretation und deshalb möglicherweise falsch ist, so scheint zu folgen, daß letztlich nicht jede Auffassung eine Interpretation ist, daß Nietzsches Position sich selbst untergräbt.« A. Nehamas: *Leben als Literatur*, S. 15f. – Hieran kann man sehr deutlich sehen, wie weit und in welche widersprüchliche Situation man mit dem Nietzscheschen *Perspektivismus* gerät, wenn man ihn in den Status eines Dogmas erhebt, denn wenn es nur Interpretationen gibt, wie sollte man dann zwischen »interpre-

teilungen: Ob Nietzsche beispielsweise einem ›traditionellen‹ Begriff der Textauslegung verpflichtet bleibt oder aber gänzlich neue interpretatorische Zugänge zu Texten eröffnet und fordert, stellt also die zentrale Frage aus texthermeneutischer Perspektive dar. Verschärft wird dieses Problem durch Nietzsches eigene Schreib- und Interpretationspraxis, auf die bislang nur in den seltensten Fällen im Kontext der Rekonstruktion seiner Interpretationsbegriffe und -theoreme eingegangen worden ist. Die unterschiedlichen Zuschreibungen, die Nietzsche im Laufe der wissenschaftlichen Beschäftigung mit seinem Werk erfahren hat, sind vielfach Resultat der epistemologische, methodologischen und interpretationistischen Voraussetzungen, von denen die einzelnen Interpreten selbst ausgehen, ohne sich vielfach mit Nietzsches Theorien – es handelt sich tatsächlich um unterschiedliche Theorien – und seiner interpretativen Praxis genauer beschäftigt zu haben. Andererseits sind

tativen‹ und ›nicht-interpretativen‹ Auffassungen unterscheiden können, ohne sich in einen unlösbaren Widerspruch zu begeben. Nehamas argumentiert jedoch nicht scharf genug, denn er setzt Interpretation und Auffassung gleich, was Nietzsche gar nicht tut. In Nehamas Perspektive ist der Nietzschesche Perspektivismus eine Interpretation zweiten Grades mit Wahrheitsanspruch, wofür es aber meines Erachtens gar keinen Hinweis gibt. Zudem hebt er Nietzsches Perspektivismus, beziehungsweise die Aussage, alles sei Interpretation, in den Status einer Lehrmeinung. Der Perspektivist Nietzsche zeichnet sich aber gerade dadurch aus, daß er keine spezifisch perspektivischen Auffassungen besitzt, die auf einer tieferen Einsicht in, auf einem wirklichen Wissen um die Dinge oder auf einem Wahrheitsanspruch beruhen. Nietzsches Perspektivismus ist viel radikaler als Nehamas ihn versteht, denn, was den Perspektivisten Nietzsche etwa von einem gängigen Konstruktivisten unterscheidet, sind nicht so sehr seine Auffassungen, sondern ist seine Einstellung zu seinen Auffassungen. Seine Auffassungen sind durch das Bewußtsein gebrochen, daß die Dinge in Wirklichkeit vielleicht noch ganz anders sind, aber diese Möglichkeit beunruhigt ihn nicht mehr, denn er gibt der Versuchung nicht nach, von der Vernunft und vom philosophischen Denken mehr zu erwarten, als diese tatsächlich zu leisten vermögen. Nietzsches *Perspektivismus* ist darüber hinaus in allererster Linie eine intellektuelle Haltung, Teil seiner intellektuellen Redlichkeit, die mit seiner *Freigeisterei* zu tun hat und für ein freies Denken steht, jenseits aller religiösen, gesellschaftlichen oder moralischen Konventionen. Nietzsches *Perspektivismus* ist eine Form von Skeptizismus. Der spanische Dichter Antonio Machado schrieb dazu: »Gegen den Skeptiker führt man ein Totschlagargument ins Feld: Wer behauptet, daß es die Wahrheit nicht gibt, erhebt damit den Anspruch, daß dies die Wahrheit sei, womit er in offenkundigen Widerspruch zur eigenen Behauptung gerät. Dennoch hat dieses unwiderlegbare Argument gewiß noch keinen einzigen Skeptiker überzeugt. Denn der Witz am Skeptiker ist ja gerade dies, daß die Argumente ihn nicht überzeugen. Und er, von sich aus, hat auch keineswegs den Drang, irgendwen von irgendwas zu überzeugen.« Antonio Machado: *Juan de Mairena. Sprüche, Scherze, Randbemerkungen und Erinnerungen eines zweifelhaften Schulmeisters*, Zürich 2005 (span. 1936), S. 11. – Vgl. zum Nietzscheschen Skeptizismus auch den Abschnitt »System und Redlichkeit« in dieser Arbeit.

die unterschiedlichen Zuschreibungen, die aus Nietzsches theoretischen Aussagen zum Phänomen der Interpretation gewonnen werden, auch Nietzsches eigenen, vielfältigen Schreib- und Interpretationspraktiken geschuldet. Anders ausgedrückt: theoretische Aussagen Nietzsches über die Interpretation und seine Schreibpraxis, die selbst projektiv-interpretierend vorgeht, werden meistens als voneinander getrennte Bereiche angesehen und gesondert analysiert. Eine gemeinsame Betrachtung wäre jedoch nicht nur wünschenswert, sondern erforderlich, da sie zwei Seiten einer Medaille bilden. Viele Mißverständnisse könnten so aufgehoben werden, da Nietzsches Praxis der Interpretation nicht nur eine Applikation seiner theoretischen Reflexionen darstellt, sondern diese auch und gerade bedingt.

Auch Nietzsches ›Semiotik‹ und seine ›projektive Wahrnehmung‹ sind, wie gezeigt worden ist, als Text- und Darstellungsstrategien selbst interpretierende – zum Teil sehr willkürlich vorgehende –, textbildende Vollzüge, die zum Beispiel seinen Perspektivismus erst gänzlich verständlich machen. Sowohl Nietzsches theoretische Überlegungen als auch seine schriftstellerische Praxis stellen sicherlich in ihrer Radikalität innerhalb der philosophischen Tradition etwas Neues dar. Nietzsches Ausweitung seines projektiven und interpretierenden Schreibverfahrens ist nicht nur eine Herausforderung an seine Leser, sondern bildet eine radikale Herausforderung an jegliche der rationalen Rekonstruktion verpflichtete Theorie des Verstehens.

Eine synthetisch-analytische Betrachtung, wie sie eben gefordert worden ist, die Nietzsches theoretischen Aussagen zur Interpretation und seinen interpretativen Praktiken gleichermaßen Rechnung trägt, kann als ein Beitrag zur hermeneutischen Theoriebildung erachtet werden. Sie muß aber, bevor sie praktiziert werden kann, in besonderem Maße die einzelnen Aspekte eines projektiven Wahrnehmungstheorems mit dem Phänomen der Interpretation in Beziehung setzen, die einzelnen Aspekte isolieren, sie in ihrer Spezifik selbst rekonstruieren und, in ihrer Wechselbeziehung, theoretisch reflektieren.

2. – Anhand einiger Beispiele soll nun aufgezeigt werden, wie in der wissenschaftlichen und philosophischen Auseinandersetzung mit Nietzsche und dem Konzept der Interpretation umgegangen worden ist – auch und gerade um die Komplexität, die mit dem Konzept der Interpretation verbunden ist, zu verdeutlichen: Friedrich Kittler weist etwa darauf hin, daß Nietzsche ehemals Philologe gewesen sei, und daher seinen Begriff der Interpretation habe, dies sehen andere Nietzsche-Exegeten ähnlich. Auch Karl Jaspers nennt Nietzsches Interpretationsbegriff einen »Grundgedanken« seiner Philosophie.³ Das Phänomen der ›Auslegung‹ in bezug auf den

3 Karl Jaspers: *Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens*, Berlin 41974, S. 119.

›Willen zur Macht‹ sieht Jaspers ebenfalls aus der Philologie entspringen: »Das Gleichnis der Auslegung für das Grundverhältnis des Daseins zum Sein nimmt Nietzsche aus der Philologie aus dem Verhältnis von Interpretation zum Text.«⁴ Auch Paul Ricoeur betont, daß es Nietzsche war, »der der Philologie ihren Begriff der Deutung, Auslegung entlehnte, um ihn in die Philosophie einzuführen.«⁵ Dieser Gemeinplatz der Nietzsche-Literatur hat jedoch bezogen auf die inhaltliche Bestimmung des Interpretationsbegriffs bei Nietzsche zu ganz unterschiedlichen Auslegungen geführt.

Johann Figl reiht Nietzsche zum Beispiel in die *philosophische Hermeneutik* ein, und versucht Verbindungen von Nietzsche zu Dilthey, Heidegger und Gadamer herzustellen.⁶ Eine gänzlich andere Einschätzung hingegen vertritt aus medientheo-

4 Ebd., S. 292.

5 Paul Ricoeur: *Die Interpretation. Versuch über Freud*, Frankfurt a. M. 1969 (franz. 1965), S. 38.

6 Vgl. Johann Figl: »Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers«, in: N-St. 10-11 (1981/1982), S. 408-430. – Figl stellt fest, daß Nietzsche von der philosophischen Hermeneutik praktisch unberücksichtigt gelassen worden ist, daß er keine explizite Rolle bei der Ausformulierung philosophisch-hermeneutischer Prinzipien gespielt habe. Andererseits habe er dennoch thematisch und formal jegliche Hermeneutik, die sich nur auf geisteswissenschaftliche und kulturelle Phänomene konzentriert, gesprengt und habe das Problem des Verstehens auf die »Gesamtheit menschlicher Existenz in ihrer universalen geschichtlichen Weite« ausgedehnt. Damit überbiete Nietzsche die Hermeneutik als »Methode der Philosophie« insgesamt und vollziehe die hermeneutische Grundlegung der Ontologie, wie sie dann später Martin Heidegger in *Sein und Zeit* durchführe, ebenso wie die von Gadamer postulierte hermeneutische Wendung der Philosophie. Figl bemerkt aber auch, daß Nietzsches Überlegungen zur Sprache die Betrachtungen der Universalität der Sprache bei Gadamer bei weitem überbieten und in einen Skeptizismus umschlagen, so zum Beispiel, wenn Nietzsche schreibt: »Das vernünftige Denken ist ein Interpretieren nach einem Schema, welches wir nicht abwerfen können.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 194. – Die Analogisierung des Nietzscheschen Denkens mit der philosophischen Hermeneutik in ihrer daseinsanalytischen und sprachtheoretischen Dimension ist bei genauerer Betrachtung jedoch nur unter extremen Verkürzungen und Aussparungen zu haben. So wird Nietzsches Schreibpraxis nirgends Rechnung getragen, ebensowenig seinem egozentrierten und fiktionalisierenden Verständnis des Verstehens und Interpretierens, was lebensweltliche Phänomene angeht. Anders ausgedrückt: Für eine daseinsanalytische Vereinnahmung ist Nietzsche allzu konstruktivistisch, für eine dialogfundierte Sprachtheorie, wie sie Gadamer vorgeschlagen hat, ist er zu rhetorisch und arglistig. Er teilt a priori den guten Willen zum Verstehen, der aus der Gadamerschen Perspektive unumgänglich ist, nicht: »es ist etwas Beleidigendes darin, verstanden zu werden. Verstanden zu werden? Ihr wißt doch, was das heißt? – Comprendre c'est égalier.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 51.

retischer und diskursanalytischer Sicht Friedrich Kittler, der in seinem Beitrag zu den *Klassikern der Literaturtheorie* schreibt:

In Absenz eines Urtextes, auf den das Auslegen zurückzukommen hätte, werden »Vergewaltigen, Zurechtschieben, Abkürzen, Weglassen, Ausstopfen, Ausdichten, Umfälschen [...] zum Wesen alles Interpretierens«. Dem einstigen Philologen Nietzsche wird die literarische Tradition zu einer Kette von Mißverständnissen und Fälschungen und Interpretieren zu einer Strategie, die wie jede Strategie zwei Taktiken entwickelt: Disziplinierung der Untergebenen und Bekämpfung der Gegner.⁷

Kittler sieht in Nietzsche das Ende der Hermeneutik und die totale Absage an hermeneutische Interpretationsweisen. Vielmehr seien Nietzsches Überlegungen zum Interpretieren geleitet von seiner Theorie des *Willens zur Macht*, und damit verschwinde die »Möglichkeit der ›objektiven Interpretation‹ (Dilthey), [...] also zugleich ihr Korrelat: der Autor«. ⁸ Auch Hans Georg Gadamer stellt sich die Frage nach der Bedeutung des Begriffs *Interpretation* für Nietzsche: »Aber heißt das, daß Interpretation ein ›Einlegen‹ von Sinn und nicht ein ›Finden‹ von Sinn ist? Das ist offenbar die durch Nietzsche gestellte Frage, die über Rang und Reichweite der Hermeneutik wie über die Einwände ihrer Gegner entscheidet.«⁹

7 Friedrich Kittler: »Nietzsche (1844-1900)«, in: Horst Turk (Hg.): *Klassiker der Literaturtheorie. Von Boileau bis Barthes*, München 1979, S. 191-205, hier S. 204.

8 Ebenso in seinem Aufsatz »Wie man abschafft, wovon man spricht«; dort zitiert er folgende Aussage Nietzsches, um seine These von der »Selbstabschaffung des Autors« zu untermauern: »man darf nicht fragen: ›wer interpretiert denn? sondern das Interpretieren selber als eine Form des Willens zur Macht, hat Dasein (aber nicht als ein Sein, sondern als ein Prozeß, ein Werden) als ein Affekt.« F. Kittler, »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von Ecce homo«, S. 170.

9 H. G. Gadamer: »Text und Interpretation«, S. 34. – Der Band dokumentiert die »unwahrscheinliche Debatte« [Philippe Forget: »Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte«, in: ders. (Hg.): *Text und Interpretation*, München 1984, S. 7-23] zwischen Hermeneutik und Dekonstruktion, die repräsentiert werden durch Gadamer und Derrida. Aufschlußreich ist, daß sich gerade an Nietzsche, beziehungsweise an Heideggers Nietzsche-Exegese, die Debatte zwischen den beiden Philosophen aufs hitzigste entfachte. Gadamer hatte Heideggers Nietzsche-Deutung als ein Meisterstück der philosophischen Interpretation bezeichnet, in der Heidegger die entscheidende Einsicht gelungen sei, daß der *Wille zur Macht* und die *ewige Wiederkehr des Gleichen* zusammengehören und »nur zwei Aspekte des Gleichen sind« (ebd., S. 27). Gadamer teilt Heideggers Ansicht, daß Nietzsche das »Extrem der Seinsvergessenheit, das in dem Begriff des Wertes und des Wirkens gipfle«, darstelle (ebd.). Dagegen opponiert Derrida in seinem Beitrag »Die Unterschriften interpretieren« (J. Derrida: »Die Unterschriften interpretieren«, S. 62-77) und legt eine kritisch-philologische Analyse der Heideggerschen Nietzsche-Interpretation vor. Derrida weist Heidegger unter anderem falsche Lesarten und textuelle Verkürzungen nach, vor allem aber eine Instrumentali-

Sowohl Kittler als auch Gadamer beziehen sich auf Aussagen von Nietzsche, in denen dieser den Begriff der Interpretation benutzt und wenden diese in ihren Beiträgen zurück auf Fragen der Textauslegung. Dabei ist aber zu beachten, daß Nietzsches Aussagen, die hier zitiert werden oder auf die angespielt wird, in keinem Zusammenhang mit Fragen der Textinterpretation stehen. Die von Kittler zitierte Stelle stammt aus *Zur Genealogie der Moral*, in der Nietzsche das Verhältnis zwischen Geschichte und Begriffen, die historische Entwicklung von Begriffen und Bezeichnungen thematisiert. Nietzsche entwickelt in diesem Kontext eine Theorie, in der Begriffe *Abkürzungen* für komplexe Interpretationszusammenhänge repräsentieren, zeichenhafte *Interpretationen von Interpretationen* sind.¹⁰

Dieser Gedanke von Nietzsche berührt keine Frage zur Literaturgeschichte, geschweige denn zur Textinterpretation, so wie Kittler dies suggeriert. Im Gegenteil: Denn Nietzsche schreibt, wie bereits angeführt, dazu: »Von einer Fälschung im eigentlichen Sinne kann nicht die Rede sein: Der Gegensatz ist nicht falsch und wahr, sondern Abkürzungen der Zeichen im Gegensatz zu den Zeichen selber.«¹¹ Es handelt sich also um Abkürzungs-, Verdichtungsprozesse, die quasi artistisch-ästhetisch gedacht werden. Ebenso wie Nietzsche davon gesprochen hatte, daß der Mensch ein *metaphernproduzierendes Tier* sei, könnte man nun sagen, der Mensch sei ein *zeichenproduzierendes Tier* – ja, wie gezeigt worden ist, ist der Mensch für Nietzsche vor allem ein *zeichenerfindendes Wesen* –, ohne die ästhetisch-anthropologische Dimension der ursprünglichen Nietzsche-Aussage zu verlassen. Das Wissen um diese Abkürzungsprozesse qua Zeichen eröffnet gerade die Möglichkeit zum bewußten Einsatz von Abkürzungsprozessen, nicht zuletzt in schriftlich-stilistischer Hinsicht. In diesem Sinne schreibt Nietzsche ja auch über seinen Stil: »Man muß, um die abgekürzteste Sprache zu verstehen, die je ein Philosoph gesprochen hat, [...] sich der umgekehrten Prozedur bedienen als sonst philosophische Litteratur nöthig macht.«¹²

Diese Aussage ist unter textinterpretatorischen Gesichtspunkten nun tatsächlich sehr aufschlußreich, denn Nietzsche deutet damit an, daß in seinem Fall zunächst nicht so sehr das philosophische Argument zu rekonstruieren ist, sondern die Spra-

sierung des Nietzscheschen Werkes. – Daß Nietzsche für Gadamer, der vom »guten Willen zum Verstehen« (H. G. Gadamer: »Text und Interpretation«, S. 38) ausgeht, hermeneutisch skandalös sein muß, mag folgende Bemerkung Nietzsches verdeutlichen: »Nur durch Mißverständnisse befindet sich alle Welt in Einklang. Wenn man, unglücklicherweise sich begriffe, so würde man sich nie mit einander verstehn«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 85. – Nietzsche sieht also im Gegensatz zu Gadamer gerade das Mißverständnis als eine Grundlage unseres Zusammenlebens an.

10 Vgl. M. Stingelin: »Geschichte, Historie und Rhetorik«, S. 85-92.

11 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 16f.

12 F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 484.

che, in der er sein Argument vorträgt. Es geht also zunächst weniger um das *Was*, sondern um das *Wie* einer Aussage, wobei natürlich eine solche Trennung nur unter heuristisch-analytischen Gesichtspunkten sinnvoll ist: Erst auf der Grundlage seiner partikularen Benutzung der Sprache, die er als abgekürzte Sprache bestimmt, und der sprachlichen Zeichen lassen sich seine Argumente also überhaupt erst verstehen. Seine Sprache ist somit eine bis zu einem gewissen Grade bewußte idiomatische Sprache innerhalb der Sprache oder stellt eine Fremdsprache in der allgemeinen Sprache dar, um auf Deleuzes Überlegungen zurückzuverweisen.¹³ Dieses Phänomen stellt ja, wie gezeigt worden ist, einen wichtigen Aspekt in seiner Selbstmodellierung als ästhetisch-philosophierender Lebensform dar.

Auch Gadamers Bestimmung der Einführung der Interpretation in den philosophischen Diskurs bezieht sich auf eine Aussage Nietzsches, die im Original folgendermaßen lautet: »Einen Sinn hineinlegen – diese Aufgabe bleibt unbedingt immer noch ü b r i g , gesetzt daß k e i n S i n n d a r i n l i e g t.«¹⁴ Dieser Satz steht im Nachlaß im Umkreis von Nietzsches Theorem vom *Willen zur Macht* und seinen Reflexionen über die Funktion des menschlichen Bewußtseins. Er hat erkenntnistheoretische und keine textinterpretatorischen Fragestellungen zum Inhalt.¹⁵ Indem sich Kittler und Gadamer sowie viele ihrer Schüler, die ihnen in diesem Punkt gefolgt sind, auf Aussagen Nietzsches über die Interpretation beziehen, die in keinem Zusammenhang mit Fragen der Textinterpretation stehen, mißverstehen sie das zu interpretierende Material, trivialisieren Nietzsches erkenntnistheoretische Reflexionen und produzieren hermeneutische Kurzschlüsse.

3. – Nietzsche geht es, vor allem in seinen Aufzeichnungen ab 1880, um die Bestimmung des Bewußtseins als eines interpretierenden Instruments, als einer Funktion des Organismus. Er, der sich nach eigenen Angaben ab *Menschliches, Allzumenschliches* für naturwissenschaftliche Fragen interessierte,¹⁶ reflektiert in seinem

13 Vgl. dazu das Deleuze-Zitat in dieser Arbeit auf S. 44.

14 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 359.

15 Vgl. Hendrik Birus: »Nietzsche als Interpret«, in: *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte* 78, Heidelberg 1984, S. 436-449. – Birus stellt völlig richtig fest, daß es Nietzsche an dieser Stelle vielmehr um Probleme der »nach-kantischen Epistemologie« geht »und besonders ihres extremen Sinnendatenatomismus, demzufolge ›die Undeutlichkeit und das Chaos des Sinneneindrucks [...] gleichsam l o g i s i r t ◀ (F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 395f.) werden muß und wir ›nicht erkennen, sondern schematisieren, dem Chaos so viel Regularität und Formen auferlegen, als es unserem praktischen Bedürfnis genügt◀ (F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 333).«

16 Dazu bemerkt Nietzsche in *Ecce homo*: »Ein geradezu brennender Durst ergriff mich: von da an habe ich in der That nichts mehr getrieben als Physiologie, Medizin und

Nachlaß sehr oft das Verhältnis von Organismus und Bewußtsein: »In Wahrheit ist Interpretation ein Mittel selbst, um Herr über etwas zu werden. (Der organische Prozeß setzt fortwährendes Interpretieren voraus.)«¹⁷ Das menschliche Bewußtsein wird für Nietzsche zu einer biologisch bedingten Funktion, so daß die äußere Welt qua Wahrnehmung zu einem Produkt des interpretierenden Ich-Bewußtseins wird, das im Auslegen von Reizen und der Projektion innerer Zustände seine biologische Funktion erfüllt. Nietzsche vermutet aber, daß diese Erfahrung selbst nur das imaginäre Produkt sprachlich strukturierter Vernunft ist, denn »wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem Ich-begriff, unserem ältesten Glaubensartikel.«¹⁸ »Das Ich-bewußtsein ist«, laut Nietzsche, »das letzte, was hinzukommt, wenn ein Organismus fertig fungiert, fast etwas Überflüssiges: das Bewußtsein der Einheit, jedenfalls etwas höchst Unvollkommenes und Oft-Fehlgreifendes im Vergleich zu der wirklich eingeborenen einverleibten arbeitenden Einheit aller Funktionen.«¹⁹ Unbewußt sei die »große Hauptthätigkeit«. Ja, das »Bewußtsein« erscheint gewöhnlich erst, wenn das Ganze sich wieder einem höheren Ganzen unterordnen will – als Bewußtsein zunächst dieses höheren Ganzen, des Außer-sich.« Das Bewußtsein entstehe, so Nietzsche, in bezug auf das Wesen, dem wir Funktion sein könnten – es ist das Mittel, uns einzuverleiben. So lange es sich lediglich um Selbsterhaltung handele, sei Bewußtsein des Ich unnötig. – Nietzsche ergänzt daher:

So wohl schon im niedersten Organismus. [...] – Unsere Urtheile über unser »Ich« hinken nach, und werden nach Einleitung des Außer-uns, der über uns waltenden Macht vollzogen. Wir bedeuten uns selber das, als was wir im höheren Organismus gelten – allgemeines Gesetz. Die Empfindungen und die Affekte des Organischen sind alle längst fertig entwickelt, bevor das Einheitsgefühl des Bewußtseins entsteht. Älteste Organismen: chemische langsame Prozesse, in noch viel langsameren wie in Hüllen eingeschlossen, von Zeit zu Zeit explodirend und dann um sich greifend und dabei neue Nahrung an sich ziehend.²⁰

Naturwissenschaften, – selbst zu eigentlichen historischen Studien bin ich erst wieder zurückgekehrt, als die Aufgabe mich gebieterisch dazu zwang.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 325.

- 17 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 140. – Vgl. zur Verbindung von Nietzsches Überlegungen zum Phänomen des Organismus und der Interpretation im Sinne eines radikalen Konstruktivismus Johann Nepomuk Hofman: »Hermeneutik nach« Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation«, in: N-St. 25 (1996), S. 261-306.
- 18 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 258.
- 19 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 564.
- 20 Ebd.

In diesem Sinne wird die Welt für Nietzsche zu einem Produkt menschlichen Interpretierens und Projizierens. Diesen Gedanken weitet er darüber hinaus kulturtheoretisch und erkenntnistheoretisch aus: »Der Mensch findet zuletzt in den Dingen nichts weiter, als was er selbst in sie hineingelegt hat: das Wiederfinden heißt sich Wissenschaft, das Hineinstecken – Kunst, Religion, Liebe, Stolz.«²¹

Aber selbst diese Reflexionen würden in bezug auf Fragen der Textinterpretation nicht bedeuten, daß es keinen Sinn in Texten gibt. Wenn Texte Interpretationen sind, dann ist etwas in sprachlich-objektivierbarer Form »hinterlegt« worden, und sei es in abgekürzter Form, das es zu rekonstruieren gilt. Bei Nietzsche muß man aber auch scharf trennen zwischen Aussagen, die er einerseits über die Auslegung von Texten – die damit eher in den Bereich einer literarischen Hermeneutik gehören – trifft, und andererseits Aussagen, die erkenntnistheoretische oder psychologische Fragestellungen zum Thema haben. So wendet sich Nietzsche gegen die positivistisch-naturwissenschaftliche Vorstellung, es in der Natur mit harten Fakten zu tun zu haben:

Man vergebe es mir als einem alten Philologen, der von der Bosheit nicht lassen kann, auf schlechte Interpretations-Künste den Finger zu legen: aber jene »Gesetzmäßigkeit der Natur«, von der ihr Physiker so stolz redet, wie als ob – – besteht nur Dank eurer Ausdeutung und schlechten »Philologie«, – sie ist kein Thatbestand, kein »Text«, vielmehr nur eine naiv-humanitäre Zurechtmachung und Sinnverdrehung, mit der ihr den demokratischen Instinkten der modernen Seele sattem entgegenkommt!²²

4. – Nun ist Nietzsche gerade durch konventionelle Wissenschaftsgläubigkeit erschütternde Bemerkungen, wie Jürgen Habermas es formuliert hat, zur »Drehscheibe der Postmoderne«²³ geworden, und es wurde sowohl von hermeneutischer als auch von antihermeneutischer Position aus versucht, ihn zu vereinnahmen. Für beide Seiten ist Nietzsche im Laufe der Zeit zu einem zentralen Stichwortgeber avanciert. Was die hermeneutische Rezeption betrifft, so wird Nietzsche sowohl zum »hermeneutischen Ontologen«²⁴, zum »Auslegungstheoretiker«²⁵, zum »Herme-

21 Ebd., S. 154.

22 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 37.

23 Jürgen Habermas: *Der philosophische Diskurs der Moderne*; Frankfurt a. M. 21985, S. 104.

24 Vgl. Jean Granier: *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris 1966.

25 Vgl. Johann Figl: *Interpretation als philosophisches Prinzip. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß*, Berlin/New York 1982.

neutiker des Verdachts²⁶ als auch zum ›Hermeneutiker der Postmoderne‹²⁷. Es resultiert aus der Beschäftigung mit Nietzsches Interpretationsbegriff aber auch eine antihermeneutische Haltung. So wird er zum ›Theoretiker des Mißverständnisses‹²⁸, zum ›Genealogen‹²⁹, zum ›Interpretationisten‹³⁰ oder zum ›Kritiker der hermeneutischen Vernunft‹³¹ stilisiert.

Diese klassifikatorischen Bezeichnungen, die Nietzsche je nach Kontext zugewiesen werden, deuten schon darauf hin, daß Nietzsches Begriffe der ›Interpretation‹ und der ›Auslegung‹ einerseits äußerst facettenreich sind und je nach Kontext in den Nietzscheschen Schriften eine unterschiedliche Bedeutung besitzen, andererseits eine jeweils spezifische Vorgehensweise bezeichnen, das heißt, selbst bereits Teil seines projektiven Wahrnehmungs- und Darstellungsverfahrens sind. So schrieb Nietzsche bereits in *Ecce homo* über die Verständnisschwierigkeiten seiner Zeitgenossen und ihre projektive Aneignung seiner Schriften und Ideen: »Wer Etwas von mir verstanden zu haben glaubte, hat sich etwas aus mir zurecht gemacht, nach seinem Bilde, – nicht selten einen Gegensatz von mir, zum Beispiel einen ›Idealisten‹; wer Nichts von mir verstanden hatte, leugnete, dass ich überhaupt in Betracht käme.«³²

Nun, resümierend festzuhalten ist: Interpretation ist für Nietzsche, wie Josef Simon hervorhebt, ein Verfahren des Menschen, das sich durch »zu eigen machen, aneignen, einverleiben, in die eigene Form bringen« bestimmen läßt.³³ Wenn man Nietzsches Begriff der Interpretation in einem Satz charakterisieren will, so muß man feststellen, daß er allgemein eine biologisch-organisch fundierte Funktion bezeichnet, die unbemerkte Selbstdeutungen des Menschen produziert. Unter psychologischen Gesichtspunkten sieht Nietzsche in diesen Selbstinterpretationen Täuschungen und Selbsttäuschungen über das wirkliche Geschehen. Er selbst orientiert sich daran in seinem Entwurf einer »Schule des Verdachts«, denn »ich selbst glaube

26 Vgl. P. Ricoeur: *Die Interpretation*.

27 Vgl. Gianni Vattimo: *Jenseits des Subjekts*, Graz/Wien 1985 (ital. 1981).

28 Vgl. Josef Simon: »Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation«, in: M. Djuric/J. Simon (Hg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, S. 62-74, und ders.: »Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche«, in: ders. (Hg.): *Distanz im Verstehen*, München 1995, S. 72-104.

29 Vgl. Michel Foucault: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (franz. 1971), in: ders., *Von der Subversion des Wissens*, München 1974, S. 83-109.

30 Vgl. Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr* Berlin/New York 1984.

31 Vgl. Werner Stegmaier: *Philosophie der Fluktanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.

32 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 300.

33 J. Simon: »Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation«, S. 70.

nicht, dass jemals Jemand mit einem gleich tiefen Verdachte in die Welt gesehen hat.«³⁴

Auf der Grundlage dieser Erkenntnis oder Annahme eröffnet sich die Möglichkeit, diese Annahmen etwa als Schreib- und Darstellungspraxis zu instrumentalisieren und zu funktionalisieren. Nietzsches Skeptizismus – »Kurz, der alte Philologe sagt, aus der ganzen philologischen Erfahrung heraus: es giebt keine alleinseligmachende Interpretation[...]«³⁵ – stellt die Bedingung der Möglichkeit eines produktiven, vom Ich ausgehenden, projektiv-interpretierenden und egozentrierten Verfahrens dar. Nietzsche betont daher: »Derselbe Text erlaubt unzählige Auslegungen: es giebt keine ›richtige‹ Interpretation.«³⁶ Damit ist Nietzsche jedoch kein Verfechter einer Beliebigkeit der Interpretation. Texte können unterschiedliche Bedeutungen in der Auslegung annehmen, dennoch transportieren sie einen Sinn, der mehr oder minder gut verstanden werden kann. Gerade Texte bilden für Nietzsche eine Grenze des allumfassenden Prinzips der Interpretation, der Projektion und der egozentrierten Weltaneignung, da, wie er betont, in »rein philologischen Fragen [...], doch wenigstens ein Streit erlaubt ist, weil hier die Wahrheit gesagt werden kann«,³⁷ denn Texte stellen besondere empirische Objektivationen in einer ansonsten durch projektive Prädikate wie ›Schein‹, ›Fiktion‹, ›Illusion‹ geprägten Welt dar.

34 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 13f.

35 Brief an Carl Fuchs, 26. August 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 400.

36 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 39.

37 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 481.

VIERTES KAPITEL: VORAUSSETZUNGEN DER NIETZSCHESCHEN POETOLOGIE DES SELBST

1. – Was sich auf den ersten Blick als eigentümlich-bizarre, autorspezifische Eigenart der Schreib- und Denkpraxis Nietzsches feststellen läßt, nämlich seine Tendenz zur fortwährenden Projektion des eigenen Selbstbildes auf andere und die Introjektion anderer in das schriftstellerische Selbstverständnis sowie seine Tendenz, sich selbst eine plurale Seele zu schaffen und Dichter seines eigenen Lebens zu werden, läßt sich jedoch dank seiner eigenen Hinweise als bewußte schriftstellerische Praxis und als Verfahren offen legen, das zu einem egozentrierten Weltbild führt. Dieses Weltbild tritt in Verbindung zu zentralen erkenntnistheoretischen, psychologischen, sprachtheoretischen und semiologischen Theoreme Nietzsches. Gerade dadurch, so könnte man sagen, zeichnet sich die poetologische Qualität von Nietzsches individualistischer Egozentrität aus. Seine schriftstellerische selbstbezügliche Egozentrität hat ihre Widerspiegelung, genauer gesagt, ihr Korrelat in seinen theoretischen Überlegungen zur Erkenntnis, zur Psychologie und zur Sprache. Was immer hierbei als primär, was als sekundär, aufgefaßt werden mag (eine kausallogische Stringenz läßt sich überhaupt nur bedingt rekonstruieren), es besteht jedenfalls ein sehr enger Zusammenhang zwischen seinen theoretischen Erörterungen und jener philosophischen und literarischen Praxis, die bislang analysiert und reflektiert worden ist und die auch im zweiten Teil dieser Studie am Beispiel von *Ecce homo* noch genauer untersucht werden soll. Nietzsche forderte ja von sich selbst: »Nicht Theorie und Praxis trennen!«¹

Nun, die individualistische Egozentrität selbst aber verweist, wie in den vorigen Abschnitten gezeigt, auf das Grundproblem des Subjekts, der Seele, des Egos und des Selbst.² Daher sollen jetzt, in diesem Kapitel, einige in dieser Studie herausge-

1 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 286.

2 Vgl. dazu beispielsweise F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 565, wo Nietzsche schreibt: »Es ist zu allen Zeiten [...] an unser gewissestes

arbeitete Aspekte der dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst bei Nietzsche kurz zusammengefaßt und in den Kontext subjekttheoretischer, transzendental- und sprachphilosophischer Überlegungen gestellt werden. Ohne die Kontextualisierung könnte Nietzsches dividualistisch-egozentrierte Poetologie nur als Spleen eines einzelnen Autors aufgefaßt werden, der keine weitere philosophische Bedeutung zuzuschreiben ist. Nietzsche ist aber doch auch ein ernstzunehmender Philosoph gewesen, der sich bestimmten philosophischen Sachfragen und -problemen gegenüber sah, die er zu lösen versuchte. Hierzu gehört unter anderem die Frage nach dem Subjekt, in deren Kontext Nietzsches Poetologie des Selbst unter anderem zu stellen ist. Darüber hinaus bilden bestimmte subjekttheoretische, transzendental- und sprachphilosophische Überlegungen die notwendige Bedingung für ein angemessenes Verständnis von Nietzsches eigener Schreib- und Denkweise. Im Folgenden wird die rekonstruktive Fokussierung auf Nietzsche zum Teil verlassen, um die Sachfragen, mit denen er sich beschäftigte, selbst zu diskutieren, um so besser zeigen zu können, welche produktiven (Denk-)Wege er beschritten und in welche gedanklichen Sackgassen er sich begeben hat, denn einen philosophischen Autor kann man nur wirklich verstehen, wenn man sich auf ihn einläßt und sich gleichermaßen ihm gegenüber diejenige Freiheit bewahrt, die nötig ist, um zu erörtern, ob es richtig ist, was er argumentativ entwickelt oder behauptet. Ich rekapituliere also einige wichtige psychologische und philosophische Aspekte der bisher behandelten Subjekt-Thematik, wie sie sich bei Nietzsche, dem »Seelen-Errather«³, darstellt.

Sein, kurz als ego geglaubt worden als an den Geist (oder die ›Seele‹ oder das Subjekt [...]).« – Bei Nietzsche ist, wie bereits zu Beginn dieser Studie erwähnt, keine terminologische Eindeutigkeit, was die Begriffe des Subjekts, der Seele, des Egos, des Ichs, des Selbst oder der Person angeht, festzustellen. Vielfach benutzt er die Begriffe synonym. Lediglich der Begriff des Selbst wird in *Also sprach Zarathustra* als synthetischer und übergeordneter Begriff von den anderen abgehoben, worauf im Folgenden noch eingegangen wird. – Vgl. dazu auch z.B. folgende Bemerkung Nietzsches: »Diese Art Mensch hat den Glauben an das indifferente wahlfreie ›Subject‹ nōthig aus einem Instinkt der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt. Das Subject (oder, dass wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art jene sublime Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auslegt.« F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 280f. – Überhaupt zeigt sich in *Zur Genealogie der Moral* vielleicht am deutlichsten, wie Nietzsches moralische und erkenntnistheoretische Philosopheme durch seine psychologisierende Vorgehensweise unterminiert und demontiert.

3 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 222.

2. – Das Subjekt, die Seele, welche als labyrinthischer Raum oder fühlbarer Text anschaulich gemacht wird,⁴ oder das Ich, die in Wirklichkeit für Nietzsche in erkenntnistheoretischer und vor allem in psychologischer Hinsicht dividualistisch-egozentriert organisiert sind, sind für ihn der Ort, an dem alle Projektionen, Introjektionen, Aneignungen, Spiegelungen und Verkehrungen sowie die Semiotik ihren Ursprung haben. Überdies ist das Subjekt Effekt einer sprachlich-grammatischen Konvention, ein Wortspiel, das dann auf erkenntnistheoretische und psychologische Gebiete angewandt wird, so daß die Vorstellung von einem Subjekt oder einer Seele, die in Raum und Zeit lokalisierbar ist, entstehen kann. Zwar ist der sprachliche Selbstbezug unhintergebar, die Egozentrität ist strukturell durch die menschliche Verbalsprache vorgegeben, doch laut Nietzsche ist das Ich weder eine einheitliche und substantielle Größe noch ein definitiv zu lokalisierender Ort, und doch erfüllt es diese regulative Funktion. Der Ort – das dividualistisch-egozentrierte Subjekt – selbst gilt Nietzsche, unter psychologischen Gesichtspunkten, ebenfalls als eine Projektion, Fiktion oder regulative Idee. Für Nietzsche gibt es daher nur »lauter imaginäre Ursachen (»Gott«, »Seele«, »Ich«, »Geist«, »der freie Wille« – oder auch »der unfreie«); lauter imaginäre Wirkungen [...] lauter Selbst-Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle.«⁵ Damit begibt sich Nietzsches psychologisierende Perspektive jedoch in einen *regressus ad infinitum*, der nicht nur widersprüchliche Gedankenfiguren hervorbringt – je fiktiver und gespaltenener das Subjekt sich bei ihm darstellt, um so monolithischer und egozentrierter erscheint sein Selbst –, sondern auch tiefgreifende philosophische Probleme aufwirft, wie das des Solipsismus: »Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen!«⁶

Nietzsches psychologisierende und erkenntniskeptische Sichtweise, die er ja selbst als unumgänglich hinzustellen scheint,⁷ hebt sich nämlich selbst aus den An-

4 Die Seele wird auch beispielsweise in der *Genealogie der Moral* als »»Labyrinth der Brust«, um mit Goethe zu reden«, bezeichnet. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 325f.

5 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 181.

6 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 272.

7 Nietzsche betont in seinen Schriften immer wieder die Bedeutung der Psychologie für sein Philosophieren, ja, er betont immer wieder, welche Bedeutung ihm als Psychologen zukommt. In *Ecce homo* schreibt Nietzsche beispielsweise: »Dass aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seines Gleichen hat, das ist vielleicht die erste Einsicht, zu der ein guter Leser gelangt [...]. Wer weiss? vielleicht bin ich der erste Psychologe«. Und an anderer Stelle schreibt er: »Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen Psycholog und nicht vielmehr dessen Gegensatz »höherer Schwindler«, »Idealist«? Es gab vor mir noch gar keine Psychologie. – Hier der Erste zu sein, kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 305 u. S. 371.

geln. Es ist daher zunächst keineswegs klar, wohin seine Sichtweise von ihrer eigenen projektiven Dynamik getrieben wird, wo sie ins Stocken und schließlich zum Stillstand kommt. Nietzsche muß sich die Frage stellen, ob er in der Lage ist, einen festen psychologischen und erkenntnistheoretischen Angelpunkt zu erreichen, der so etwas wie »eine Handvoll ›Gewißheit«⁸ garantiert und der die Dynamik der ständigen Projektionen definitiv unterbricht. Anders gesagt, beziehungsweise gefragt: Gibt es einen Punkt, einen Ort, einen Gegenstand oder einen Begriff, der für Nietzsche nicht eine Projektion oder eine Fiktion ist? Nietzsche faßte nämlich seine erkenntnistheoretische Position im Frühjahr 1888 folgendermaßen zusammen: »Parmenides hat gesagt ›man denkt das nicht, was nicht ist‹ – wir sind am anderen Ende und sagen ›was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein.«⁹

Wie bereits gesehen, changiert Nietzsches Position, wenn es um erkenntnistheoretische Fragen geht, zwischen einem radikalen Konstruktivismus und Skeptizismus auf der einen sowie einem Empirismus und einer schwachen Skepsis auf der anderen Seite. Das heißt: Nietzsche leugnet durch sein Projektionstheorem zwar nicht die natürliche, empirische und konkrete Existenz von Dingen und Gegenständen, wohl aber erkenntnistheoretisch, daß es einen projektionsfreien Zugang sowohl zur außerhalb des Selbst gelegenen äußeren Welt als auch zur inneren Welt des Subjekts gibt, in dem die Dinge oder Gegenstände unmittelbar ohne Interpretation erfaßt werden können. Es handelt sich bei Nietzsche also nicht so sehr um ein empirisches Problem, sondern um ein erkenntnistheoretisches oder metaphysisches – wenn man Metaphysik im Sinne von erster Philosophie versteht –, denn, wie angeführt, verläßt Nietzsche durch sein projektiv-egozentriertes Weltbild jegliche Gegenstandsontologie. Wenn der Mensch also über die Welt nachdenkt, dann heißt dies nicht, daß die Welt zu einer reinen Fiktion wird, empirisch nicht existiere, wohl aber, daß das von der Welt gewonnene Bild wesentlich ein Produkt des menschlichen Geistes ist, eine Projektion darstellt. Insofern wird die Welt durch das Denken weniger rekonstruiert als vielmehr erfunden. So etwa erscheint Nietzsche, wie gezeigt worden ist, die Umsetzung von Sinnesdaten ein schöpferischer Akt zu sein, der nicht zur *Wahrheit*, zum *Sein*, sondern zu Fiktionen, zum Schein, zu Zeichen führt.¹⁰ Also, gibt es so etwas wie eine *hinge-proposition*, die keine Projektion dar-

8 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 23.

9 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 332.

10 Eine Notiz Nietzsches mag das Problem verdeutlichen: »Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, – das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnißmäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine Unzugänglichkeit für die logischen Prozeduren und Distinktionen: also ›Schein‹ im Verhältnis zur ›logischen Wahrheit‹ – welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ›Schein‹ in Gegensatz zur ›Realität‹ sondern nehme umgekehrt Schein als die Reali-

stellt, bei Nietzsche?¹¹ Ja, die gibt es, und zwar Nietzsches Theoreme vom *Leib* und vom *Willen zur Macht*, worauf später noch zurückzukommen sein wird.

Nietzsches egozentrierte Tendenz, alles als Maske, als Stoff einer introjizierenden Aneignung oder als *Semiotik* zu benutzen, hat ihr theoretisches Pendant in egozentrierten und egozentrischen psychologischen, sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Thesen, die sich zum Teil als Transformationen der traditionellen abendländischen Transzendental- und Reflexionsphilosophie interpretieren lassen. Nietzsches Kenntnis der modernen zeitgenössischen transzendental- und reflexionstheoretischen Philosophie bildet dafür die Basis, wobei seine Aneignung dieser philosophischen Materie sehr grundlegende Interessenschwerpunkte aufweist. So schreibt er bereits im November 1866 an seinen Freund Hermann Mushacke: »Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, Geschichte des Materialismus, über das ich eine bogenlange Lobrede schreiben könnte. Kant Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht.«¹² Und tatsächlich sind diese drei Autoren – Kant, Schopenhauer und Lange – die wichtigsten (zeitgenössischen) philosophischen Bezugsgrößen Nietzsches, die nicht unwesentlichen Anteil an seiner Psychologie der Egozentrizität haben. Sie bilden auch den Hintergrund für die folgende Rekonstruktion seiner Transformation transzendentalphilosophischer Überlegungen,¹³ die durch einige wichtige sprachphilosophische Reflexionen und subjekttheoretische

tät, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ›Wahrheits-Welt‹ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre der ›Wille zur Macht‹, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 654.

- 11 In der angelsächsischen Analytischen Philosophie spricht man von *hinge-proposition* im Sinne eines unzweifelhaften Satzes beziehungsweise eines Satzes, der nicht in Zweifel gezogen wird und der die Basis der weiteren Erörterung und Reflexion darstellt. Jede noch so skeptische Position beinhaltet solche Sätze. Vgl. beispielsweise folgende Bemerkung Wittgensteins: »D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen sich jene bewegen.« L. Wittgenstein: »Über Gewißheit«, S. 186.
- 12 Brief an Hermann Mushacke, November 1866, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 184. – Vgl. zur Bedeutung Langes, Schopenhauers und Kants für Nietzsches Ästhetik- und Existenzverständnis, das hier nur am Rande eine Rolle spielen kann, die Studien von Jörg Salaquarda: »Nietzsche und Lange«, S. 236-253; ders.: »Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche« (1984), in: K. Broese/M. Kofler/B. Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt*, S. 173-191; A. Lanfraconi: *Nietzsches historische Philosophie*; Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*.
- 13 Zur Bedeutung der Transzendentalphilosophie für Nietzsche vgl. grundsätzlich R. Kevin Hill: *Nietzsches Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*, Oxford 2003.

Überlegungen, die ebenfalls die Egozentrität betreffen, kontextualisiert werden sollen.

Das Projektionstheorem und die Subjekt-Objekt-Relation

1. – Wie bereits angedeutet wurde, scheinen die psychologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen Nietzsches zur Projektion und Introjektion, die auch die Dimension literarisch-philosophischer Verfahren aufweisen, ebenso wie seine egozentrierte Grundhaltung sowie seine Poetologie des Selbst auf einige transzendental- und reflexionsphilosophische Einsichten der modernen europäischen Philosophie zurückzugehen, die das korrelative Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Theorie einer externalisierten Erkenntnis betreffen. Wahrscheinlich handelt es sich bei Nietzsche sogar um eine direkte Transposition und Transformation dieser wichtigen abendländischen transzendental- und reflexionsphilosophischen Einsichten. Diese Einsichten gehen im Wesentlichen auf Kant zurück, wobei Nietzsche Kant vor allem wohl durch Schopenhauer und Lange vermittelt rezipiert hat.

Heinrich von Kleist hat in diesem Zusammenhang einen reflexionstheoretischen Gedanken von Immanuel Kant sehr anschaulich und gut verständlich seiner Verlobten Wilhelmine von Zenge gegenüber in einem Brief, den Nietzsche in *Schopenhauer als Erzieher* in seiner Erörterung des Kantschen Kritizismus zitiert, zusammengefaßt:

Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt – und Dir muß ich jetzt daraus einen Gedanken mitteilen [...]. Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. [...] Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, [...] war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein *einziges*, dein *höchstes* Ziel ist gesunken –¹⁴

14 Brief an Wilhelmine von Zenge, 22. März 1801, Heinrich von Kleist: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Helmut Sembder, München 1994, Bd. 2, S. 634. – Nietzsche schreibt dazu, daß Kleist durch die Kantische Philosophie in »Vereinsamung« und in »Verzweiflung an der Wahrheit« geraten sei, denn »sobald [...] Kant anfangen sollte, eine populäre Wirkung auszuüben, so werden wir diese in der Form eines zernagenden und zerbröckelnden Skepticismus und Relativismus gewahr werden; und nur bei den thätigsten und edelsten Geistern, die es jemals im Zweifel ausgehalten haben,

Diesen Kantschen erkenntnistheoretischen Gedanken,¹⁵ daß wir niemals die Dinge an sich erkennen können, daß jede Erkenntnis subjektiv sei, d.h. vom Subjekt ausgehe und daß dieses das Objekt der Erkenntnis bedinge, greift auch Schopenhauer auf und radikalisiert ihn sogar noch. In *Über den Satz vom Grunde* betont Schopenhauer, daß das erkennende Subjekt, als »notwendiges Korrelat aller Vorstellungen«, zugleich als »Bedingung derselben« aufzufassen sei, denn mit dem Subjekt ist auch das Objekt gesetzt. Auch bedingt das Subjekt das Objekt der Erkenntnis, so daß sie in einer reziproken Korrelation stehen. Die Objekte der Erkenntnis weisen darüber hinaus laut Schopenhauer stets eine Übereinstimmung zwischen subjektiven und objektiven Momenten.¹⁶ Daher ist es, so Schopenhauer, »einerlei, ob ich sage: die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weise – einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntniskräfte eigen.«¹⁷ Einerlei ist dies nur, wenn man – wie Schopenhauer – von einem transzendentalen Solipsismus ausgeht, ansonsten führt es möglicherweise zu einem identitätslogischen Fehlschluß,¹⁸ wie man an Schopenhauers

würde an seiner Stelle jene Erschütterung und Verzweiflung an aller Wahrheit eintreten, wie sie zum Beispiel Heinrich von Kleist als Wirkung der Kantischen Philosophie erlebte.« F. Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, S. 355.

- 15 Bereits in einem Brief an Carl von Gersdorff vom Ende August 1866 schreibt Nietzsche: »Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. [...] Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird fast noch mehr.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 160.
- 16 Vgl. Arthur Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 3, S. 168-170; vgl. dazu auch *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 1, S. 33: »Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist.« – Zur Bedeutung Schopenhauers für Nietzsche ist sehr viel publiziert worden, so daß hier nur auf die in diesem Zusammenhang wichtigsten Publikationen verwiesen werden soll: Jörg Salaquarda: »Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche« (1984), in: K. Broese/M. Koßler/B. Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt*, S. 173-191; Marta Kopij/Wojciech Kunicki (Hg.): *Nietzsche und Schopenhauer*, Leipzig 2006.
- 17 A. Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), S. 170.
- 18 Vgl. zum identitätslogischen Schluß aus fundamentalontologischer Sicht: Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1956; aus materialistisch-transzendentalphilosophischer Perspektive: Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederho-*

Gleiten der prädikativen Kopula zum identifizierenden »sind« bereits an dieser zitierten Textstelle erkennen kann. Darüber hinaus stellt sich bei Schopenhauer das Problem des erkenntnistheoretischen Solipsismus in besonderer Weise: Denn folgt man der Dynamik des Schopenhauerschen transzendentalen Idealismus, der zwar auf Kants Kritizismus aufbaut, ihn aber doch metaphysisch überschreitet, bis zum Ende, werden aus den Objektklassen Erkenntniskräfte und aus den Erkenntniskräften Objektklassen. Subjekt und Objekt werden so praktisch identisch und verlieren auf logischer Ebene ihren erkenntnistheoretischen Wert. Das Resultat besteht dann in einem unhintergehbarem solipsistischen Subjektivismus,¹⁹ der in letzter Konsequenz die Existenz der Außenwelt leugnet. Deshalb beginnt Schopenhauer sein philosophisches Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* auch mit dem Satz: »Die Welt ist meine Vorstellung« – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt.²⁰

2. – Für Nietzsche besteht der philosophische Erkenntnisfortschritt darin, zu entdecken, daß die Objekte der Erkenntnis in Wahrheit immer schon gemäß dem erkennenden Subjekt transformierte und modellierte Objekte, oder, in Schopenhauers Terminologie, ausgedrückt: *Vorstellungen* sind.²¹ So erklärt Schopenhauer auch alle »Objekte dieser anschaulichen Welt für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts.«²² Das erkennende Bewußtsein bezieht sich also auf Objekte oder Gegen-

lung, München 1992 (franz. 1968) und aus sprachanalytischer Perspektive: W.V.O. Quine: *Die Wurzeln der Referenz*, Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1974).

19 Vgl. A. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II (1851), S. 24f.: »Wenn man endlich gar noch sich darauf besinnt, daß das Objekt durch das Subjekt bedingt ist, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, folglich an das Dasein der Individuen, die dessen Träger sind, gebunden ist, so entschieden, daß sie in diesem Sinne sogar als eine bloße Ausstattung, ein Akzidenz des doch stets individuellen Bewußtseins angesehen werden kann – wenn man, sage ich, dies alles ins Auge faßt; so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt als dem unmittelbar Gegebenen ausgehende Philosophie [...] auf dem richtigen Wege sei.«

20 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 31.

21 Vgl. ebd., S. 385: »Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das notwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte gibt es nur in der Gegenwart.«

22 Ebd., S. 161. – In diesem Sinne schreibt auch Lange: »Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? Und die heutige Physiologie muss uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Fragen antworten, dass dies Alles nur unsere Vorstellungen sind; nothwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 427.

stände, indem es sie *vorstellt*. Damit ist nun zweierlei gemeint: Zum einen heißt, sich etwas vorzustellen, zu denken, daß etwas so und so und nicht anders ist. Zum anderen bedeutet dies aber auch, daß das Erkenntnissubjekt sich einen Gegenstand oder ein Objekt vergegenwärtigt, sich ein inneres Bild davon macht, es anschaulich vor sich hinbringt und hinstellt, also eine Projektion vollzieht, die eine Bewegung im Raum simuliert.²³ Die Objekte der Erkenntnis sind daher einerseits im Akt der Erkenntnis einem transformierenden und kreativen Prozeß unterworfen, das heißt auch, daß die Gegenständlichkeit der Gegenstände Produkt des erkennenden Subjekts ist und selbst nicht in den Gegenständen der Erkenntnis angelegt ist. Andererseits bildet diese Auffassung Schopenhauers geradezu auch die Basis für seine Konzeption der ästhetischen Kontemplation, in welcher der Betrachter mit dem Objekt der Betrachtung verschmelzen kann, so daß man »also den Anschauenden von der Anschauung nicht trennen kann, sondern beide eins geworden sind.«²⁴

In Nietzsches Nachlaß findet sich auch folgende Zitat-Notiz: »Es mußte in der Ausbildung des Denkens der Punkt eintreten, wo es zum Bewußtsein kam, daß das, was man als Eigenschaften der Dinge bezeichnete, Empfindungen des empfindenden Subjekts seien: damit hörten die Eigenschaften auf, dem Dinge anzugehören.«²⁵ Für Nietzsche trägt dieser historische Moment nun den Namen Schopenhauer, wie man anhand seiner Auseinandersetzung mit dem Kantschen Kritizismus in *Schopenhauer als Erzieher* ersehen kann.²⁶ Daß die Eigenschaften nicht mehr den Dingen zugehörig sind, bedeutet, daß sie für Nietzsche Resultat eines reflexionstheoretischen symmetrischen Spiegelverhältnisses einerseits und andererseits einer projektiven Wahrnehmung oder schlicht einer Projektion sind. Für Nietzsche führt dies aber nicht zur Verzweigung wie bei Kleist. Im Gegenteil: Er formuliert den Imperativ, daß Schopenhauers Auffassung »individuell« auszulegen sei – »allein für sich selbst« –, um so »Macht zu gewinnen, um durch sie der Physis nachzuhelfen.«²⁷

23 So schreibt Nietzsche auch, Schopenhauers Überlegungen auf die Sprache übertragend: »Was symbolisirt aber das Wort? Doch gewiß nur Vorstellungen, seien dies nun bewußte oder, der Mehrzahl nach unbewußte: denn wie sollte ein Wort-Symbol jenem innersten Wesen, dessen Abbilder wir selbst, sammt der Welt, sind, entsprechen? Nur als Vorstellungen kennen wir jenen Kern, nur in seinen bildlichen Äußerungen haben wir eine Vertrautheit mit ihm: außerdem giebt es nirgends eine direkte Brücke, die uns zu ihm selbst führte.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, S. 360.

24 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 257.

25 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 649 f.

26 Vgl. zum sachlichen, transzendentalphilosophischen Problem das Kapitel »Noch einmal zurück zu Kant« in: Thomas Grundmann: *Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 227-235.

27 F. Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, S. 357.

3. – Auch wenn sich Nietzsche ab *Menschliches*, *Allzumenschliches* immer weiter von Schopenhauers Theoremen distanziert, sie zum Teil einer scharfen Kritik unterzieht, und auch nicht mehr davon ausgeht, daß die Objekte dieser Welt bloße Vorstellungen sind, so bleibt doch das Projektionstheorem in bezug auf die Felder der Psychologie und der Selbstmodellierung des eigenen Selbst erhalten, wie in dieser Studie am Beispiel von Nietzsches Umgang mit Eigennamen und der Kontroverse um den ›Réalismus‹ gezeigt worden ist.

Die bei Schopenhauer im erkennenden Subjekt begründete spiegelhafte Symmetrie – die ausschließt, daß zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis eine unüberbrückbare Kluft auftreten könnte, denn als »Subjekt« ist es ein »klarer Spiegel des Objekts«²⁸ –, verschiebt sich zunächst bei Nietzsche, wie wir bereits gesehen haben, zu einer empirischen sowie psychologisch gedeuteten Symmetrie und zu einem seelischen Spiegelverhältnis: Die transzendentalen oder reflexionstheoretischen Überlegungen Schopenhauers, der laut Nietzsche »die Freude am ›Spiegel‹ selber«²⁹ hatte, werden so aus ihrer Abstraktheit in lebensweltliche, empirische, psychologische, und damit auch schriftstellerische, Zusammenhänge übertragbar. Der transzendente Solipsismus Schopenhauers wird daher von Nietzsche methodologisch und poetologisch gewendet. Die subjekt- und erkenntnistheoretisch fundierte Symmetrie wird psychologisch interpretiert und bildet in wahrnehmungstheoretischer Hinsicht die Basis für die (nicht-sprachliche) Egozentrität: Denn das Objekt der Erkenntnis ist demnach durch das Subjekt nicht nur bedingt und steht in Symmetrie zu diesem, sondern bereits angeeignet und ins Selbst introjiziert, so etwa, wenn laut Nietzsche das Subjekt sich mit Fremdpsychischem konfrontiert sieht.³⁰ Das Subjekt wolle in diesen Situationen ein »Befremden überwinden« und unterwerfe daher entsprechend alles Fremde ein und derselben Reduktion: »alles

28 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 257.

29 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 286.

30 Vgl. dazu folgende psychologische Bemerkung Nietzsches, die eine Transformation der Schopenhauerschen Vorstellung vom symmetrischen Spiegelverhältnis zwischen Subjekt und Objekt darstellt und in der Nietzsche eine Engführung zwischen Sprache, Seele und Erkenntnis unter den Vorzeichen der Egozentrität, die sich auf sich selbst hin entwirft, vollzieht: »Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder – verkümmert. Sprechen ist im Grunde ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat, die ältesten Sätze scheinen mir Fragesätze und im Accent vermute ich den Nachklang jenes ältesten Fragens der Seele an sich selbst, aber in einem anderen Gehäuse. Erkennst du dich wieder? – dies Gefühl begleitet jeden Satz des Sprechenden, er macht den Versuch eines Monologs und Zwiegesprächs mit sich selbst.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 831.

soll ›Ich‹, ›Biographie‹ und ›Alt-Bekannt‹ sein.«³¹ Nietzsche erklärt dieses Phänomen der Komplexitätsreduktion psychologisch folgendermaßen: »Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt außerdem ein Gefühl von Macht.«³² Mit der fortschreitenden Ablösung Nietzsches von Schopenhauers Metaphysik verschwindet die transzendental- und erkenntnistheoretische Bedeutung des Vorstellungs- und Projektionstheorems in der Analyse der externen und internen Welt des Subjekts – stattdessen rücken der *Wille zur Macht* und der *Leib* ins Zentrum der Betrachtung –, doch als poetologisches, psychologisches und welterzeugendes-ästhetisches Phänomen bleibt das Projektionstheorem bis zu seinen letzten Schriften erhalten. Damit postuliert Nietzsche auch ein durch und durch egozentriertes und egozentrisches Weltbild und ein entsprechendes Erkenntnis-Modell, das, wie wir bereits gesehen haben, auch seine Auffassung von Autorschaft mitbestimmt.³³

So ist für ihn auch »die Welt ein ästhetisches Phänomen, eine Reihe von Zuständen am erkennenden Subjekt: eine Phantasmagorie.«³⁴ Wenn Nietzsche – was zunächst als Anzeichen von Größenwahn erscheint – also von sich behauptet, daß im Grunde genommen er alle Namen der Geschichte sei, so läßt sich auch diese Aussage als schriftstellerisch-psychologische Transformation subjekttheoretischer Annahmen, wie sie aus der Kantschen und Schopenhauerschen Transzendental- und Reflexionsphilosophie bekannt sind, verstehen, ja als Transformation eines subjektivistischen Weltbilds, das zur Egozentrität führt, da Nietzsche in diesem Zusammenhang die Welt *auf sich hin* versteht. Vor diesem Hintergrund fällt dann auch »die Unterscheidung des Realen und Imaginären« weg,³⁵ da es sich auch nicht um eine Aussage mit einem empirischen Wahrheitsanspruch handelt. Zugleich weiß Nietzsche, daß sein Projektionstheorem und Verständnis von Subjekt und Objekt auch zu möglichen empirischen Täuschungen, Fehleinschätzungen und Mißver-

31 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 563. – Vgl. auch: »Das Abweisen eines Buches sagt häufig, dass wir hier nichts erleben können, weil uns die Vorbereitung und die Sinne fehlen. Auch bei Menschen. Alles Negiren zeigt unseren Mangel an Fruchtbarkeit und an Organen auf diesem Gebiete« (ebd.).

32 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 93.

33 Diese egozentrierte Haltung kann ebenfalls als Transformation des Schopenhauerschen Subjektivismus verstanden werden. Vgl. etwa folgende Stelle bei Schopenhauer, in der es um das Verhältnis von Ich und Erkenntnis geht: »Auf den Einwand: ›Ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne‹ würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. ›Ich weiß, daß ich erkenne‹ sagt nicht mehr als ›Ich erkenne‹, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als ›Ich‹«. A. Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), S. 169.

34 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 435.

35 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 98.

ständnissen führen kann, auch und gerade wenn es um die Spannung zwischen Bekanntem und Unbekanntem geht:³⁶ »Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu ›erkennen‹, das heißt als Problem zu sehen, das heißt als fremd, als fern, als ›außer uns‹ zu sehen...«³⁷

Nietzsche wendet aber auch den möglichen Schopenhauerschen Solipsismus, der sich durch die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt ergibt, und den Solipsismus seines eigenen Projektionstheorems psychologisch und poetologisch positiv. Es stürzt ihn auch nicht wie Heinrich von Kleist in die Verzweiflung, denn er betont »das beständig Schöpferische«, das sich darin ausdrückt, und postuliert: »nicht mehr die demüthige Wendung ›es ist alles nur subjektiv, sondern es ist auch unser Werk!‹ seien wir stolz darauf.«³⁸ Damit wendet Nietzsche sein an Kant und Schopenhauer orientiertes erkenntnistheoretisches Verständnis nicht nur psychologisch,

36 In *Ecce homo* hingegen schreibt Nietzsche über die Mißverständnisse, die aus dem Unbekannten entstehen können: »Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiss. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äußersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur selteneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, dass wo Nichts gehört wird, auch Nichts da ist...« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 299f.

37 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 594. – Dieser Gedanke Nietzsches scheint ebenfalls eine Transformation oder Transposition eines transzendental-philosophischen Grundgedankens zu sein, wie ihn beispielsweise Hegel formuliert hat: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als etwas Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht«. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Gerhard Göhler, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983, S. 28. – Nietzsche hat sich ebenfalls mit Hegel auseinandergesetzt. In gewissem Sinne hat er auch zu ihm eine konkurrierende und rivalisierende Haltung. So schreibt Nietzsche etwa, daß die *Geburt der Tragödie* »unter den Donnern der Schlacht bei Wörth b e g o n n e n « wurde. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 302. – Mit der Sperrung des Wortes ›begonnen‹ setzt sich Nietzsche direkt in Beziehung zu Hegel, vom dem ja überliefert ist, daß er *Die Phänomenologie des Geistes* »unter dem Donner der Schlacht bei Jena vollendet« hatte.

38 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 225.

sondern setzt es in Verbindung mit seiner Vorstellung eines »Kunsttriebes« im Menschen, der sich, wie bereits gezeigt wurde, sowohl in der menschlichen Verbal-sprache als auch im menschlichen Intellekt und in der Ausbildung der menschlichen Sinnesorgane ausdrückt, denn: »Es scheint der gleiche Kunsttrieb zu sein, der den Künstler zum Idealisieren der Natur zwingt und der jeden Menschen zum bildlichen Anschauen seiner selbst und der Natur zwingt. Zuletzt muß er die Construction des Auges veranlaßt haben. Der Intellekt erweist sich als eine Folge eines zunächst künstlerischen Apparates.«³⁹

Nietzsches sprachphilosophische und psychologische Wende

1. – Die Projektion und die selektive Wahrnehmung, der ewige Rückfall jeder Einsicht auf eine bloße Wahrheit über einen selbst, das also, was Nietzsche unter anderem *Semiotik* nennt, ebenso wie die instinktive Arglist beziehungsweise Ich-Gerechtigkeit als Wahrheitskriterium – all das gilt Nietzsche in gleicher Weise als Ausdruck einer allgemeinen sprachlichen und empirisch psychologischen Notwendigkeit, die in dieser Studie mit dem Begriff der Egozentrität konzeptualisiert wird. In gewisser Weise läßt sich die Egozentrität als psychologisches Phänomen auf die Transformation transzendental- und reflexionstheoretischer Überlegungen zurückführen und sagen, daß die traditionelle Erkenntnistheorie im Laufe der Jahre bei Nietzsche zu einem Bestandteil seiner Psychologie wird und die Philosophie zu einer Philosophie der Psychologie.⁴⁰ Subjekttheoretisch entscheidend ist, daß in diesem Zusammenhang die Konzeption eines einheitlichen und substantiellen Kerns des Subjekts, wie es der Descartschen und rationalistischen Erkenntnistheorie und Psychologie als *res cogitans* vorschwebte, ebenso wie die Auffassung von einem mit sich selbst identischen Ichs – eines Ichs, dessen Tätigkeit im Griff des Bewußtseins ist, ebenso wie ein *Cogito*, das alle Vorstellungen begleitet –, überwunden und zurückgewiesen wird.⁴¹ Dies hatte bereits vor Nietzsche auch Schopenhauer erkannt, der dazu schreibt: »Kants Satz ›Das *Ich denke* muß alle unseren Vorstellun-

39 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 397.

40 Diese Perspektive bildet auch die Grundlage dafür, daß Nietzsche eine »Psychologie der Philosophen« entwickeln kann. Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 285f.

41 Daß damit auch eine prinzipielle Kritik am Descartesschen Denken impliziert ist, ist mehr als offensichtlich. So schreibt Nietzsche auch: »Es wird gedacht: folglich gibt es Denkendes« – darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus – aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über »Einbildung« hinweg zu einer Substanz, welche denkt und sich einbildet.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639.

gen begleiten« ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d.h. sich selber ein Geheimnis«. ⁴² Ja, Schopenhauer betont:

Jener Brennpunkt der Gehirntätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntnis) ist als unteilbarer Punkt zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses *erkennende* und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst und hat wie jenes nur eine bedingte, ja bloß scheinbare Realität. ⁴³

Damit verschwindet auch jeglicher Substanzdualismus, wie er von Platon über Descartes immer wieder in der abendländischen Philosophie propagiert worden ist: Das Ich/Selbst ebenso wie die Seele können nicht mehr als eine dem Körper zugeordnete Substanz verstanden werden. Diese Konsequenz bahnt sich bereits in der Transzendentalphilosophie Kants an, was Nietzsche natürlich nicht entgangen ist, ⁴⁴ insofern für Kant das Ich (das heißt das denkende Ich oder das *Cogito* – nur dafür interessiert sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*), und damit »der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll«, ⁴⁵ nie an sich gegeben ist. ⁴⁶ Das »Ich denke« ist zwar die notwendige Bedingung aller Erkenntnis, es ist, wie Kant schreibt, »das Vehikel aller Begriffe überhaupt«, ⁴⁷ doch das Denken selbst kann kein Gegenstand der Anschauung sein. Da-

42 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 179.

43 Ebd., S. 360. – Nietzsche wird diesen Gedanken in der *Geburt der Tragödie* folgendermaßen transformieren: »Somit ist unser ganzes Kunstwissen im Grunde ein völlig illusorisches, weil wir als Wissende mit jenem Wesen nicht eins und identisch sind, das sich, als einziger Schöpfer und Zuschauer jener Kunstkomödie, einen ewigen Genuss bereitet. Nur soweit der Genius im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiss es etwas über das ewige Wesen der Kunst, denn in jenem Zustande ist er zugleich Subjekt und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.« F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47f.

44 Nietzsches frühe Kantlektüre weist bereits in diese Richtung. Vgl. dazu Oliver Reboul: *Nietzsche. Critique de Kant*, Paris 1974 und G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 98-104.

45 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), in: ders.: *Werke in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 4, S. 342.

46 Nietzsche radikalisiert diesen Gedanken noch, wenn er, Vorstellungen von Spir und Teichmüller aufgreifend, schreibt: »Grundgewißheit. »Ich stelle vor, also giebt es Sein« cogito ergo est. – Daß ich dieses Vorstellende Sein bin, daß Vorstellen eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebenso wenig alles was ich vorstelle.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 569.

47 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), S. 341.

her kann auch das Ich kein Gegenstand wie alle anderen sein, denn erkennbar ist »dieses Ich oder Er oder Es (das Ding) welches denkt, [...] nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind.«⁴⁸ Nur durch die Prädikate ist laut Kant also das denkende Ich zu identifizieren, ja, man könnte fast sagen, daß das Ich erst ein Effekt der Prädikation ist, wobei Kant die Prädikation ausschließlich reflexiv-gedanklich versteht und nicht sprachlich-propositional.

Festzuhalten ist, daß für Kant die Prädikation auf dem Weg der formalen Logik ein Ich produziert, das dann analog zu einem Gegenstand oder zu einem Ding verstanden werden kann. Überträgt man darauf aber die Kategorie der Substanz, verdinglicht man das ›Ich denke‹, wie dies beispielsweise bei Descartes der Fall ist, und hat so einen Paralogismus vollzogen.⁴⁹ Das Subjekt läßt sich aber laut Kant nicht aus der Analyse des Selbstbewußtseins ableiten. – In Klammern sei gesagt, daß erst Frege, Russell und Wittgenstein mit ihrer logischen Semantik, die nicht nur die prädikative Struktur des Denkens, sondern vor allem die prädikativ-propositionale Grundstruktur der Sprache ihren Analysen zugrundelegt haben, und die Reflexionsphilosophie ebenso wie die Phänomenologie hinter sich lassend, zeigen konnten, daß das *Ich* in *Ich denke* eben kein singulärer Terminus ist – etwas wovon die komplette Transzendentalphilosophie seit Descartes und Fichte wie selbstverständlich ausgegangen ist –, so daß mit dem Wort *Ich* auch nichts als Gegenstand identifiziert werden kann, was in der Transzendentalphilosophie als logisches Subjekt angenommen worden ist, um es dann einem Objekt gegenüberzustellen. – Doch zurück zu Kant und Nietzsche: Laut Kant können wir rational (d. h. allein mit Blick auf den Satz ›Ich denke‹) nicht ausmachen, ob dieses problematische Ding genannt *Ich* (das Subjekt, dessen Prädikate die Gedanken sind) einfach, immateriell, unsterblich, ja, ob es überhaupt ist. »Der Satz: Ich denke«, schreibt Kant, »wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das kartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen.«⁵⁰ Wir können von diesem Ding oder Subjekt »ab-

48 Ebd., S. 344.

49 Vgl. dazu ebd., S. 348: »In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogism, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird. *Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz*«.

50 Ebd., S. 345.

gesondert« und im Rahmen theoretischer Spekulation laut Kant »niemals den mindesten Begriff haben.«⁵¹ Darüber hinaus unterstreicht er:

Läge unserer reinen Vernunftkenntnis von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das Cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hilfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes sein würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen), zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.⁵²

2. – Wir können das Selbst empirisch beobachten und als Tatsache hinnehmen, niemals jedoch reflexionstheoretisch in der Analyse des Selbstbewußtseins begrifflich auf einen Punkt bringen, einheitlich konzipieren, geschweige denn auf so etwas wie eine immaterielle Seele zurückführen, wie dies im christlichen Glauben der Fall ist. Das Subjekt des Denkens kann ein Gegenstand der Anschauung werden, nicht jedoch das Denken selbst, denn die transzendente Einheit des Bewußtseins ist für Kant schließlich nur eine formale Einheit im Denken, ja, es bildet lediglich die transzendente Einheit der Apperzeption, so daß jedem Urteil der Satz »Ich denke« vorangestellt werden kann. Kant schlußfolgert daher auch: »das denkende Ich, die Seele (ein Name vor den transzendentalen Gegenstand des inneren Sinnes), sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unserer Erkenntnis nicht im mindesten erweitern.«⁵³

Diese Seele und das denkende Ich bleiben für Kant zwar transzendente Ideen, ihnen kommt aber kein Sein oder Dasein zu. Nietzsche radikalisiert diesen Gedanken noch und greift Kants Feststellung über das Ich oder Subjekt als Effekt der Prädikation auf. In *Götzen-Dämmerung*, im Abschnitt über »Die ›Vernunft‹ in der Philosophie«, schreibt er, daß das Bewußtsein überall »Thäter und Thun« sehe, Subjekte ableite, ja, das Bewußtsein glaube, so Nietzsche, »an's ›Ich‹, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge.«⁵⁴ Anders ausgedrückt: Nietzsche behauptet, daß die Vorstellung von einem substantiellen Ich, das, wie Kant schon gezeigt hatte, aus der reflexiven Prädikation

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 370.

54 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 77.

erwächst, auf alle Dinge übertragen wird. Auch wenn man also nicht direkt Ontologie treibt, hat man eine, und zwar durch die Tätigkeit der Projektion und Prädikation. »Was sind Prädikate?«, fragte Nietzsche daher im Kontext seiner psychologisch fundierten subjekttheoretischen Erörterungen und antwortet: »Wir haben Veränderungen an uns nicht als solche genommen, sondern als ein ›an sich‹, das uns fremd ist, das wir nur ›wahrnehmen‹: und wir haben sie nicht als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als ›Eigenschaft‹ – und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, d.h. wir haben die Wirkung als Wirkendes angesetzt und das Wirkende als Seiendes.«⁵⁵

Damit radikalisiert Nietzsche aber auch Kants Überlegungen zur Kausalität, also die grundsätzliche Vorstellung, daß es für jede Wirkung eine Ursache gibt. Auch für Kant ist die Kausalität eine Projektion des menschlichen Bewußtseins, doch er unterscheidet zwei grundsätzliche Formen von Projektion. Während die spekulative Metaphysik, laut Kant, ihre eigenen Vorstellungen und Projektionen, die in keiner Empirie wurzelten, untersuchten, versucht das empirische Denken, ebenso wie die Naturwissenschaften, und die eigene kritische Philosophie ihre Projektionen an der Empirie und am Gegebenen entlang der Erfahrung zu prüfen. Auch für Kant erschafft das Bewußtsein das, was es erkennt und entdeckt, stiftet Ursache und Wirkung, doch sind diese Projektionen nötig und wichtig, ja, bis zu einem gewissen Grade objektivierbar. Kein Naturgesetz könnte ansonsten formuliert werden. Die Projektionen der spekulativen Metaphysik hingegen werden von Kant verworfen, weil sie kein Korrelat (im Gegensatz zu den Projektionen der kritischen Philosophie) in der Empirie und, wenn man so sagen darf, Wirklichkeit haben, da sie versuchen, durch die Erscheinungen hindurch das Wesen der Wirklichkeit *an sich* zu bestimmen. Sie sind in Kants Augen reine Phantasmagorien, denn die Ideen als Zeichen des Absoluten können nur angenommen und nicht bewiesen werden. Für Nietzsche nun ist die von Kant legitimierte Art von Projektion unter wahrheitstheoretischen Gesichtspunkten fragwürdig, denn auch sie kann ihren grundsätzlich projektiven Charakter nicht ablegen.⁵⁶ Ja, bei genauerer Betrachtung erweist sich für Nietzsche die Ursache-Wirkungsrelation als eine Projektion, die auf einem sprachlichen Mißverständnis, dem »Glaube[n] an das ›Subjekt‹«⁵⁷ basiert. Nietzsche radikalisiert seine Projektionsthese gegenüber Kant so sehr, daß sogar das »Leben kein Argument« mehr für ihn darstellt: »Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensarti-

55 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 103.

56 Vgl. etwa folgende Notiz: »Das Gesetz der Causalität a priori – daß es geglaubt wird, kann eine Existenzbedingung unserer Art sein; damit ist es nicht bewiesen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168.

57 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 102.

kel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.«⁵⁸

Dies hat auch Konsequenzen für die Ästhetik, für Nietzsches psychologisch gedachte *Physiologie der Kunst*. In *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt er: »mein Blick schärfte sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des Rückschlusses, in der die meisten Fehler gemacht werden – des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es nöthig hat, von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandierende Bedürfniss.«⁵⁹

Darüber hinaus stellt Nietzsche prinzipiell in Frage, ob es so etwas wie eine Intentionalität des Subjekts und des Denkens überhaupt gibt und wendet das Kantsche Problem des Subjekts sprachphilosophisch, genauer gesagt, grammatisch und überschreitet damit definitiv den Rahmen der transzendentalphilosophischen Überlegungen hin zur modernen Sprachphilosophie:

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn »er« will, und nicht wenn »ich« will, so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt »ich« ist die Bedingung des Prädikats »denke«. Es denkt: aber dass dies »es« gerade jenes alte berühmte »Ich« sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine »unmittelbare Gewissheit«. Zuletzt ist schon mit diesem »es denkt« zu viel gethan: schon dies »es« enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit »Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich –«.⁶⁰

Was Nietzsche hier den Logikern, und damit sind die transzendentalphilosophischen Denker gemeint, vorwirft, ist, daß sie unvollständige syllogistische Schlüsse ziehen, sogenannte *Enthymeme* produzieren, weil sie unreflektiert oder unbewußt aufgrund sprachlich-grammatischer Regeln logische Schlüsse ziehen. Aber auch die Logiker von *Port Royal* gingen beispielsweise davon aus, daß es einen Gegenstand oder ein Ding namens *Ich* gibt, dem ein anderer Gegenstand, in diesem Fall das Denken, durch die Prädikation lediglich zugeordnet wird.⁶¹ »Es ist, wie man er-

58 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 477f.

59 Ebd., S. 621.

60 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 30f.

61 Vgl. dazu auch folgende Notiz Nietzsches: »Subjekt« ›Objekt« ›Prädikat« – diese Trennungen sind gemacht und werden jetzt wie Shemata übergestülpt über alle anscheinenden Tatsachen. Die falsche Grundbeobachtung ist, daß ich glaube, ich bin's,

räth«, schreibt Nietzsche daher, »nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind.«⁶² Erkenntniskritisch formuliert Nietzsche, indem er seine sprachtheoretische Subjektkritik, seine Kritik am Ursache-Wirkungsprinzip mit seinem Projektionstheorem und der Forderung nach einer anderen psychologischen Betrachtung zusammenführt, daß das Subjekt

[b]loss ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins, ein Nebenher der That [ist], das eher noch die antecedentia einer That verdeckt, als dass es sie darstellt. Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen... Was folgt daraus? [...] Die älteste und längste Psychologie war hier am Werk, sie hat gar nichts Anderes gethan: alles geschehen war ihr ein Thun, Alles Thun Folge eines Willens, die Welt wurde ihr eine Vielheit von Thätern, ein Thäter (ein »Subjekt«) schob sich allem Geschehen unter. Der Mensch hat seine drei »inneren Thatsachen«, Das, woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich herausprojicirt, – er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die Dinge als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ich als Ursache. Was wunder, dass er später in den Dingen immer nur wiederfand, was er in sie gesteckt hatte?⁶³

Hier ist noch einmal ersichtlich, daß das Ich für Nietzsche nicht nur ein Wortspiel ist, sondern mitten in die Subjektproblematik führt, einen komplexen Phänomenbereich bezeichnet, in dem sich sprachtheoretische, psychologische und erkenntnistheoretische Aspekte überlagern. – In Klammern sei gesagt: Daß auch das Sachproblem mit dem sprachlichen *Ich* viel komplizierter ist, hat erst die moderne sprachanalytische Philosophie zeigen können, denn *ich* ist zunächst einmal ein Wort, ein Personalpronomen, mit dem ich auf *mich* referiere (wohlgemerkt, ohne daß ich mich dadurch auf irgendeine Art und Weise ausweisen könnte), mit dem ich

der etwas thut, der etwas leidet, der etwas ›hat‹, der eine Eigenschaft ›hat‹. Dies ›thun‹ ›leiden‹ ›haben‹ – –« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, S. 562. – Vgl. auch: »Das ›Ding‹ – das ist das eigentlich Substrat zu A: unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das A der Logik ist wie das Atom eine Nachkonstruktion des ›Dings‹... Indem wir das nicht begreifen, und aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen, Substanz Prädicat Object Subject Action usw., als Realitäten zu setzen: d.h. eine metaphysische Welt zu concipiren, d.h. ›wahre Welt‹ (– diese Welt ist aber die scheinbare Welt noch einmal...).« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 390.

62 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 593.

63 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 91.

bereits aber eine Handlung vollzogen habe.⁶⁴ Auch das Wort *ich* ist prädikativ, und zwar im Moment des Aussprechens, des Denkens, des Schreibens, etc. Insofern kann überhaupt keine Rede davon sein, daß der Satz *Ich denke*, wie Kant schreibt, ein einfacher Satz ist, im Gegenteil. Daher ist das Wort *ich* auch nicht einfach nur eine grammatische Größe, wie Nietzsche meint, zumindest nicht nur.⁶⁵ – Wichtig dabei ist, daß wir sicherlich kein Ich haben oder besitzen, das sich irgendwo in oder an uns befindet. In diesem Zusammenhang ist es dann auch völlig egal, wie substantialistisch oder funktionalistisch wir es auffassen. So resümiert Nietzsche seine Haltung auch in Form einer Frage: »Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine große Dummheit sein?«⁶⁶

3. – Im Kontext einer empirischen Psychologie – also ungeachtet einer reflexionsphilosophisch fundierten Rationalen Psychologie – oder dort, wo Kants Überlegungen in empirische und physiologische Forschungshypothesen wie bei Johann Friedrich Herbart, Wilhelm Wundt oder Friedrich Albert Lange umgesetzt wurden,⁶⁷ stellte sich die Forderung nach einer »Psychologie ohne Seele«⁶⁸, ohne Subjekt und ohne Ich ein. Das Interesse an dieser »Psychologie ohne Seele« trat auch bei Nietzsche an die Stelle seiner frühen psychologischen Überlegungen, die er im Zusammenhang mit seinen Studien zur Antike, vor allem zur Rhetorik, entwickelt hatte und wurde Teil seiner »[p]sychologische[n] Geschichte des Begriffs ›Subject«.⁶⁹ Für Nietzsche stellte in richtungsweisender Art und Weise vor allem Friedrich Al-

64 Vgl. dazu beispielsweise Peter Frederick Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 2003 (engl. 1959).

65 Nietzsche ist sich dessen durchaus bewußt, erörtert aber dennoch, die Versuche der Lösung des Problems, die sich als Art invertierte oder negative Transzendentalphilosophie entpuppen: »Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: ›wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz ›ich denke‹ ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, das Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ›Ich‹ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich weiss, was Denken ist.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 29f.

66 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 102.

67 Vgl. zur psychologischen Wende der Transzendentalphilosophie im 19. Jahrhundert die Einleitung in L. Lüdtgehaus (Hg.): »Dieses wahre innere Afrika«, S. 7-45.

68 Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 381. – Zur Bedeutung von Langes Materialismus für Nietzsches Psychologie und Weltbild vgl. J. Salaquarda: »Nietzsche und Lange«, S. 236-253.

69 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, S. 143.

bert Lange mit seiner *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von 1866 den Entwurf einer solchen Psychologie ohne Seele dar, in der eine strikt empirische Erforschung des Phänomenbereichs des Seelischen ohne die zusätzliche Annahme einer substantiellen Seele, eines substantiellen Subjekts oder eines einheitlichen Ichs unternommen wird.⁷⁰ Lange markierte für Nietzsche dabei zugleich den historischen und philosophischen Rahmen, in dem sich das Programm einer empirisch-materialistisch fundierten Psychologie ohne Seele bewegen sollte, denn ebenso wie Kant und Schopenhauer geht Lange von der Prämisse aus, daß erkenntnistheoretisch das Objekt durch das Subjekt bedingt ist.⁷¹ Langes Fragestellungen und seine Beobachterperspektive stellen daher eine perfekte empirisch-fundierte Ergänzung zur erkenntnistheoretischen Position Nietzsches dar, die er sich über die Auseinandersetzung mit Kant und Schopenhauer angeeignet hatte. Lange unterstreicht, daß wir »nicht die mindeste Veranlassung [hätten], eine Seele, in ir-

70 Auf die Frage, ob es sich dann noch um eine Psychologie handelt, antwortet Lange folgendermaßen: »Aber heisst denn Psychologie nicht Lehre von der Seele? Wie ist denn eine Wissenschaft denkbar, welche es zweifelhaft läßt, ob sie überhaupt ein Object hat?« Nun, da haben wir wieder ein schönes Pröbchen der Verwechslung von Namen und Sache! Wir haben einen überlieferten Namen für eine große, aber keineswegs genau abgegrenzte Gruppe von Erscheinungen. Dieser Name ist überliefert aus einer Zeit, in welcher man die gegenwärtigen Anforderungen strenger Wissenschaft noch nicht kannte. Soll man ihn verwerfen, weil das Object der Wissenschaft sich geändert hat? Das wäre unpraktische Pedanterei. Also nur ruhig eine Psychologie ohne Seele angenommen!« Ebd., S. 381. – Vorbereitet und weitergeführt wurde diese Forderung etwa auch von Wilhelm Wundt. Vgl. dazu Wilhelm Wundt: *Grundriss der Psychologie* (1896), Leipzig 1909, S. 388: »In ähnlicher Weise wie der Begriff der Materie ein Hilfsbegriff der Naturwissenschaft, so ist nun der Begriff der Seele ein Hilfsbegriff der Psychologie. [...] In der Definition dieses Inhaltes hat ursprünglich die Psychologie darin das Schicksal der Naturwissenschaft geteilt, dass der Begriff der Seele, ebenso wie der der Materie, zunächst nicht aus dem empirischen Erklärungsbedürfnis als vielmehr aus dem Streben nach einer phantasievollen Konstruktion des allgemeinen Weltzusammenhanges hervorging.« – Auf Wilhelm Wundts frühere Studie *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, die ebenfalls den Entwurf einer »Psychologie ohne Seele« darstellt, geht auch Lange sehr intensiv und ausführlich ein. Vgl. dazu Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 369f. und S. 438-440.

71 So exzerpiert und kommentiert Nietzsche Lange auch: »Lange p 822 »eine Wirklichkeit, wie der Mensch sich einbildet, und wie er sie ersehnt, wenn diese Einbildung erschüttert wird: ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein – eine solche Wirklichkeit gibt es nicht« Wir sind thätig darin: aber das giebt dem Lange keinen Stolz! [...] Umgekehrt könnte unser Künstler-Hoheits-Recht darin schwelgen, diese Welt geschaffen zu haben[;] »subjektiv nur«, aber ich empfinde umgekehrt: wir haben's geschaffen!« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 94.

gendwelchem näher bestimmten Sinne, überhaupt anzunehmen«. ⁷² Er bemüht sich stattdessen – was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag – um die Entwicklung neuer Seelen-Konzepte. Er prüft besonders solche Konzepte, welche die Seele nicht länger als komplexe Einheit, die sich teleologisch synthetisiert, sondern die Seele und das Selbst modellhaft als Vielheit, als »eine Mehrheit«, ja als eine »Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen« ⁷³ deuten. Damit ist ein plurales und dividualistisches Subjektverständnis auch bei Lange bereits gegeben. Nietzsche wird später diese materialistischen Überlegungen mit seinen moral- und tiefenpsychologischen Auffassungen, die er sich in der Auseinandersetzung mit Lichtenberg und Paul Rée sowie mit der zeitgenössischen Pathopsychologie und Psychophysik angeeignet hatte, amalgamieren, wie beispielsweise die Schrift *Zur Genealogie der Moral* verdeutlicht.

Vor dem durch Lange inspirierten materialistischen und naturalistischen Hintergrund ist auch Nietzsches anti-metaphysische und gegen die christliche Religion gerichtete Kritik an der Unsterblichkeit der Seele erst voll verständlich. Zunächst erscheint Nietzsche unter theoretischen Gesichtspunkten »der Gegensatz von einer reinen unkörperlichen Seele und einem Leibe [...] fast beseitigt«. ⁷⁴ Dies ist aber nicht nur Resultat eines materialistischen Verständnisses, sondern auch eines sprachlichen. Nietzsche schreibt daher in *Also sprach Zarathustra*, die antik-griechische und vorplatonische Seelenvorstellung aufgreifend, daß die Seele »nur ein Wort für ein Etwas am Leibe« ⁷⁵ sei. Deutlich wird hier Nietzsches Kritik an der Zuschreibungslogik der traditionellen Transzendentalphilosophie: Die Seele entpuppt sich in seinen Augen als ein präpositionales Attribut des Leibes. Nietzsche verquickt materialistisch-naturalistische Auffassungen mit sprachtheoretischen Reflexionen. ⁷⁶ Auf die Frage, inwieweit die Sprache selbst materialistisch-naturalistisch aufzufassen ist, wird im Abschnitt »Nervenreize und die Physiologie der Sprache« noch genauer eingegangen werden.

72 Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 381.

73 Ebd.

74 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 36f.

75 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39.

76 Nietzsche ist in diesem Zusammenhang als ein Vertreter des philosophischen Naturalismus zu sehen, der im 19. Jahrhundert entstanden ist und bis heute weite Teile – etwa in der Nachfolge Quines – der Philosophie beherrscht und dem es darum geht, die Philosophie zu naturalisieren, das heißt, sie als eine metareflexive Naturwissenschaft in den Kontext des naturwissenschaftlichen Wissens zu stellen. Der dahinterstehende Gedanke meint, daß es letztlich nur eine empirische Erkenntnis gibt, denn die Post-Kantsche Philosophie hat gezeigt, daß es keine Erkenntnis *a priori* geben kann, so daß die traditionelle philosophische Suche nach empiriefreien, reinen Vernunftkenntnissen obsolet geworden ist.

Vor dem Hintergrund einer materialistischen, empirischen und physiologischen Grundauffassung des Subjekts betont Nietzsche darüber hinaus: »Wer glaubt noch an die Unsterblichkeit der Seele! Alles Segensvolle und Verhängnisvolle, was somit auf gewissen irrthümlichen physiologischen Annahmen beruhte, ist hinfällig geworden, sobald diese Annahmen als Irrthümer erkannt sind.«⁷⁷ Er bezieht sich bei diesen Überlegungen nicht nur auf den Materialisten und Neukantianer Lange, sondern auch auf den Psychologen Wilhelm Wundt und den Pathologen Virchow, der selbst wiederum das Individuum nur noch als funktionale Einheit zu bestimmen suchte.⁷⁸

Für Gustav Teichmüller, den, wie erwähnt, für Nietzsches psycho-semiotisches Verständnis und seine Kritik an der bisherigen Ontologie, Reflexionsphilosophie und Metaphysik wichtige Stichwortgeber, war es »selbstverständlich«, daß das Subjekt, insofern es selbst zum Objekt der Erkenntnis werde, nicht als reales Subjekt

77 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 37.

78 Auf Virchows sehr einflußreiche Deutung des Subjekts beziehungsweise des Individuums stieß Nietzsche wahrscheinlich bei seiner Lektüre des Kapitels »Der Begriff der Individualität« in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* von 1869, aber sicherlich bereits bei Lange 1866, der über Virchow schreibt: »Virchow [...] ist zu den Männern zu zählen, welche durch positive Forschung und scharfsinnige Theorie dazu beigetragen haben, uns über das Verhältniss der Wesen aufzuklären, deren innige Gemeinschaft das ›Individuum‹ bildet. [...] Das Individuum ist nach seiner Erklärung ›eine einheitliche Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken, oder, wie man es noch ausdrücken mag, nach einem bestimmten Plane thätig sind.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 250. – Vgl. zur physiologischen und tiefenphilosophischen Theoriebildung in der Psychologie des 19. Jahrhunderts Ludger Lütjehaus (Hg.): »Dieses wahre innere Afrika«. *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*, Frankfurt a. M. 1989. – Mit welchem breit angelegten Interesse Nietzsche die naturwissenschaftlichen Debatten seiner Zeit verfolgte und die entsprechenden Standardwerke und Neuerscheinungen studierte, zeigt folgende Begebenheit: Nietzsche plante Mitte der achtziger Jahre wohl die Gründung einer *Internationalen Liga für Physiologie* und verschickte mehrere Freiexemplare seiner beiden Streitschriften *Zur Genealogie der Moral* sowie *Jenseits von Gut und Böse*. Unter anderem an »Herrn Professor Dr. Wundt, Leipzig [...], Dem Geheimrath Prof. Dr. Helmholtz Berlin [...], Herrn Professor Dr. Du Bois-Reymond, Berlin [...] Herrn Professor Dr. Ernst Mach Prag«. Vgl. dazu den Brief vom 8. November 1887 an Constantin Georg Naumann, KSB 8, S. 186-188. – Mach reagierte als einziger und bedankte sich seinerseits mit einem Nietzsche »hochachtungsvoll« gewidmeten Sonderdruck aus dem *Repertorium der Physik* über »Photographische Fixierung der durch Projektile in der Luft eingeleiteten Vorgänge«. – Eine wichtige Quelle Nietzsches für die Rezeption zeitgenössischer psychologischer Überlegungen dürfte auch hier Ribots *Revue philosophique de la France et de l'étranger* gewesen sein, in der er beispielsweise Aufsätze und Besprechungen zu den psychologischen Werken von Fechner, Lombroso, James oder Wundt lesen konnte.

erkennbar sei, denn »das Objekt, d.h. der Begriff des Ichs« kann »nicht mit seinem Subjecte, dem realen Ich, identisch sein, und folglich ist dieser Begriff nur ein semiotischer Ausdruck für etwas davon verschiedenes.«⁷⁹ Die Ausdrücke ›Semiotik‹ und ›semiotisch‹ stehen darüber hinaus bei Teichmüller, wie in dieser Studie bereits angedeutet, und in gewisser Weise auch bei Nietzsche für eine psycho-mentale Auffassung von einem ›inneren Zustand‹, das heißt:⁸⁰ Zum einen wird alles Wissen nach Analogie innerer Zustände aufgefaßt und durch den inneren Sinn erkannt (ein innerer Zustand wäre beispielweise Schmerz, und ich weiß, daß ich Schmerzen habe, weil ich Schmerzen an mir wahrnehme und sie projizierend lokalisiere,⁸¹ und daher kann ich auch wissen, was es heißt, daß nicht ich, sondern eine Person X Schmerzen hat). Nietzsche zieht daraus die Konsequenz: »der ungeheuer überwiegende Theil alles inneren Geschehens ist uns nur als Zeichen gegeben.«⁸² Zum anderen sind diese inneren Zustände selbst nur der semiotische Ausdruck für etwas anderes in unserem Innern (um in unserem Beispiel zu bleiben: ich weiß, daß ich Schmerzen habe, weil ich Schmerzen an mir wahrnehme, sie projizierend lokalisiere, und ich weiß, daß ich Schmerzen an mir wahrnehme, weil ich sie z.B. als Ausdruck einer Kränkung oder eines Bauchspeicheldrüsenkrebses verstehen kann. Entsprechend kann ich die Beschreibungskette auch für die Person X konstruieren.) Kurz: Alles ist durch projektive Wahrnehmung bedingt, die als deskriptives Verfahren versucht, etwas zu erklären.⁸³

79 G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 104.

80 So schreibt Ernst Tugendhat etwa auch dazu: »In der klassisch-neuzeitlichen Tradition von Descartes bis Husserl wurde diese Frage [nach dem inneren Zustand, R.S.M..] so beantwortet, daß man meinte, jeder nimmt innerlich wahr, daß er sich in einem solchen Zustand befindet (und man beschränkte sich auf mentale Zustände). Aber die Meinung, die sich inzwischen mit Recht durchgesetzt hat, ist, daß das eine falsche Interpretation war. Erstens wäre eine solche Auffassung phänomenologisch falsch: eine solche innere Wahrnehmung läßt sich nicht feststellen. Zweitens könnte dann dasselbe nie von außen festgestellt werden. Und drittens würde sie in einen ungenuten Regreß führen. [...] Die richtige Antwort scheint vielmehr zu sein: wenn ich in einem inneren Zustand bin, dann weiß ich auch, daß ich in diesem Zustand bin. Sprachlich gesehen läßt sich das so erläutern: man hat gelernt, den entsprechende Satz zu sagen, wenn man sich in diesem Zustand befindet (nicht, wenn man wahrnimmt, daß man sich in diesem Zustand befindet)«. E. Tugendhat: *Egozentrität und Mystik*, S. 24f..

81 Vgl.: »wir haben gelernt, daß der Schmerz an eine Stelle des Leibes projicirt wird, ohne dort seinen Sitz zu haben« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 458.

82 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 294.

83 Vgl. dazu folgende Notiz Nietzsches zu Teichmüller: »Teichmüller: [...] die beiden gegensätzlichen Grundformen: das Begehren und das Verabscheuen. Blicken wir auf den anderen Beziehungspunkt hin, so bleibt die Thätigkeit selber als solche unbeußt, ihr zugehöriges Was wird aber jedesmal bewußt, und so wird dies Was zum Zeichen für das, was wir bezeichnen wollen. Entsprechend dem Verabscheuen und

Teichmüllers Überlegungen führen ebenso wie bei Schopenhauer in eine unbegrenzte Selbstreferenz und eine quasi solipsistische Gedankenspirale,⁸⁴ der er sich selbst nicht entziehen kann – Nietzsche wird versuchen, dem Solipsismus durch seine Konzeption des *Leibes* und des *Willens zur Macht* zu entgehen –, auch und gerade wenn es um Fremdpsychisches geht.⁸⁵ Zudem ist aus heutiger Perspektive keineswegs klar, wie über innere Zustände philosophisch sinnvoll zu sprechen ist, ja, es ist wohl zu fragen, ob es philosophisch tatsächlich noch sinnvoll ist, überhaupt von inneren Zuständen zu reden und danach zu fragen, nachdem die Transzendentalphilosophie und die Phänomenologie in ihren Konstruktionen der Erklärungen der inneren Zustände grandios gescheitert sind. Denn, ganz terminologiefrei gefragt: Ist es wirklich philosophisch sinnvoll, wenn ich z.B. Schmerzen habe, zu fragen, woher ich weiß, daß ich Schmerzen habe?

-
- Begehren nennen wir den zugehörigen ideellen Beziehungspunkt ein Übel oder ein Gut und bezeichnen ihn durch den Inhalt der zugehörigen Empfindungen oder Anschauungen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 311. – Zur Kritik an dieser Auffassung, in der nach inneren Zuständen Phänomene bezeichnet werden sowie deren Übertragung auf Fremdpsychisches vgl. die von Wittgenstein ausgehende Debatte, die Saul Kripke zusammengefaßt und erörtert hat: Saul Kripke: »Postkriptum. Wittgenstein über Fremdpsychisches«, in: ders.: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt a. M. 2006 (engl. 1982), S. 144-180.
- 84 Dies läßt sich daran zeigen, daß das Selbstbewußtsein für Teichmüller »die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein« ist, auf das Sein aller anderen Dinge müsse aber geschlossen werden, weil: »unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und gerade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es gibt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff.« G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 58.
- 85 Vgl. folgende Beschreibung Nietzsches, in der er seine Vorstellung, Fremdpsychisches zu verstehen, verdeutlicht: »Um den Anderen zu verstehen, das heisst, um sein Gefühl in uns nachzubilden, gehen wir zwar häufig auf den Grund seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: warum ist er betrübt? – um dann aus dem selben Grunde selber betrübt zu werden; aber viel gewöhnlicher ist es, diess zu unterlassen und das Gefühl nach den Wirkungen, die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden (mindestens bis zu einer leisen Ähnlichkeit des Muskelspiels und der Innervation). Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen.« F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 133.

4. – Bei Nietzsche werden diese Theoreme in vielfalcher Weise aufgegriffen, wie etwa in seinen Überlegungen zum »Phänomenalismus der ›inneren Welt«⁸⁶ oder zum Phänomen der »inneren Erfahrung«⁸⁷, wo er schreibt: »Das Stück Außenwelt, das uns bewußt wird, ist nachgeboren nach der Wirkung die von außen auf uns geübt ist, ist nachträglich projicirt als deren ›Ursache...«⁸⁸ Darüber hinaus betont er subjekttheoretisch und psychologisch vor allem, daß das einheitliche Ich, das wir in allem Fremden wiederfinden, indem wir das Befremden überwinden und annullieren – »das Maass, womit wir messen« –, selbst »keine unabänderliche Grösse«⁸⁹ sei. Vielmehr ist ihm zufolge festzuhalten, daß für dieses Grundmaß, das Ich, ein ständiges Werden und Wachsen konstitutiv ist. Das Bedenken des Werdens und Wachsens, der prinzipiellen Dynamik in der Konstitution des Selbst ist für ihn auch ein klares Differenzkriterium, das ihn von der gängigen »Idiosynkrasie bei den Philosophen«⁹⁰ unterscheidet.

Im Gegenteil propagiert er eine »Lehre[n] vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten«.⁹¹ Nietzsche führt daher auch die Kantsche und Schopenhauersche erkenntnistheoretischen Überlegungen, wonach jedes Erkenntnisobjekt durch das erkennende Subjekt bedingt sei, das Ich sich selbst aber nicht zum Objekt werden kann, zugleich aber auch an die von Teichmüller gezogenen Schlußfolgerungen, daß dann »nur noch ein Name übrig« bleibe, »das Ich«⁹², in scheinbar paradoxer Weise durch die Auffassung weiter, daß das Subjekt sich selbst eine »unbekannte Welt« sei – man sich selbst also im Grunde am fremdesten ist, weil man sich ständig fragen müßte: Woher weiß ich überhaupt etwas über mich, sobald ich versuche, mich zu objektivieren? Daher schreibt Nietzsche in der *Genealogie der Moral* auch: »Jeder ist sich selbst der Fernste.«⁹³ Ebenso hegt er den hermeneutischen Verdacht, daß wir uns auch »in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst« vielfach oder stets »verlesen«.⁹⁴

86 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1888 – 1889*, KSA 13, S. 458.

87 Ebd., S. 459.

88 Ebd.

89 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 51.

90 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 74. So zeichnet sich der größte Teil der Philosophen – eine Ausnahme für Nietzsche bildet Heraklit – auch durch ihren »Mangel an historischem Sinn«, durch ihren »Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens«, durch ihren »Ägypticismus« aus: »Sie glauben einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisieren, sub specie aeterni, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen.« Ebd.

91 F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 319.

92 G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 58.

93 F. Nietzsche: *Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 248.

94 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 108.

Dies resultiert quasi daher, daß wir uns vollkommen zu verstehen meinen. Vor dem Hintergrund dieser Reflexion wird das auf den ersten Blick Bekannteste (das Selbst) somit zum Verkannten und Unbekannten. Deshalb verwundert es nicht, daß »Ich und Mich«, wie Nietzsche schreibt, »immer zwei verschiedene Personen«⁹⁵ sind. Ist, so fragt Nietzsche daher mit einem skeptisch-philologischen Gestus, »all unser sogenanntes Bewußtsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text [...]«⁹⁶ Eine Frage, die bereits im Abschnitt »Der zeichenerfindende Mensch« in dieser Studie diskutiert und dahingehend beantwortet worden ist, daß eine vollständige Erkenntnis der externen Welt, ebenso wie die vollständige Selbsttransparenz wohl philosophische Wunschvorstellungen und Tagträumereien darstellen. Und dies gilt vielleicht besonders für *innere Zustände* und *gefühlte Texte*.⁹⁷ So schreibt er auch in *Menschliches, Allzumenschliches*: »Der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Aussenwelt und Belagerung durch sich selber, sehr gut vertheidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich als seine Aussenwerke wahrzunehmen.«⁹⁸ Nietzsche nun scheint dies auch persönlich erfahren zu haben, als er schrieb: »Täglich erstaune ich: ich erkenne mich selber nicht!«⁹⁹

Dionysische Selbstspiegelung, Transfiguration und Egozentrität

1. – Auch wenn Nietzsche sein Projektionstheorem und den ästhetisch-dichterischen Grundtrieb des Menschen, »sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden«¹⁰⁰, sich in Selbstprojektionen zu vervielfältigen – und damit pluraler Dichter seines eigenen Lebens zu sein – im Laufe seines

95 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 96. – Es ist zu vermuten, daß dieser Gedanke eine Transformation einer Lichtenbergischen Überlegung ist. Lichtenberg schreibt: »*Ich und mich. Ich fühle mich* – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverleibt; wir können so zu sagen nicht raisonnieren, ohne falsch zu raisonnieren.« Zit. nach M. Stingelin: »*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*«, S. 44.

96 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 113.

97 Dies hat Nietzsche 1888 selbst auch so gesehen: »Das nenne ich den Mangel an Philologie: einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der ›inneren‹ Erfahrung, – vielleicht eine kaum möglich...« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 460.

98 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 318f.

99 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 325.

100 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 61.

Werkes in unterschiedlichen Kontexten thematisiert hat,¹⁰¹ so lassen sie sich dennoch zu seiner Vorstellung vom dionysischen transindividuellen Künstler und zu den Gedankenfiguren der »Selbstspiegelung«¹⁰² und der »Transfiguration«¹⁰³ in Beziehung setzen, die er, durch die Schopenhauersche Metaphysik inspiriert, in seiner philosophischen Erstlingsschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* entfaltet und gleich mehrfach und auf unterschiedlichen Ebenen argumentativ umgesetzt hat.

So entfaltet Nietzsche die Gedankenfigur der Selbstspiegelung auf mehreren Ebenen: Sie bestimmt einmal – darin liegt eine der zentralen Thesen der Schrift bezüglich der Frage nach dem Ursprung der griechischen Tragödie – die Auffassung, wonach der »Chor«, »auf seiner primitiven Stufe in der Urtragödie, eine Selbstspiegelung des dionysischen Menschen«¹⁰⁴ darstelle und ihn auf die Bühne projiziert. Der dionysische Mensch spiegelt sich im Chor, bespiegelt sich gewissermaßen selbst und schafft somit eine kollektive dionysische plurale Einheit. Dadurch entsteht eine selbstbezügliche kollektiv-egozentrierte Struktur. Es ist zu vermuten, daß sich Nietzsche an diesem Punkt einen Plotinschen Gedanken zueigen macht und der

-
- 101 Nietzsche Überlegungen dazu in der *Geburt der Tragödie* lassen sich durchaus mit seinen späteren Erwägungen zur Fremdheit und zur Uneinholbarkeit der eigenen Person, die er in den Fragmenten des Frühjahrs 1888 entwirft (vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 305ff.) in Verbindung setzen. Zu diesen späten Aufzeichnungen siehe B. Wahrig-Schmidt: »Irgendwie, jedenfalls physiologisch«, S. 434-464. – Ein sich durchhaltender Zug dieser Ausführungen zur kulturell und religiös bedingten Depersonalisierung besteht in Nietzsches – vornehmlich in Auseinandersetzung mit Schopenhauer entwickelten – Überlegungen zur *Askese*. Siehe dazu auch die Abschnitte 136-144 in *Menschliches, Allzumenschliches* sowie den dritten Abschnitt »Was bedeuten asketische Ideale« in *Zur Genealogie der Moral*.
- 102 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 60. – Wichtige Hinweise zu den Theoremen der dionysischen und selbstreflexiven Selbstspiegelung und Projektion in der *Geburt der Tragödie* liefern K. H. Bohrer: »Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des ›Scheins‹«, S. 111-138; Christoph Cox: »Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music« in: Keith Ansell-Pearson (Hg.): *A companion to Nietzsche*, Malden, MA 2006, S. 495-513; A. Lanfranci: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 47-49; Timo Günther: »›Dionysos‹. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne«, in: Daniel Fulda/Thorsten Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiskurs*, Berlin/New York 2010, S. 161-176. – Eine wichtige Erörterung der transzendentalphilosophischen Voraussetzung der *Geburt der Tragödie* stellt die Studie von Margot Fleischer: »Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der *Geburt der Tragödie*«, in: N-St 17 (1988), S. 74-90 dar.
- 103 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 39.
- 104 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 59f.

darin besteht, daß sich die Seelen der Menschen in ihrem transzendenten Fortschreiten im Spiegel des Dionysos selbst erkennen.¹⁰⁵

Auf einer zweiten Ebene bestimmen die Gedankenfiguren der Selbstspiegelung und der Projektion auch Nietzsches Deutung des ästhetischen Urphänomens beziehungsweise der »künstlerischen Uerscheinung«, in der das »Ich [...] aus dem Grunde des Seins [tönt]: seine Subjektivität im Sinne der neueren Aesthetiker ist eine Einbildung«¹⁰⁶, denn seine Subjektivität habe der Künstler bereits im dionysischen Prozeß aufgegeben. Ja, Nietzsche betont: »Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden.«¹⁰⁷ Indem also das Individuationsprinzip aufgesprengt wird, spiegelt sich das Wesen der Welt selbst, da es die Unterscheidung von *Wesen, Ding an sich* und *Erscheinung* oder *Vorstellung* aufhebt.¹⁰⁸ Den Aspekt des Tönens des Subjekts greift Nietzsche auch in seiner fast zeitgleich entstandenen Charakterisierung des Philosophen auf und verbindet es mit dem ästhetischen Grundtrieb des Menschen, denn der »Philosoph sucht den Gesamtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen« und teilt »jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach außen hin, [...] zu projiciren weiß.«¹⁰⁹ Auf einer dritten Ebene erscheint Nietzsches Vorstellung von der Selbstspiegelung in der *Geburt der Tragödie* in seiner Deutung des sogenannten *metaphysischen Urprozesses*, in welchem der »Urkünstler der Welt«¹¹⁰ sich selbst im Schein einer »höheren Wahrheit«¹¹¹ spiegele. Dieser »Ur-

105 Vgl. folgende Aussage Plotins aus »Ueber die Seele«: »Die Seelen der Menschen aber, die ihre eigenen Abbilder wie im Spiegel des Dionysos sehen, erhielten dort ihren Platz, nachdem sie von oben herabgeeeilt sind, ohne dass indessen auch sie von ihrem Ursprung und der Intelligenz abgeschnitten wurden.« Plotin: *Die Enneaden*, Bd. 2, Berlin 1878/80, S. 21. – Nietzsche könnte auf diese Vorstellung durch die Lektüre von Friedrich Creuzers Schrift *Symbolik und Mythologie der alten Völker* von 1812 gestoßen sein, die er während der Ausarbeitung der *Geburt der Tragödie* mehrfach konsultierte. Ein Hinweis auf die Bedeutung Plotins für Nietzsche liefert Walter Gebhard: *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, Berlin/New York 1983, vor allem S. 358-360. – Darüber hinaus vgl. Timo Günther: »Dionysos«. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne«, in: Daniel Fulda/Thorsten Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiskurs*, Berlin/New York 2010, S. 161-176.

106 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 44.

107 Ebd., S. 47.

108 Vgl. hierzu vor allem Margot Fleischer: »Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der *Geburt der Tragödie*«, in: N-St 17 (1988), S. 74-90.

109 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 817.

110 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 44.

künstler der Welt« sei der wahre Künstler, während »das Subject, das wollende und und seine egoistischen Zwecke fördernde Individuum nur als Gegner, nicht als Ursprung der Kunst gedacht werden kann«. ¹¹² So betont Nietzsche auch, daß das »Projizieren des Scheins [...] der künstlerische Urprozeß« ¹¹³ selbst ist. In diesem Kontext ist zu betonen, daß im Umkreis der *Geburt der Tragödie* die Kunst für Nietzsche vielfach als Spiegel fungiert, um das Gesehene und die Welt zu verklären und zu beschönigen, die Kunst drückt so die »apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes« ¹¹⁴ aus.

2. – In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zu sehen, daß das Thema der Individuation und eine Spiegelmetaphorik die gesamte *Geburt der Tragödie* durchziehen: So erscheint die dionysische Musik als »Spiegel des Scheines« ¹¹⁵, als »Spiegel des Weltwillens« ¹¹⁶, und Nietzsche spricht auch vom »Spiegel der Bildlichkeit und der Begriffe«. ¹¹⁷ Die Kunst beruht in diesem Zusammenhang laut Nietzsche »auf dem Spiegel des Auges« ¹¹⁸, wobei er allgemeine anthropologische Überlegungen zur menschlichen Produktion von »Bilderprojektionen und Symbolen« ¹¹⁹ anschließt. Daher unterstreicht er, »dass wir ebensowenig die eigentlichen Schöpfer jener Kunstwelt sind: wohl aber dürfen wir von uns annehmen, dass wir für den wahren

111 Ebd., S. 27.

112 Ebd., S. 47.

113 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 203.

114 Ebd., S. 238.

115 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 45.

116 Ebd., S. 112.

117 Ebd., S. 50.

118 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 464. – Auf die Spiegel-Metapher als Bild für Selbsterkenntnis und Selbstreflexion wird Nietzsche zeit seines Lebens zurückkommen, so plante er mehrere Spiegel-Schriften, etwa eine »Briefe- und Meinungssammlung« mit dem Untertitel »Eine Gelegenheit zur Selbstbespiegelung für Europäer«. Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 476. – Eine wichtige Reflexion, die das Denken der *Geburt der Tragödie* mit Überlegungen zusammenführt, die auf die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne verweisen,, stellt folgende Nachlaßnotiz dar: »Die Sprache, eine Summe von Begriffen. Der Begriff, im ersten Moment der Entstehung, ein künstlerisches Phänomen: das Symbolisieren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. Also ein Bild an Stelle eines Dings. Diese apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes. So beginnt der Mensch mit diesen Bilderprojektionen und Symbolen. Alle künstlerischen Bilder sind nur Symbole [...]. Unsere ganze Erscheinungswelt ist ein Symbol des Triebes. [...] Wenn der Intellekt rein Spiegel wäre?«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 238f..

119 Ebd., S. 239.

Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind.«¹²⁰ Insgesamt wendet Nietzsche in seinen Überlegungen zur dionysischen Selbstspiegelung Schopenhauers Willensmetaphysik ästhetisch, ja, seine Überlegungen stellen eine deutliche Transposition der Schopenhauerschen Vorstellung von der stufenweisen Objektivierung und Individuation des Willens dar.

Der vernunftlose und blinde Wille spiegelt sich bei Schopenhauer zunächst in den Ideen und Formen der noumenalen Welt (als Dinge an sich), dann durch das Individuationsprinzip in Raum und Zeit – und etwa im Kausalitätsprinzip – und darüber hinaus, auf einer dritten Ebene, in den Vorstellungen, die dem Satz vom Grunde unterworfen sind. Auch bei Schopenhauer handelt es sich bei diesen Objektivierungen um Selbstprojektionen und Selbstspiegelungen des Willens.

Nietzsches Überlegungen zur Selbstspiegelung in der *Geburt der Tragödie* führen darüber hinaus zur Vorstellung der »Selbstbespiegelung«¹²¹ und stehen in enger Verbindung zu seiner Vorstellung einer *Transfiguration*, die durch die Kunst erreicht wird und in der es darum geht, sich vom quälenden Prinzip der Individuation zu befreien.¹²² Die »Transfiguration« ist dabei gleichzusetzen mit der »Kunst der Maske«¹²³, mit der »zeitweilige[n] Metamorphose«¹²⁴ und zeigt eine »Virtuosität der Mimik« beim Eintritt »in fast jeden verlangten Charakter«.¹²⁵ In *Die fröhlichen Wissenschaft* wird das Phänomen der ästhetischen Transfiguration direkt auf das Feld der Subjektproblematik und der Selbstmodellierung bezogen:

Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheitigen gemacht hat und wieder macht, ist auch durch ebenso viele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsere Gedanken aus unserm Schmerz gebären und mütterlich

120 Vgl. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47.

121 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 39. – Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten und im Zusammenhang mit seiner Kritik am Selbstbewußtsein verwirft Nietzsche allerdings die »Selbstbespiegelung«, aus ihr läßt sich kein irgendwie geartetes Sein des Subjekts ableiten, wie folgende Notiz veranschaulichen mag: »Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt, und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretieren.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639.

122 Vgl. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 39.

123 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 485.

124 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 309.

125 Ebd., S. 518.

ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängnis in uns haben. Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.¹²⁶

Verfolgt man Schritt für Schritt, wie Nietzsche die Gedankenfiguren der Selbstspiegelung und der »künstlerischen Projectionen«¹²⁷ in der *Geburt der Tragödie* entwickelt, so zeigt sich, daß ein Subjekt im traditionellen Sinne einer bewußten, die künstlerischen Projektionen überwachenden und leitenden Instanz nicht gegeben ist. Das handlungswirksame menschliche Subjekt ist hier tatsächlich abgeschafft, beziehungsweise erweist sich als reine Einbildung und Illusion. Ebenso rechnet Nietzsche mit »dem populären und gänzlich falschen Gegensatz von Seele und Körper«¹²⁸ ab. Vor allem Schopenhauer verabschiedete ja bereits in seiner Hauptschrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* das traditionelle Konzept des einheitlichen, handlungswirksamen Subjekts mit einem Geist und einer Seele, so daß er im Rückblick seinen philosophischen Ansatz gerade darin ausmachen konnte, die seiner Meinung nach in der Philosophie stets »vorausgesetzte Einfachheit unseres subjektiv bewußten Wesens oder des Ichs«¹²⁹ aufgehoben zu haben. Auch bei ihm fehlt deshalb, auf der Ebene der metaphysischen Entfaltung des *Willens*, eine »Intelligenz«, welche der Selbstbespiegelung und -reflexion des amoralischen und chaotischen »Willens« über- beziehungsweise beigeordnet wäre.¹³⁰

In der *Geburt der Tragödie* bleiben die Gedankenfiguren der Selbstbespiegelung, der Projektion und der verwandelnden Transfiguration auf die thematische und argumentative Ebene beschränkt und werden durch Apollo, den »ewige[n] Gott des Weltbestandes«, und durch »Dionysos«, den Gott »der Veränderung und Verwandlung«,¹³¹ repräsentiert.¹³² Durch ihr Zusammenwirken in der Tragödie ist »der

126 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 349f.

127 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47.

128 Ebd., S. 139.

129 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 349f.

130 Charles Taylor betont: »Schopenhauer bricht entschieden mit jeder Form christlichen oder nachchristlichen Denkens. Er bekennt sich ausdrücklich zu einer buddhistischen Einstellung und sieht unsere Befreiung nicht in einer Transfiguration des gewöhnlichen Lebens, sondern – ganz im Gegenteil – in einer endgültigen Flucht vor dem Selbst und dem Willen.« Charles Taylor: *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996 (amerik. 1994), S. 769.

131 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 240.

132 Der russische Altphilologe, Mythenforscher und Dichter Wjatscheslaw Ivanow (1866-1949), Kopf des russischen Symbolismus, hat sich intensiv mit Nietzsche und dem antiken Gott Dionysos auseinandergesetzt und bereits 1912 über das Verhältnis von Einheit und Vielheit des Subjekts im Zusammenhang mit der *Geburt der Tragödie* nachgedacht. Für Ivanow sollte man die Tragödie von folgender nietzscheani-

Mensch« auf symbolisch-ästhetischer Ebene »nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden«. ¹³³ Die *Geburt der Tragödie* weist aber noch keine Bezüge auf zu Fragen der eigenen Schreibweise, des literarisch-aphoristischen Ausdrucks und der Selbstdarstellung in Figuren und Begriffspersonen wie Zarathustra oder Dionysos. ¹³⁴ So betont Nietzsche im Rückblick auch: »Wie sehr bedauere ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine eigne Sprache zu erlauben.« ¹³⁵

Trotzdem wird im Rückblick auch *Die Geburt der Tragödie* von Nietzsche als Ausdruck eines sich verwandelnden Selbst verstanden, so daß er schreiben kann: »Sie hätte singen sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden!« ¹³⁶ Doch erst mit seinen sprachphilosophischen Überlegungen, die er in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entfaltet, und der Konzeption des *freien Geistes*, der *Freigeisterei* und der Entwicklung einer diesem Geist entsprechenden, nämlich aphoristischen, analytisch-reflexiven und poetischen Schreibweise – ab *Menschliches, Allzumenschliches* – wird das Konzept des personendichtenden, zeichenerfindenden Grundtriebes textbildend wirksam, womit auch eine dividualistisch-egozentrierte Konzeption denkbar und praktizierbar wird. Dies stellt eine klare Emanzipation

schers Überlegung aus betrachten, »dessen Wurzeln aber in das tiefste Altertum reichen: von der doppelten Erkenntnis, daß Apollon Prinzip der Einheit, und sein Wesen Monade ist, daß Dionysos dagegen das Prinzip der Vielheit zur Geltung bringt (was seinen Ausdruck im Mythos gefunden hat, als Passionen des leidenden und in Stücke zerrissenen Gottes).« Wjatscheslaw Ivanow: »Der Sinn der antiken Tragödie«, in: ders.: *Das alte Wahre. Essays*, Berlin/Frankfurt a. M. o. J., S. 77-106, hier: S. 79. – Auch Christof Kalb hat am Leitfaden des Leibes die *Geburt der Tragödie* einer subjekttheoretischen Lektüre unterzogen, die sich dem Verhältnis von apollinischer *Einheit* und dionysischer *Vielheit* widmet. Vgl. Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 26-38. – Auch Josef Simon hat sich dieser Thematik angenommen, vgl. Josef Simon: »Apollinische Einheit und dionysische Pluralität«, in: Ulrich Willers (Hg.): *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster/Hamburg/London 2003, 11-23.

133 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 289.

134 Peter Sloterdijk hingegen interpretiert die Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen, von Apollon und Dionysos als personale Masken Nietzsches, also gewissermaßen auch als Selbstprojektionen. Er schreibt: »Nietzsche vollbringt mit dem Aufsetzen dieser symmetrisch gefrorenen Maske mit den Gesichtshälften der beiden Götter einen Geniestreich der Selbstdarstellung, der bis heute fasziniert.[...] Nietzsche kann es wagen, die apollinisch-dionysische Doppelmaske aufzusetzen, weil seit der Romantik das Motiv psychischer Spaltung kulturfähig geworden war;« P. Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne*, S. 56f.

135 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 19.

136 Ebd., S. 15.

vom Schopenhauerschen Philosophieren dar. Deleuze hat dieses Faktum theoretisch so gefaßt:

Die große Entdeckung der Philosophie Nietzsches [...], die seinen Bruch mit Schopenhauer markiert, ist die folgende: [...] Das Unüberbrückbare ist die Individuation selbst. Jenseits von Ich und Ego gibt es nicht das Unpersönliche, sondern das Individuum und seine Faktoren, die Individuation und ihre Felder, die Individualität und ihre präindividuellen Singularitäten. Denn das Präindividuelle ist noch singular, wie das Ante-Ego und das Vor-Ich noch individuell sind. Nicht nur »noch«, man müßte sagen: »zuletzt«. Darum findet das Individuum als Intensität sein psychisches Bild weder in der Organisation des Ichs noch in der Spezifikation des Ego, sondern im Gegenteil im gespaltenen Ego und im aufgelösten Ich und in der Korrelation beider.¹³⁷

Dieser hier von Deleuze skizzierte Zusammenhang wird jedoch erst deutlich, wenn man Nietzsches Subjekt-Hypothesen nach und nach in ihren physiologischen und sprachtheoretischen Dimensionen weiter verfolgt.

Nervenreize und die Physiologie der Sprache

1. – Bereits in seiner frühen sprachtheoretischen und sprachkritischen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* aus dem Jahre 1873 ebenso wie in seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1872/73 *Darstellung der antiken Rhetorik* entwickelt Nietzsche Überlegungen, die die physiologische oder leibliche Dimension der Sprache betreffen. Sie bilden ein Komplement zu seiner durch Kant und Lange inspirierten erkenntnistheoretischen Kritik und überschreiten das an die Musik und Schopenhauers Willensmetaphysik gebundene Sprachmodell der *Geburt der Tragödie*. Weder Kant noch Lange hatten in ihren erkenntnistheoretischen Versuchen der Sprache eine besondere Rolle zugesprochen, dies ist jedoch für Nietzsche unabdingbar. Der materialistische Kritizismus am Leitfaden der Physiologie und des Leibes muß für Nietzsche auch auf das Feld der Sprache ausgeweitet werden. »Was ist ein Wort?«, fragt Nietzsche daher auch ganz grundsätzlich und antwortet: »Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.«¹³⁸ Nietzsche versucht zudem, die Sprachentstehung, die Entstehung der menschlichen Verbal-Sprache, unter naturalistischen und entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten zu verstehen, wobei ihm wichtig ist, zu unterstreichen, daß keinerlei Vernunft die Sprache beherrscht. Er schreibt: »Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der ru-

137 G. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 324f.

138 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 878.

dimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewußtsein bringen.«¹³⁹ In seiner *Darstellung der antiken Rhetorik* geht Nietzsche diesem Gedanken genauer und vertiefend nach, indem er sich auf Gustav Gerber bezieht und die projizierende Dimension im Gebrauch der Sprache betont:

Der Sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize: er giebt nicht Empfindungen wider, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen. Die Empfindung durch einen Nervenreiz hervorgerufen, nimmt das Ding nicht selbst auf: diese Empfindung wird nach außen hin durch ein Bild dargestellt: es fragt sich überhaupt, wie ein Seelenakt durch ein Tonbild darstellbar ist? Müßte nicht, wenn vollkommen genaue Wiedergabe stattfinden sollte, vor allem das Material, in welchem wiedergegeben werden soll, dasselbe sein, wie dasjenige ist, in dem die Seele arbeitet? Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann genaueres herauskommen als ein Bild? Nicht die Dinge treten ins Bewußtsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen [...]. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfaßt. Unsere Lautäußerungen warten keineswegs ab, bis unsere Wahrnehmung u. Erfahrung uns zu einer vielseitigen irgendwie respektablen Erkenntniß der Dinge verholpen hat: sie erfolgen sofort, wenn der Reiz empfunden wird.¹⁴⁰

Laut Nietzsche ist die Vorstellung falsch, daß die Sprache die Wirklichkeit richtig und unverfälscht darstelle, vielmehr drücke die Sprache die subjektiven und relationalen beziehungsweise egozentrierten Beziehungen des Menschen zu den Dingen

139 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 77.

140 F. Nietzsche: *Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II/4, S. 426. – Zur Bedeutung Gustav Gerbers für Nietzsches Sprachauffassung vgl. Antonie Meijers: »Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des jungen Nietzsche«, in: N-St. 17 (1988), S. 369-390; Antoinie Meijers/Martin Stingelin: »Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ›Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: N-St. 17 (1988), S. 350-368. – Fredrik Agell betont, daß Gustav Gerbers materialistische Sprachauffassung eine perfekte Ergänzung der durch Lange initiierten neuen erkenntnistheoretischen Vorstellungen Nietzsches darstelle. Er schreibt: »Dieses Exposé gibt an die Hand, daß Nietzsche in Gerbers Deutung der Entstehung der Sprache eine Unterstützung der physiologischen Interpretation des Kant'schen Kritizismus sah, die er schon bei Lange gefunden hatte, und daß Gerbers Sätze sich problemlos Langes erkenntnistheoretischem Paradigma einschreiben ließen. Nietzsche muß bereits beim ersten Anblick in Gerbers Buch erkannt haben, daß Gerbers Position der Langes sehr ähnlich war.« Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*, S. 100.

aus. Nicht die Dinge werden durch die Sprache wiedergegeben, so Nietzsche, sondern unsere Beziehung zu ihnen:

Das »Ding an sich« (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hülfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.¹⁴¹

2. – Auch hier wird Nietzsches sprachtheoretisch fundierte Erkenntniskritik deutlich: Nicht nur, daß das *Ding an sich* niemals zu erkennen ist, wie Kant dies bereits gezeigt hatte, auch die Sprache entfernt sich laut Nietzsches Modell von ihrem am Anfang stehenden Nervenreiz, von dem Reiz also, der die Sprachentwicklung im Ganzen in Gang gesetzt hat und der jede kommunikative Situation initiiert. Daß die Sprache als intersubjektives Medium funktioniert, begründet Nietzsche, indem er, ähnlich wie Teichmüller, auf die inneren Erlebnisse und Empfindungen rekurriert die mit bestimmten Begriffen verbunden sind, folgendermaßen:

Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen. Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: man muss die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt eine Erfahrung mit einander gemein haben. [...] In allen Seelen hat eine gleiche Anzahl oft wiederkehrender Erlebnisse die Oberhand gewonnen über seltner kommende: auf sie hin versteht man sich, schnell und immer schneller – die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses – ; auf dies schnelle Verstehen hin verbindet man sich, enger und immer enger.¹⁴²

Dennoch erscheint Nietzsche die Rede vom Subjekt, vom Ego oder vom Ich mehr als problematisch – auch wenn eine Subjekt-Empfindung wohl allen Menschen gemein ist –, basiert sie doch letztlich auf einer doppelten Nervenreizübertragung in ein sprachliches Bild. Daher fordert er: »Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen!«¹⁴³ Es läßt sich hier eine strukturelle Parallele zwischen der Logik der sprachlichen Übertragung und der dionysischen Selbstspiegelung und Transfi-

141 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 879.

142 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 221.

143 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 443.

guration feststellen, wie sie im letzten Abschnitt beschrieben worden ist, denn, wie dort von einer ersten, zweiten und dritten Spiegelung, die in ihrer Übertragung ineinandergreifen, die Rede war, so findet sich dieser Gedanke ganz ähnlich in der Übertragungslogik der Nietzscheschen Sprachtheorie wieder. Doch was bedeutet das für das *Ich*? Das Ich ist unter rein sprachlichen Gesichtspunkten für Nietzsche eine doppelte Metapher. Unter psychologischen und bewußtseinstheoretischen Gesichtspunkten stellt sich das Ich zwar als erfahrbare Tatsache, aber doch fiktive Größe und, bei genauerer Betrachtung, sogar als körperliche und physiologische Funktion dar, wobei diese ›Tatsachen‹ für Nietzsche nur unter dem erkenntnistheoretischen und psychologischen Vorbehalt gelten, da es sich dabei um Projektionen, Fiktionen und Hypothesen handelt. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich aber auch die Möglichkeit, auf textueller Ebene und im Phänomenbereich des Seelischen Subjektfigurationen zu entwickeln, die den grundsätzlich metaphorischen und fiktiven Charakter des Subjekts reflektieren, sogar potenzieren und als ästhetische Lebensform anschaulich machen.

Das Ich, der Grundwille und das Selbst

1. – Neben der sprachtheoretischen und grammatisch-linguistischen Subjektkritik ist an der Subjekt-Thematik, wie sie bei Nietzsche auftritt, insbesondere die Spannung zwischen konstanter egozentrierter Einheit und wechselnder Subjekt-Vielfalt problematisch, beziehungsweise schwer zu verstehen. Ebenso komplex und schwer nachzuvollziehen ist das Verhältnis zwischen prädikativen, substantivischen und funktionalistischen Aspekten des Subjekts und des Ichs, die bei Nietzsche allesamt vorausgesetzt, zugleich jedoch auch subversiv unterlaufen, verabschiedet und als illusorisch gebrandmarkt werden. Nietzsche scheint sich mit seinen Überlegungen zum Subjekt, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels in bezug auf sein Projektionstheorem ausgeführt, durch seine psychologische und erkenntnis skeptische Perspektive in einen vollkommenen Selbstwiderspruch begeben zu haben. Nietzsche ist sich dieser Tatsache auch bewußt, so daß er nach und nach mehrere Versuche unternimmt, die Spannungen und Paradoxien seiner Subjektentwürfe zu lösen. Denn denkt man Nietzsches sprachtheoretische, psychologische und erkenntnistheoretische Subjektkritik konsequent zu Ende, dann stellt sich doch die Frage, ob das Subjekt oder das Ich, das zwischen den Polen der Egozentrität und der Dividualität eingeklemt ist, für Nietzsche erstens als Selbstreferenz, zweitens als individuelles, erkennendes Bewußtsein, drittens als verantwortliche Person in rechtlicher und mo-

ralischer Hinsicht und viertens als kommunikativer Bezugspunkt überhaupt noch existiert.¹⁴⁴

Gerade der erste und der vierte der hier angeführten Punkte bilden ja die Grundlage, um überhaupt sinnvoll über die Existenz oder Nicht-Existenz eines Subjekts zu sprechen. Sollte Nietzsche also das Ich als Selbstreferenz und kommunikativen Bezugspunkt theoretisch verwerfen – praktisch kann er es ja nicht, da er sonst schweigen müßte –, so würde er sich einem Sinnlosigkeitsverdacht ausliefern. Ebenso wie alle anderen Körper und Gegenstände sind das Ich oder das Subjekt, laut Nietzsches Projektionstheorem, in den Empfindungen nicht gegeben, sondern werden aus ihnen erschlossen, aus ihnen erdichtet. Was also tun, wenn das Ich eine grammatische, psychische und kognitive Illusion und Projektion ist, so daß Selbstreferenz und kommunikative Referentialität ebenfalls illusorisch und lediglich als projektive Phänomene aufzufassen sind?

2. – Nun, zunächst einmal entwickelt Nietzsche auf psychologischer Ebene eine wichtige Lösung der Spannung zwischen egozentrierter Einheit und Subjekt-Vielheit durch seine Bereichs- und Begriffsdifferenzierung von pluraler »Masken-Vielfältigkeit«¹⁴⁵ auf der Bewußtseins-Oberfläche und von singulärem »Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will«.¹⁴⁶ Er entwickelt damit ein Modell, das Überlegungen über die als Erscheinungen gedeuteten Subjekte und den sie bedingenden subjektlosen *Urwillen* aus der *Geburt der Tragödie* aufgreift¹⁴⁷ und das mit der Polarität von Oberfläche und Tiefe, Außen(-Welt) und Innen(-Welt) operiert. Nietzsche erweitert damit seine Vorstellung von der »Vielheit der Personen (Masken) in Einem ›Ich«¹⁴⁸ und schreibt dazu in *Jenseits von Gut und Böse*:

144 Dies sind die vier Punkte, die Hans Baumgartner als unhintergehbare Größen darstellt. Vgl. Fn 14 im Kapitel »Die Diskussion des Phänomens Autorschaft im Kontext der Nietzsche-Literatur«.

145 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 168

146 Ebd., S. 167.

147 Die Überlegungen haben selbstverständlich auch mit Dionysos, so wie Nietzsche ihn als philosophischen Namen entwirft, zu tun. Vgl. dazu den Abschnitt »Dionysos gegen den Gekreuzigten« in dieser Arbeit.

148 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168. – Besonders aufschlußreich ist in diesem gedanklichen Zusammenhang auch folgende Notiz, die eine Vorarbeit zu den nachträglichen Vorreden von 1886 darstellt: »Aber zu wem rede ich dies? Wo sind denn diese ›freien Geister‹? Giebt es denn ein solches ›unter uns‹? – [...] Ja, wenn ihr ›Freidenker‹ nur einen Geruch davon hättet, wovon man sich frei machen kann und wohin man getrieben wird! [...] Daß ich es nicht mehr nöthig habe, an ›Seelen‹ zu glauben, daß ich die ›Persönlichkeit‹ und ihre angebliche

Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem »Grundwillen des Geistes« gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung. – Das Befehlerische Etwas, das vom Volke »der Geist« genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. [...] Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannigfache zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustoßen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück »Aussenwelt« willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer »Erfahrungen«, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen –¹⁴⁹

Einheit leugne und in jedem Menschen das Zeug zu sehr verschiedenen »Personae« (und Masken) finde, daß mir der »absolute Geist« und das »reine Erkennen« Fabelwesen bedeuten, hinter denen sich eine *contradictio in adjecto* verbirgt – damit bin ich vielleicht auf der gleichen Bahn, wie viele jener »Freidenker«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 557f. – Hier stellt Nietzsche explizit eine Verbindung zwischen der Maske und dem Problem der Einheit des Subjekts her, wobei er sich an die sogenannten »Freidenker« und »freien Geister« wendet, die in gewissem Sinne ja auch nur Selbst-Projektionen Nietzsches, »ein Schadensersatz für mangelnde Freunde« darstellen: »So habe ich denn einstmals, als ich es nöthig hatte, mir auch die »freien Geister« erfunden, [...] dergleichen »freie Geister« giebt es nicht, gab es nicht, – aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nöthig«. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 15. – Zur sprach- und begriffsgeschichtlichen Dimension sowie der philosophischen Implikationen des Verhältnisses von *Person* und *Maske* vgl. Dieter Sturma: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Dieter Sturma (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001 und Richard Weihe: *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*, München 2004.

- 149 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 167. – Auch die Vorstellung von einem *Grundwillen des Geistes* kann als partikuläre Transformation der Schopenhauerschen *Willensmetaphysik* verstanden werden. So hat Schopenhauer über das, »was dem Bewußtsein und Einheit und Zusammenhang gibt, indem es durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen seine Unterlage, sein bleibender Träger ist«, geschrieben: Es »kann nicht durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein: vielmehr muß es das prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*; er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch und hat zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit gibt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitet.« A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 179f.

Der Geist – hier im Sinne von Bewußtsein gebraucht¹⁵⁰ – versucht also, aus der Vielheit eine Einheit zu bilden und zu synthetisieren. Er übt Macht aus und gleicht Unterschiedliches an, so daß so etwas wie die Vorstellung einer kohärenten Individualität, eines einheitlichen Selbst oder Subjekts entsteht: »Was er wollte, das war Totalität; [...] er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich...«¹⁵¹ Auch hier treffen wir auf die bereits bekannten psychologischen Überlegungen Nietzsches, daß für das Subjekt aufgrund einer projektiven Aneignung aus dem Unbekannten stets das Bekannte wird. Für ihn handelt es sich dabei aber um eine (Selbst-) Täuschung oder Einbildung: »Ich unterscheide [...]: die eingebildeten Individuen und die wahren ›Lebens-systeme‹, deren jeder von uns eins ist – man wirft beides in eins, während ›das Individuum‹ nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Urtheilen und Irrthümern ist, ein Glaube, ein Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine ›Einheit‹, die nicht stand hält.«¹⁵²

Der »Grundwille des Geistes«, das wahre »Lebens-System« – das ein sich selbstorganisierendes System und einen sich selbstorganisierenden Organismus darstellt, in dem das Bewußtsein oder das Denken als funktionale, lebenserhaltende Größen verstanden werden – und das Selbst werden von Nietzsche vom *Ich* abgehoben: Sie sind nicht das bewußte Ich. Das bewußte Ich ist ein abgeleitetes, sekundäres oder tertiäres Phänomen – ähnlich wie bei Schopenhauer, der betonte: »Weit entfernt, das schlechthin Erste zu sein (wie z.B. *Fichte* es lehrte) ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen.«¹⁵³ Genauso wenig sind der Grundwille, das Lebenssystem und das Selbst für Nietzsche aber auch nicht ein »Nicht-Ich«¹⁵⁴, wie es aus der Transzendentalphilosophie (etwa bei *Fichte*), Reflexionsphilosophie Kantscher Prägung oder Rationalen Psychologie her bekannt ist. Deshalb sind sie auch nicht als etwas außerhalb des Selbst anzusie-

150 Vgl. folgende Bemerkung, in der die Verbindung von Bewußtsein und Geist für Nietzsche explizit wird: »die Conception eines Bewußtseins (›Geistes‹) als Ursache und später noch die des Ich (des ›Subjekts‹) als Ursache sind bloß nachgeboren.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 90.

151 Ebd., S. 151.

152 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 443.

153 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 360.

154 Ebd. – Nietzsche betont, daß dahinter ein »fehlerhafter Dogmatismus in Betreff des ›ego‹« liege, daß »dasselbe als atomistisch genommen, in falschen Gegensatz zum ›Nicht-ich‹« in der Transzendentalphilosophie konstruiert worden ist: »Nach dieser künstlichen Loslösung und An-und-für-sich-Erklärung des ego hatte man einen Werth-Gegensatz vor sich, der un widersprechlich schien: das Einzel-ego und das ungeheure Nicht-ich.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 486.

deln.¹⁵⁵ Die Abgrenzung des Ichs von der Welt (Nicht-Ich) und anderen Ichs (Nicht-Ich) wird so aufgehoben. Beide, Ich und alle Formen von Nicht-Ich, sind vielmehr bei Nietzsche auf der Bewußtseinssebene als Masken und als Projektionen, als (dramatische) Illusionen des Grundwillens, dem ein psycho- und triebdynamisches Modell unterliegt, aufzufassen, so daß »der Mensch als ein Schauspiel«¹⁵⁶ erscheint. »Der Geist«, schreibt Nietzsche, »genießt darin seine Masken-Vielfältigkeit und Verschlagenheit«, er entspricht dem »Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche«.¹⁵⁷ So unterstreicht er auch diesen Willen zur Vereinfachung, den die Individuation darstellt, und hebt davon die Dualität des Subjekts ab:

[...] wahrscheinlich empfinden wir die Grade der Kräfte und Triebe wie Nähe und Ferne und legen uns wie eine Landschaft und Ebene aus, was in Wahrheit eine Vielheit von Quantitätsgraden ist. Das Nächste heißt uns »ich« mehr als das Entferntere, und gewöhnt an die ungenaue Bezeichnung »ich und alles andere, tu«, machen wir instinktiv das Überwiegende momentan zum ganzen ego und alle schwächeren Triebe stellen wir perspektivisch ferner und machen daraus ein ganzes Du oder »Es«.¹⁵⁸

Es ist für Nietzsche der »Grundwille« – und nicht das (fiktive sowie empirische) Ich –, das »verborgene und herrische Etwas«¹⁵⁹, der herrscht und über welches das Ich nur bedingt verfügt, welcher das Ich sich auch in allen Figuren spiegeln, sie sich aneignen, sie erkennen und semiotisch-sprachlich zum Ausdruck bringen läßt. Nietzsche transformiert in gewissem Sinne die abendländische Geistmetaphysik, die im deutschen Idealismus, namentlich bei Hegel, kulminiert. Es ist wichtig zu sehen, wie Nietzsche die sowohl alltäglich als auch philosophisch hochaufgeladene Rede vom Geist naturalisiert und versucht, sie auf physiologisch-biologische und psychologische Grundlagen zu stellen. Der *Grundwille des Geistes* zeigt für ihn, daß der Mensch oder das Ich vielleicht das Gefühl hat, Urheber seines Willens und Subjekt seines Lebens zu sein, doch in Wirklichkeit ist es für Nietzsche so, daß das bewußte Ich ein Spielball eines zugrunde liegenden Willens ist, der macht, was *er will*. Er gleicht in diesem Zusammenhang Nietzsches Auffassung vom *Cogito*, vom

155 In *Also sprach Zarathustra* schreibt Nietzsche dazu: »Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ›Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zweck. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe«. Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Schmerz!‹ und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben soll es denken.« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 40.

156 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 481.

157 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 168.

158 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 212.

159 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 373.

Denken und vom Gedanken, der, wie wir gesehen haben, für ihn ja auch kommt und geht, wie er will. Der bewußte, sich selbstgewisse Wille ist für Nietzsche zunächst nur ein bewußtseinstheoretisches Oberflächenphänomen: Die Kongruenz zwischen dem Subjekt als Wissendem und Urheber eines konkreten Willens und dem Subjekt als Ort eines Grundwillens ist für ihn nicht gegeben, beziehungsweise erst nachträglich konstruierbar und konstruiert.¹⁶⁰

3. – So ist auch hervorzuheben, daß die Vorstellungen von *Ich, Du, Es* bei Nietzsche künstlerische Projektionen des Grundwillens auf der Bewußtseins-Oberfläche sind, sie existieren nicht als Entitäten, so daß auch bei genauerer Betrachtung »bei allem Denken eine Vielheit von Personen beteiligt scheint.«¹⁶¹ Auf ähnliche Art und Weise scheinen diese beteiligten Personen im Denken ebenso wie die Vorstellung, die durch den Einsatz von Personalpronomina entsteht, lediglich Projektionen des metaphorischen Übertragungsprozesses zu sein, dem die Sprache laut Nietzsche im Allgemeinen unterliegt.

Nietzsche konzeptualisiert diese Überlegung in *Also sprach Zarathustra* mit Hilfe des Theorems vom »Leib und seiner grossen Vernunft«.¹⁶² Dort schreibt er, indem er die dividualistisch-egozentrierte Dimension des Leibes betont: »Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.«¹⁶³ Ähnlich wie Schopenhauer, der zwar selbst mit der Vorstellung einer *noumenalen Welt* operiert,¹⁶⁴ bezeichnet auch Nietzsche Anaxagoras als seinen »direkten Antipoden unter den Philosophen«, da dieser »zum Ersten und Ursprünglichen, wovon alles ausgeht, einen *Nous*, eine Intelligenz, ein

160 Vgl. dazu folgende Aufzeichnung Nietzsches: »Hier wird ein Denken erdichtet, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicirt. Dadurch daß wir jene Fiction als Schema anlegen, also das tatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat filtriren: bringen wir es zu einer Zeichenschrift und Mittheilbarkeit und Merkbarkeit der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiktion entspräche: dies ist der Grundwille. Wo es »Gedächtniß« giebt, hat dieser Grundwille gewaltet.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 505.

161 Ebd., S. 595.

162 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39. – Vgl. weiter dazu ebd.: »Ich« sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.«

163 Ebd.

164 Freilich versteht Schopenhauer seine *noumenale Welt* der Ideen und Formen wiederum nur als Objektivierung des subjektlosen, blinden und vernunftlosen Willens, so daß er Anaxagoras tatsächlich als Antipoden verstehen kann.

Vorstellendes beliebig annahm und als der erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat.«¹⁶⁵ Ebenso macht Nietzsche Anaxagoras, dessen naturphilosophische Lehre sich der junge Sokrates zugewandt hatte, für die »wunderliche Ausschweifung« verantwortlich, die substantiell-verstandene Vernunft, den »Geist an sich«, der die Ursache von allem ist, weil er alles aufs Beste anordne, in die Philosophie eingeführt zu haben.¹⁶⁶ In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* schreibt Nietzsche, daß Anaxagoras seine »Rettung in jenem sich selbst bewegenden und sonst unabhängigen Nous« fand.¹⁶⁷ Für Nietzsche ist diese Vorstellung jedoch eine reine Projektion beziehungsweise Imagination: »Der ›Geist‹, etwas, das denkt: womöglich gar ›der Geist absolut, rein, pur‹ – diese Conception ist eine abgeleitete zweite Folge der falschen Selbstbeobachtung, welche an das ›Denken‹ glaubt«, und er führt weiter aus: »hier ist erst ein Akt imaginirt, der gar nicht vorkommt, ›das Denken‹ und zweitens ein Subjekt-Substrat imaginirt in dem jeder Akt dieses Denkens und sonst nichts Anderes seinen Ursprung hat: d.h. sowohl das Thun, als der Thäter sind fingirt«. Für Nietzsche fällt damit »denn

-
- 165 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 349. – Auch Nietzsche wird diesen »Geist an sich« oder »reinen Geist« durch seine psychophysiologischen Überlegungen angreifen: »Ehemals sah man im Bewusstsein des Menschen, im ›Geist‹, den Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit; um den Menschen zu vollenden, rieth man ihm an, nach der Art der Schildkröte, die Sinne in sich hineinzuziehen, den Verkehr mit dem Irdischen einzustellen, die sterbliche Hülle abzuthun: dann blieb die Hauptsache von ihm zurück, der ›reine Geist‹. Wir haben uns auch hierüber besser besonnen: das Bewusstwerden, der ›Geist‹, gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnöthig viel Nervenkraft verbraucht wird, – wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewußt gemacht wird. Der ›reine Geist‹ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ›sterbliche Hülle‹, so verrechnen wir uns – weiter nichts!...« F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 180f.
- 166 F. Nietzsche: *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II/4, S. 216. – Nietzsches spätere alternative Subjekt-Modelle favorisieren dagegen einen anderen Vorsokratiker beziehungsweise Vorplatoniker: Vor dem Hintergrund von Nietzsches individualistisch-egozentrierten Subjekt-Hypothesen erkennt man Heraklits »immanente *dike* und [...] *den polemos* als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel«. Ebd., S. 279. – In Nietzsches grundsätzlicher Kritik an den abendländischen Philosophen nimmt er »mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit's bei Seite«, denn »Heraklit wird ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 75. – Vgl. zu Nietzsche und Heraklit: Sarah Kofman: »Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit« (franz. 1986), in: Sigrid Bauschinger/Sara Lennox (Hg.): *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Stuttgart 1998, S. 75-104.
- 167 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 860.

auch die Nöthigung weg, ein Etwas das ›erkennt‹, ein Subjekt für das Erkennen anzusetzen, irgend eine reine ›Intelligenz‹, einen ›absoluten Geist‹: – diese noch von Kant nicht gänzlich aufgegebene Mythologie«. ¹⁶⁸

4. – Wie erkennt nun aber das (fiktive) Ich, daß es eine künstlerische Projektion, ja, ein Effekt der Sprache, des Grundwillens oder des Leibes ist? Nun, zum einen aus der Analyse der Sprache, in der das Mißverständnis vom Ich quasi objektiviert hinterlegt ist, zum anderen in einer spezifischen Kontinuitäts- und Diskontinuitätserfahrung, denn der Grundwille manifestiert sich selbst vor allem dadurch, daß er das Subjekt, das sich dividualistisch ausdrücken möchte, leiden läßt, es diszipliniert und dadurch eine Dissoziationserfahrung machen läßt: »dieser Tyrann in uns nimmt eine schreckliche Wiedervergeltung für jeden Versuch, ihm auszuweichen oder zu entschlüpfen«. ¹⁶⁹ Er »disciplinirt Einen [...] zur Einheit zurück«. ¹⁷⁰ Dieser »Tyrann« operiert im Unbewußten, in der unbekannt inneren Welt, zwingt dem Ich seinen Willen auf und weist ihm eine Aufgabe zu. Das Ich kann nur versuchen, sich ihm gelegentlich zu entziehen, indem es auf einer anderen, höheren und artifizielleren Ebene – etwa auf der Ebene der Textfixierung – die Dynamik des Grundwillens außer Kraft setzt, so wie Nietzsche dies in *Ecce homo* zu zeigen, und die »Frage, wie man wird, was man ist« ¹⁷¹ – also die im Untertitel der Schrift genannte Frage – zu beantworten versucht. Zugleich betont Nietzsche die prekäre, fragile und zielgerichtete Einheit auf der Bewußtseinsoberfläche, ja die Illusionen, die durch die Tatsache des Bewußtseins als Oberflächenphänomen bedingt sind. So schreibt Nietzsche in *Ecce homo* auch:

Man muss die ganze Oberfläche des Bewusstseins – Bewusstsein ist eine Oberfläche – rein erhalten von irgend einem der grossen Imperative. Vorsicht selbst vor jedem grossen Worte, jeder grossen Attitüde! Lauter Gefahren, dass der Instinkt zu früh »sich versteht« – – Inzwischen wächst und wächst die organisirende, die zur Herrschaft berufne »Idee« in der Tiefe, – sie beginnt zu befehlen, sie leitet langsam aus Nebenwegen und Abwegen zurück, sie bereitet einzelne Qualitäten und Tüchtigkeiten vor, die einmal als Mittel zum Ganzen sich unentbehrlich erweisen werden, – sie

168 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 615.

169 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 373.

170 Brief an Carl Fuchs, 20. Dezember 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 210.

171 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 293. – Generell gilt für Nietzsche, indem er die Formel, die *Ecce homo* als Untertitel dient, aufgreift: »Heute, wo uns jedes ›so und so soll der Mensch sein‹ eine kleine Ironie in den Mund legt, wo wir durchaus festhalten, daß man, trotz allem, nur das wird, was man ist«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 290.

bildet der Reihe nach alle dienenden Vermögen aus, bevor sie irgend Etwas von der dominierenden Aufgabe, von »Ziel«, »Zweck«, »Sinn« verlauten lässt.¹⁷²

Nietzsche bricht hier in *Ecce homo* theoretisch die Kohärenz und Selbsttransparenz des Bewußtseins auf, indem er die (unbewußten) Prozesse zu beschreiben versucht, die unter dem als Oberfläche verstandenen Bewußtsein des Subjekts stattfinden und die sich der Kontrolle und dem Willen des sich angeblich selbstgewissen Subjekts entziehen. Übertragen auf die eigene konkrete philosophisch-literarische Produktion, kann Nietzsche deshalb schreiben:

Ich habe fast jeden Tag ein, zwei Stunden jene Energie erreicht, um meine Gesamt-Conception von Oben nach Unten sehn zu können: wo die ungeheure Vielheit von Problemen, wie ein Relief und klar in den Linien, unter mir ausgebreitet lag. Dazu gehört ein maximum von Kraft, welches ich kaum mehr bei mir gehofft hatte. Es hängt Alles zusammen, es war schon seit Jahren Alles im rechten Gange, man baut seine Philosophie wie ein Biber, man ist nothwendig und weiß es nicht: aber das Alles muß man sehn, wie ich's jetzt gesehen habe, um es zu glauben.¹⁷³

Das Bewußtsein ist also bestenfalls erst im Nachhinein in der Lage, sich bis zu einem gewissen Grade selbst transparent zu werden, zu erkennen, wie alles im singulären und partikularen Fall zusammenhängt. Ja, wenn man diese Stelle genau betrachtet, dann läßt sich erkennen, wie aus einem unpersönlichen Prozeß, den Nietzsche durch das unpersönliche Personalpronomen *man* charakterisiert, das *Ich* als individuelles, erkennendes Bewußtsein *sich* überhaupt erst in der Selbstbetrachtung konstituiert. Denn Nietzsche scheint die Empfindung zu haben, an der Entstehung seiner Philosophie gar keinen so großen bewußten Anteil gehabt zu haben.

Für ihn steht fest, daß der Mensch über seine Wünsche, seinen Willen und ihre (mögliche) Handlungswirksamkeit nur bedingt Wissen und Kontrolle hat. Daraus folgt, daß ein Subjekt die ganze Zeit etwas anderes gewollt haben kann, als es dachte. Es entsteht dadurch ein Riß oder eine Spaltung im Subjekt, eine Form von Subjekt-Dividualismus. Außerdem ist für Nietzsche die »Bewußtheit [...] die letzte und

172 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 294.

173 Brief an Georg Brandes vom 4. Mai 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 310. – Vgl. auch den Brief an Heinrich Köselitz vom 16. August 1886, in dem Nietzsche einen ganz ähnlichen Gedanken in bezug auf seine literarisch-philosophische Produktion formuliert: »Inzwischen habe ich die Skizzen zu einer ›Moral für Moralisten‹ gemacht und in vielen Punkten mich geordnet und zurechtgerückt. Die durchgehende unbewußte ungewollte Gedanken-Congruenz und -Zusammengehörigkeit in der buntgeschichteten Masse meiner neuen Bücher hat mein Erstaunen erregt: man kann von sich nicht los, deshalb soll man es wagen, sich weithin gehen zu lassen.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 429.

späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewußtheit stammen unzählige Fehlgriffe.«¹⁷⁴ Nietzsche betont immer wieder die »Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins«, denn: »Man denkt, hier sei der Kern des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes!«¹⁷⁵ Darüber hinaus ist aber auch zu unterstreichen, daß Nietzsche das Bewußtsein nicht nur als Oberflächenphänomen charakterisiert, sondern es als Ort und Medium der Erkenntnis theoretisch prinzipiell in Frage stellt, beziehungsweise die Notwendigkeit des Bewußtseins für das Leben bezweifelt: »Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, fühlenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älterem Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?«¹⁷⁶

Die Unbewußtheit und fehlende Selbstreflexion beziehungsweise die Inszenierung von Unbewußtheit und Selbstreflexion spielt für Nietzsche in *Ecce homo*, wie wir noch sehen werden, eine ganz entscheidende Rolle.¹⁷⁷ Sie verweisen auf das Instinktive, ja, Bewußtheit und Denken werden von Nietzsche als natürliche und instinktive funktionale Größen naturalisiert. Und so schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse* auch:

Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muss hier umlernen, wie man in Betreff der Vererbung und des »Angeborenen« umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebenso wenig ist »Bewusstsein« in irgend einem entscheidendem Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt[...].¹⁷⁸

Darüber hinaus ist es für Nietzsche falsch, zu behaupten, es gäbe prinzipiell so etwas wie ein individuelles Bewußtsein, denn das Bewußtsein ist für ihn ein soziales Phänomen: »Mein Gedanke ist«, schreibt Nietzsche, »dass das Bewusstsein nicht

174 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 382.

175 Ebd., S. 382f.

176 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 390. – Vgl. zu den transzendentalphilosophischen Implikationen des Bewußtseinsbegriffs bei Nietzsche sowie zur Rolle des Bewußtseins in Nietzsches Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie Erwin Schlimgen: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999.

177 Vgl. den Abschnitt »Das Konversions- und Selbsterforschungsverbot: ›Wie man wird, was man ist‹« im zweiten Hauptteil dieser Studie.

178 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 17.

eigentlich zur Individual-Existenz gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist.«¹⁷⁹

5. – Philosophiegeschichtlich entscheidend ist hier, im Kontext einer subjekttheoretischen Erörterung, folgendes: Nietzsches Rede von einem *Grundwillen des Geistes* fällt erstens nicht in eine »Seelen-Atomistik«¹⁸⁰ zurück. Zweitens leitet Nietzsche das Ich nicht aus der Struktur des Selbstbewußtseins ab. Das heißt auch: Weder das Ich noch die Seele haben tatsächlich einen substantiellen und substantivischen Charakter, auch wenn die menschliche Verbalsprache dies nahelegt. Der Grundwille hingegen stellt sich in Nietzsches psycho-physiologischer Perspektive (und auf intellektuell-symbolischer Ebene) als nichts anderes als das wahre *Lebens-System* dar. Daher kann er auch sagen, daß es ein »Subjekt an sich«¹⁸¹ und die Seele als substantielle Einheit nicht gibt. Nietzsche zieht daher – auf der Grundlage seines Projektionstheorems – die Konsequenz: »geben wir die Seele, ›das Subjekt‹ preis, so fehlt die Voraussetzung für eine ›Substanz‹ überhaupt.«¹⁸²

Nietzsche bindet seine alternativen Subjekt-Hypothesen daher weniger an die alten abendländischen Seelen-Vorstellungen, seien sie nun substantialistisch, mechanistisch oder anders konfiguriert – auch wenn er das Wort *Seele* manchmal homolog zu den Begriffen des Subjekts, des Ichs oder des Selbst gebraucht –, sondern vielmehr an den plural verstandenen *Leib* und an zeitgenössische Deutungen der Lebensprozesse, die er bereitwillig und intensiv rezipiert hat. Nietzsche schlußfolgert daraus, daß »entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit [ist], dass man die Cultur an der rechten Stelle beginnt – nicht an der ›Seele‹ [...]: die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt dar-

179 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 592. – Für Lange hingegen ist das Bewußtsein ein wesentlicher Bestandteil des Körpers: »Was unbewusst ist, muss körperlicher Natur sein, da man ja die ganze Annahme einer Seele nur auf das Bewußtsein gründet. Kann der Körper ohne das Bewusstsein logische Operationen vollziehen, die man bisher nur dem Bewusstsein glaubte zuschreiben zu dürfen, dann kann er das Schwierigste, was die Seele leisten soll. Es hindert uns dann nichts mehr, auch das Bewusstsein dem Körper als Eigenschaft zuzuschreiben.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 379.

180 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 27. – Vgl. dazu, ebd.: »[...] Seelen-Atomistik. Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unverteilbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinaus schaffen!«

181 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 384.

182 Ebd. S. 465.

aus...«.¹⁸³ Was Nietzsche darüber hinaus und im Zusammenhang seiner Poetologie des Selbst vor allem interessierte, war die Vorstellung einer inneren Verwandtschaft, eines Parallelismus, zwischen den geistigen und organischen Prozessen, die sich in künstlerischen Kurationsprozessen, philosophischer Begriffsarbeit und natürlichen Lebensprozessen schöpferisch und organisierend ausdrücken: »Es läßt sich«, so Nietzsche, »eine vollkommene Analogie führen [...] zwischen dem künstlerischen Herausbilden aus zeugenden Grundgedanken bis zum System und dem Werden des Organismus als [...] Verleiblichung. Kurz: das [...] organische Leben und das [...] schöpferische [...] Denken enthalten einen Parallelismus.«¹⁸⁴

Die Konzepte der Einverleibung, der Assimilation, der Projektion und Introjektion, die genau diesen Parallelismus zum Ausdruck bringen, sind die Gelenkstellen, die es Nietzsche erlauben, Resultate und Denkmuster der Physiologie, der Psychologie und der Erkenntnistheorie auf die schöpferisch-philosophische und literarische Selbstgestaltung und auf das, was er den *Grundwillen des Geistes*, aber auch die *Physiologie der Kunst* nennt, zu übertragen.¹⁸⁵ Denn auch das Kunstwerk »ohne

183 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 149.

184 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 139. – Inwieweit es bei Nietzsche ein philosophisches System gibt oder nicht, wird in dem Abschnitt »System und Redlichkeit« thematisiert. Die Vorstellung, daß sich aus einem Grundgedanken ein System entwickelt, scheint zunächst darauf hinzudeuten, doch ist an dieser Stelle zunächst festzuhalten, daß es sich um eine Beschreibung in einem Vergleich handelt.

185 Nietzsche betont in diesem Zusammenhang auch: Die »Bedürfnisse und Vermögen« dessen, was »vom Volke ›der Geist‹ genannt wird«, sind »die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 167. – Wie sehr Nietzsche mit dieser Parallelführung von Physiologie und Deutung des Lebens und des Geistes im wissenschaftlichen Trend der Zeit lag, haben folgende Publikationen herausgestrichen: Martin Stingelin: »Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie«, in: Sven Dierig/Henning Schmidgen (Hg.): *Physiologie und physiologische Praktiken im 19. Jahrhundert*, Berlin 1999, S. 33-43; Chr. Kalb: *Desintegration*. – Zur wissenschafts- und philosophiehistorischen Aufarbeitung der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Geist, Seele, Organismus und Leben vgl. grundsätzlich Georg Töpfer: *Zweckbegriff und Organismus. Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme*, Würzburg 2004. – Mit der Engführung von geistiger Produktivität und physiologischem Prozeß transformiert Nietzsche auch hier das, was bereits Schopenhauer in seiner Transzendentalphilosophie gesagt hatte: Das System, ja selbst die kleinste »Hypothese führt«, Schopenhauer zufolge, »in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz genommen hat oder geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht«. Sie nehme »von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene« auf, »hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche gar nicht«. A. Schopenhauer: *Paralipomena II* (1851), S. 597. – Ähnliches formuliert übrigens auch Kant im zweiten Abschnitt der *Kritik der Urteilskraft*, wenn er Lebewesen als (selbst-)

Künstler erscheint z.B. als Leib, als Organisation«¹⁸⁶. Nietzsche löst diesen Gedanken jedoch aus dem engen Feld der (Kunst-)Physiologie, der naturphilosophischen Betrachtung der Lebensprozesse und der Subjektphilosophie, weitet ihn auf die Psychologie aus und kann ihn so bewußt, auf textueller Ebene, in der schriftstellerischen Praxis potenzieren, wobei er auf literarische Gewährsmänner und Vorläufer stößt, allem voran auf Stendhal.¹⁸⁷ Nietzsche betont in der Engführung von Organischem und Künstlerischem, daß »alles Organische [...] wie der Künstler« handelt, »es schafft aus einzelnen Anregungen, Reizen ein Ganzes, es läßt Vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplificatio, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf«.¹⁸⁸

Zu unterstreichen ist, daß an die Stelle des Bewußtseins oder der Seele in Nietzsches theoretischen Überlegungen zur Organisation des Subjekts der Leib tritt. Und gerade der Leib ist für Nietzsche von besonderer Bedeutung, da er glaubt, in ihm ein jeglicher Projektion vorgängiges Phänomen identifizieren zu können.¹⁸⁹ Er schreibt in Auseinandersetzung mit Gustav Teichmüller, dem für Nietzsches psycho-semiotischen Überlegungen und Projektionstheorem so wichtigen Stichwortgeber: »Die Glaubwürdigkeit des Leibes ist erst die Basis, nach der der Werth alles Denkens abgeschätzt werden kann. Gesetzt, wir hätten lauter Dinge erdacht, die es nicht giebt (wie z.B. Teichmüller annimmt!) usw. Der Leib erweist sich im-

organisierte Wesen bestimmt. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790/93), in: ders.: *Werke in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 10, S. 319-323.

186 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 119.

187 Vgl. den Abschnitt »Stendhal gegen Kant« in dieser Studie.

188 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 97.

189 Hier ist ebenfalls ein prinzipieller Unterschied zu Schopenhauer festzustellen, denn für Schopenhauer steht fest: »mein Leib und mein Wille sind eins – oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf ganz verschiedene, keiner anderen Weise mir bewußt bin, meinen Willen – oder der Leib ist die Objektivität meines Willens – oder, abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille.« A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1858), S. 161. Zur Leibkonzeption Schopenhauers vgl. Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 55-81. – Gegen die Kongruenz von Leib und Wille, ebenso wie gegen die Kongruenz von Wille und Denken schreibt Nietzsche: »Es giebt noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es »unmittelbare Gewissheiten« gebe, zum Beispiel »ich denke«, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauers war, »ich will«: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als »Ding an sich«, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 29.

mer weniger als Schein! Wer hat bis jetzt Gründe gehabt, den Leib als Schein zu denken?«¹⁹⁰

6. – »Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie«¹⁹¹ – das ist das von Nietzsche immer weiter theoretisch und philosophisch verfolgte naturalistische Programm seit Mitte der 1880er Jahre, wobei seine Leibphilosophie durchaus auf den ersten Blick Anzeichen einer *Leibesmetaphysik* aufweist, in der lediglich der Leib die systematische Stelle der Seele eingenommen hat.¹⁹² In einer Nachlaßnotiz re-sumiert Nietzsche seine Gedanken zum Verhältnis von Leib und Seele unter dem Stichwort »Am Leitfaden des Leibes«:

Gesetzt, daß die »Seele« ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben – vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnisvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaftig wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte »Seele«.¹⁹³

Nietzsche versucht damit, die in seinen Augen traditionelle Betrachtung des Leibes umzuwerten, denn bislang sei der Leib vor allem unter einer moralischen Perspektive betrachtet und bewertet worden. In *Ecce homo* schreibt er dazu, »dass man die allerersten Instincte des Lebens verachten lehrte; dass man eine ›Seele‹, einen ›Geist‹ erlog, um den Leib zu Schanden zu machen«.¹⁹⁴ Für Nietzsche hingegen

190 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 627.

191 Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 638 und F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106. – Vgl. zur Thematik Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984; Stephan Grätzel: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart 1989, 117-163; Volker Caysa: »Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 4 (1998), S. 283-299; Chr. Kalb: *Desintegration*.

192 Auch das Projektionstheorem und seine Semiotik der Einverleibung werden von Nietzsche an den Leib zurückgebunden, so daß tatsächlich der Eindruck entstehen könnte, Nietzsche hätte den systematischen Ort der Seele schlicht durch den Leib ersetzt: »Die Sinneswahrnehmungen nach ›außen‹ projicirt: ›innen‹ und ›außen‹ – da kommandirt der Leib – [...] dieselbe gleichmachende und ordnende Kraft, welche im Idioplasma waltet, waltet auch beim Einverleiben der Außenwelt«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106.

193 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 565.

194 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 372.

gibt es »nur **leibliche** Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik«. ¹⁹⁵ Der Leib ist für Nietzsche jedoch der wahre Träger der Geschichte, der Erfahrungen und der menschlichen Entwicklung und steht in gewisser Weise mit dem Unbewußten in Verbindung. Nietzsche folgert daraus, daß vor diesem Hintergrund auch ein ganz neues Verständnis für das Bewußtsein und von Bewußtheit nötig ist:

Weil die Menschen die Bewusstheit schon zu haben glaubten, haben sie sich wenig Mühe darum gegeben, sie zu erwerben – und auch jetzt noch steht es nicht anders! Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmern-
de, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen, – eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere Irrthümer uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewußtheit sich auf Irrthümer bezieht! ¹⁹⁶

Mit dem Ausdruck Leib ist bei Nietzsche aber nicht nur der Körper in seiner Materialität gemeint, sondern ein sprachlich-ästhetisches Phänomen. Nietzsches Engführung von Leib, Physiologie und künstlerisch Schöpferischem stellt daher auch nicht nur ein organizistisches Modell dar, das die älteren Subjektphilosophien ersetzen soll. *Der Leib* – das ist der lebendige Körper, der Körper wie er *lebt und lebt*. So haben im Deutschen auch Leib und Leben denselben etymologischen Ursprung. Der Leib ist für Nietzsche das Lebendige selbst, ¹⁹⁷ er ist der »Grundtext homo natura« ¹⁹⁸.

195 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 358.

196 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 383. – An einer anderer Stelle thematisiert Nietzsche das Verhältnis von Wahrheit, Erkenntnis und Einverleibung: »Es schien, dass man mit ihr [der Wahrheit, RSM] nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Functionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralte einverlebten Grundirrhümern. Mehr noch: jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu den Normen, nach denen man ›wahr‹ und ›unwahr‹ bemaß – bis hinein in die entlegensten Ecken der Logik. Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 469.

197 Der Leib ist bereits bei Schopenhauer das Lebendige, denn der Wille bei Schopenhauer repräsentiert ja nicht mehr wie noch bei Kant die Einheit von Vernunft und Freiheit, sondern die Summe der Triebe und Begierden des Leibes, wie sie dem Bewußtsein erscheinen. Für Schopenhauer ist der Leib der Wille, der leben will, die Bejahung des Lebens, die sich ganz grundsätzlich in der »Bejahung des Leibes« ausdrückt. Vgl. A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1858), S. 447-449. – Schopenhauers Leibvorstellung ist aber im Gegensatz zu Nietzsches noch völlig umfassen von einer Willensmetaphysik. Sie weist auf einen transzendenten, über-sinnlichen Bezugspunkt hin. Nietzsche hingegen versucht, seine Leib- und Lebens-

Vor diesem Hintergrund bietet Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* auch eine Lösung der Spannung zwischen Ich, das als fiktives Ich als Selbstreferenz und kommunikativer Bezugspunkt für Nietzsche theoretisch nicht mehr zu halten ist, und angenommenem Grundwillen, der sich ja vor allem im Leib manifestiert, an. Dort tritt eine vermittelnde Instanz auf, die eine zentrierende, ausgleichende und einheitsstiftende Funktion einnimmt: »Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherrscher. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Gebieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.«¹⁹⁹

Was ist aber mit dem Selbst hier gemeint? Was heißt hier, die Assimilation christlich-liturgischer Diktion beiseite lassend, in philosophisch systematischer Hinsicht *Selbst*? Was ist das Selbst für Nietzsche, wenn es nicht das Bewusstsein des Ichs ist? Das Selbst ist, so könnte man, der Nietzscheschen Leibkonzeption folgend, formulieren, zum einen ein Organ oder eine Funktion des Leibes und zugleich der als Einheit verstehbare, semiotische Ausdruck des Leibes, seine Interpretation, seine textuelle Repräsentation, wenn man der Rede vom *Grundtext homo natura* folgen möchte. Das Selbst ist die handlungswirksame Figuration des ganzen Leibes, so daß er sich als Einheit präsentieren und somit auch zum kommunikativen Bezugspunkt werden kann. Im Selbst schafft sich der Leib eine symbolische Form, die überhaupt erst ein Verständnis für ihn als ganzen Leib ermöglicht. In dieser Form ist ein Leib nicht einfach nur Wirkung, sondern er transfiguriert sich in eine symbolisch-zeichenhafte Gesamt-Bedeutung. Diese Bedeutung konzentriert eine Befindlichkeit des lebenden und lebendigen Leibes so, daß er als ganzer in seiner Einheitlichkeit wahrgenommen, angesprochen und gleichsam von einem Punkt aus gesteuert werden kann. Kurz: Das Selbst transponiert den Leib in einen möglichen, die Vielheit integrierende Selbst-Zentrierung. Das Selbst kann so zu einem kommuni-

vorstellungen zu naturalisieren und zu pluralisieren und von jeder Teleologie, wie sie bei Kant explizit und bei Schopenhauer impliziert ist, und jeder transzendenten Größe frei zu machen. Daher auch der starke Bezug zu den zeitgenössischen empirisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Daher schreibt Nietzsche auch, den metaphysischen Kern Schopenhauers, wenn dieser von *dem Willen* spricht, angreifend: »es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 37.

198 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 169. – Zur engen Verzahnung von Leib, Sprache, Text und Natur vgl. das Kapitel »Metaphern des Leibes – die Sprache ›aus der Natur‹« in: Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 264-278.

199 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39f.

kativen Bezugspunkt werden. Der Leib schafft über sich hinaus und wird über seine einzelnen Elemente als egozentrierte Ganzheit erfahrbar.

Außerdem ist das Selbst im üblichen Sprachgebrauch das Pronomen, welches man für das Ich verwendet. Das Selbst ist sprach- und begriffsgeschichtlich gesehen zunächst in alltäglicher und dann auch in philosophischer Rede ein Ausdruck für Personen, die *Ich* sagen können. Es ist ein Zeichen der menschlichen Egozentrizität. Logisch-semantic und begrifflich gesehen (psychologische Fragen zunächst einmal beiseite gelassen), ist Selbst-Bewußtsein nichts anderes als Ich-Bewußtsein,²⁰⁰ doch die Existenz eines sich selbsttransparenten Ich-Bewußtseins schließt Nietzsche ja gerade aus: »Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren?«²⁰¹ Daher zieht er auch die Konsequenz: »Das Selbstbewußtsein ist fiktiv!«²⁰²

Das Selbst ist für ihn in *Also sprach Zarathustra* eben primär kein Synonym oder Pronomen für das Ich, sondern für den menschlichen Selbstbezug, der sich im und am Leib manifestiert, was einen fundamentalen Unterschied darstellt.²⁰³ Daher kann das Selbst erst einmal nichts anderes sein als die menschliche Egozentrizität und Selbstreferenz selbst, das heißt die Struktur des Selbstbezugs und -entwurfs, der eine Einheit am Leitfaden des Leibes generiert. Das Selbst ist in dieser Hinsicht ein formaler und sprachlicher Ausdruck für eine Einheit, der zunächst auch nicht weiter inhaltlich mit *Individualität*, *Subjektivität*, *Identität*, *Innerlichkeit*, *Macht* etc. gefüllt werden sollte. Erst in einem zweiten oder dritten Schritt kann das Selbst dann als ein Zeichen oder Name eines singulären, individuellen ästhetischen Selbstverständnisses, als *Name* für eine *ästhetische Lebensform* verstanden werden. Um dieses individuelle ästhetische Selbstverständnis, diese ästhetische Lebensform zu verstehen, ist es aber nötig, noch einmal auf Nietzsches subjekt-dividualistische Überlegungen zu sprechen zu kommen und sie in den Kontext seiner machttheoretischen Reflexionen zu stellen.

200 Vgl. zu diesem Komplex grundsätzlich E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*; Volker Gerhardt: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.

201 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, 877.

202 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 25.

203 Ich betone das hier, weil die beiden wichtigsten Interpretationshypothesen zur Bedeutung des Selbst in *Also sprach Zarathustra* vorschlagen, das Selbst entweder als »Ich-Bewußtsein« (Volker Gerhardt) oder aber als Ausdruck des »Willens zur Macht« (Annemarie Pieper) zu deuten. – Vgl. Volker Gerhardt: »Die ›große Vernunft‹ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede«, in: ders. (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 123-163; Annemarie Pieper: »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. *Philosophische Erläuterungen zum ersten »Zarathustra«*, Stuttgart 1990.

Subjekt-Dividualismus und Wille zur Macht

1. – Nietzsche hat die abgründige und komplexe subjekttheoretische Problematik immer wieder in den Griff zu bekommen versucht, denn das Nachdenken über sie führt letztlich zur vollständigen Dezentrierung des Ichs und seines Bewußtseins. Mehrfach hat er die Konsequenzen jedoch schlicht aufgelistet, die sich aus der Überlegung und der Prämisse ergeben müssen, das Subjekt und die Seele seien »nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes«. ²⁰⁴ Eine Konsequenz daraus ist, daß damit, wie von Lange aus einer materialistischen Perspektive gefordert, »der Weg zu neuen Fassungen [...] der Seelen-Hypothese [...] offen [steht]: und Begriffe wie ›sterbliche Seele‹ und ›Seele als Subjekt-Vielheit‹ und ›Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‹ [...] fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben«. ²⁰⁵ Nietzsche entwirft und entwickelt auch eine Reihe entsprechender individualistischer Seelen- und Subjekt-Hypothesen, und zwar auf physiologischer, psychologischer, bewußtseinstheoretischer, sprachlicher und ästhetisch-literarischer Ebene, in der »der Mensch« als »ein Dividuum« erscheint. ²⁰⁶ So konzipiert er das »chaotische Innenleben« des Subjekts auch nicht als stabile Einheit, sondern in physiologischer und tiefenpsychologischer Hinsicht in Formen der Ich-Spaltung, »als Vielheit«, ²⁰⁷ ja als »ungeheure Synthesis von lebendigen Wesen und Intellekten«, ²⁰⁸ die eine (zum Teil hierarchisch organisierte) Gemeinschaft, eine »Art Aristokratie von ›Zellen‹« ²⁰⁹ bilden. ²¹⁰ Nietzsche ist lediglich hin und wieder bereit, so etwas wie einen »Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens« ²¹¹ einzuräumen – aber einen Regenten allenfalls auf Zeit. ²¹² Eine

204 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, 315; vgl. dazu besonders auch ebd., S. 383 ff.

205 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 27.

206 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 55.

207 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 650.

208 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 577.

209 Ebd., S. 650.

210 Wobei selbst die Zellen im Kontext psychologischer Betrachtung unter der Prämisse des Projektionstheorems zu betrachten sind: »Die Empfindung ist nicht Resultat der Zelle, sondern die Zelle ist Resultat der Empfindung d.h. künstlerische Projektion, ein Bild.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 203.

211 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, 577, S. 638. – Dirk von Petersdorff stellt als einer der wenigen Interpreten Nietzsches Subjekt-Kritik in einen sozial- und kulturgeschichtlichen Kontext. Vgl. Dirk von Petersdorff: »Die Freiheit und ihr Schatten. Friedrich Nietzsches Subjektkritik«, in: H. Detering (Hg.): *Autorschaft*, S. 142-160. – Für von Petersdorff stellt Nietzsches »Subjektnegation eine extreme Reaktion auf Schwierigkeiten in der Selbstbestimmung, in der Bildung von Identität« dar, die aus den rasanten Modernisierungsschüben des 19. Jahrhunderts resultieren, so daß »Traditionen und Verhaltensformen, die einmal als natürlich

längerfristige stabile, wesensgarantierende Organisation lehnt er ab, worin sich unter anderem seine bereits angeführte Überlegung zu den vielen ›sterblichen Seelen‹ im Selbst spiegelt. Besonderes Gewicht legt er darauf, daß diese (Teil-)Elemente des Subjekts wechselnde Funktionen einnehmen und daß sie selbst als »Gehorchen und Befehlen« beziehungsweise als »Formen des Kampfspiels«²¹³ interpretierbar

-
- galten«, ihren Wert verloren. Ebd., S. 142f. Dagegen sieht Christof Kalb die Ursache für die »Auflösung subjektiver Bestände« darin, »daß die symbolischen Mittel der Schriftkultur die Einheit des Selbst nicht garantieren können.« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 12. – Der wichtigen von von Petersdorff aufgeworfenen sozialgeschichtlichen Dimension kann in der vorliegenden Studie leider nicht nachgegangen werden, da sie zu sehr von der philosophisch-poetologischen Dimension wegführen würde. Darüber hinaus ist es auch keineswegs klar, wie sich die Subjektthematik, so wie sie bei Nietzsche entwickelt wird, in eine Sozial-, Mentalitäts- und Funktionsgeschichte einer modernen Subjektivität oder eines bürgerlichen Subjektivismus einfügt, da es ihm nicht so sehr um autonome Handlungssubjekte, die in einem ›Bewußtsein der Zerrissenheit‹ leben und darauf etwa ökonomisch-handelnd, rational-argumentativ oder ästhetisch-symbolisch reagieren.
- 212 Verblüffend ist die Parallele zwischen Nietzsche und Leibniz, der generell den Organismus und das menschliche Ich ebenfalls als eine auf Zeit hierarchisch geordnete Einheit entwirft. Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: »Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques«, in ders.: *Philosophische Schriften*, Frankfurt a. M. 1996, Bd. 4, S. 327-347.
- 213 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 561; vgl. auch: ebd., S. 461f. – Das Bild des Kampfspiels beziehungsweise des »Kampfes von Macht-Complexen« (F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 312) oder einer »Vielheit von Willen zur Macht« (ebd., S. 25) ist nicht allein Nietzsches Bild der Seele als »Gesellschaftsbau vieler ›Seelen‹« (F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 32), sondern auch, von Nietzsches Werte aus, für die Wirklichkeit. Auch hiermit will sich Nietzsche als heraklitischer Denker zu verstehen geben. Daher resümiert er Heraklits Philosophie in durchaus affirmativer Weise folgendermaßen: »Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäß diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit.« F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 825. – Sehr lesenswert zum Verhältnis von Kampf und Organismus, von naturwissenschaftlichem Denken des 19. Jahrhunderts und vorsokratischer Philosophie: Wolfgang Müller-Lauter: »Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche«, in: N-St. 7 (1978), S. 189-223. – Die kausale Morphologie Roux', die er in seiner Hauptschrift *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeiten*, Leipzig 1881, entwickelt, ist eine selbstorganisationstheoretische Position, freilich ohne diesen Terminus zu benutzen. Es geht, in Roux' Worten, um die *werdende Form*, indem man die Herausbildung der Organformen während der Ontogenese studiert oder indem man durch Experimente in das organische Formbildungs-

sind. Durch diese Formen des Kampfspieles verbindet Nietzsche zeitgenössische physiologische Überlegungen mit antiken heraklitischen Vorstellungen, die das Eine und das Viele betreffen.²¹⁴ So betont Nietzsche seine psychophysiologischen Überlegungen zum Leib aufgreifend: »Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils untereinander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahen.«²¹⁵

Dieser Kampf stellt für ihn letztlich die funktionale Einheit des Subjekts dar, beziehungsweise konstruiert es. Das Subjekt ist für Nietzsche also nur unter funktionalen Gesichtspunkten vorhanden, und der Status seiner alternativen Subjekt-Modelle ist schließlich nur hypothetischer Natur.²¹⁶ In ihnen figurieren und fungieren die »Triebe« ebenso wie die »Affekte«, die Einzelwesen im »Gemeinwesen« des Subjekts also, immer nur als Funktionen des Kampfspiels. Ja, Nietzsche sieht den Menschen durch eine »Vielheit und Disgregation der Antriebe« gekennzeichnet.²¹⁷

Dies hat nicht zuletzt auch Konsequenzen für die Frage nach dem Status der bewußten Motive im Subjekt, so daß er aus tiefenpsychologischer Perspektive auch anmerkt: »Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene. Hinter

geschehen eingreift, wobei Roux sich auf unterschiedliche Konzepte des Kampfes (etwa bei Heraklit, Empedokles und Darwin) bezieht. – Zum Zusammenhang dieser Anschauungen mit Nietzsches Rede von dem bzw. von den »Willen zur Macht« vgl. Wolfgang Müller-Lauter: »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht«, in: N-St. 4 (1974), S. 1-60; und auch Werner Hamacher: »Disgregation des Willens. Nietzsche über Individuum und Individualität«, in: ders: *Entferntes Verstehen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 113-150. – Frederik Agell betont darüber hinaus im Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Fundierung des Theorems vom *Willen zur Macht* die Bedeutung des Physikers Julius Robert Mayer und seiner Theorie der »Auflösung« für Nietzsche, welche die entropische Tendenz aller (natürlichen) Systeme hervorhebt. Vgl. Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*, S. 176-180.

214 Vgl. F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 827: »der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele.«

215 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 11, S. 282.

216 So notiert Nietzsche beispielsweise: »Meine Hypothesen: das Subjekt als Vielheit / der Schmerz als intellektuell und abhängig vom Urtheil ›schädlich: projicirt / die Wirkung immer ›unbewußt‹: die erschlossene und vorgestellte ›Ursache‹ wird projicirt, folgt der Zeit nach. / die Lust ist eine Art des Schmerzes. / die einzige Kraft, die es giebt, ist gleicher Art wie die des Willens: ein Commandiren an andere Subjekte, welche sich daraufhin verändern. / die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts, ›sterbliche Seele‹ / die Zahl als perspektivische Form.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 650.

217 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 394.

ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.«²¹⁸ Selbst Nietzsches Korrespondenz ist von diesem Gedanken geprägt, so daß er etwa Heinrich von Köselitz gegenüber bekennt, wie er »in mancherlei Betracht, des Leibes und der Seele, ein Schlachtfeld mehr als ein Mensch gewesen« sei.²¹⁹ Wichtig in diesem Kontext ist, daß Nietzsche, wie wir bereits gesehen haben, jeglichen Seelen- und Subjekt-Atomismus verwirft:

Keine Subjekt-Atome. Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindern – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend –; im Falle dass es die angeeignete Masse nicht organisieren kann, zerfällt es in 2. Andererseits kann es sich ein schwächeres Subjekt, ohne es zu vernichten, zu seinem Funktionär umbilden und bis zu einem gewissen Grad mit ihm zusammen eine neue Einheit bilden. Keine »Substanz«, vielmehr etwas, das an sich nach Verstärkung strebt; und das sich nur indirekt »verhalten« will (es will sich überbieten –)²²⁰

Für Nietzsche steht aber fest: »das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Trieben.«²²¹ Abgesehen davon aber hält er das Ego und das Subjekt, wie bereits mehrfach gesagt, für bloße »Erdichtungen von Ursachen.«²²² Darüber hinaus erscheint

-
- 218 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 15. – Unter tiefenpsychologischen und anthropologischen Gesichtspunkt weist der Kampf der Triebe aber auch einige pathologische Grundzüge auf, denn im Menschen »wimmelt alles von widersprechenden Schätzungen und folglich von widersprechenden Antrieben in Einem Menschen. Dies ist der Ausdruck der Erkrankung am Menschen im Gegensatz zum Thiere, wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben genügen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 181f.
- 219 Brief an Heinrich von Köselitz, 25. Juli 1882, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 230.
- 220 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 391f.
- 221 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 211.
- 222 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 657. – Zum Ausdruck oder Wort *Trieb* und auch zu der Erörterung der Kausalitätskonstruktion, die sich bei Nietzsche mit dem Ausdruck *Trieb* verbindet, vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 405f.: »Warum überhaupt einen Erhaltungstrieb annehmen? Unter zahllosen unzweckmäßigen Bildungen kamen lebensfähige, fort lebensfähige vor, es sind millionenjahrelange Anpassungen der einzelnen menschlichen Organe nötig gewesen, bis endlich der jetzige Körper regelmäßig entstehen konnte und bis jene Thatsachen sich zeigen, welche man gewöhnlich dem Erhaltungstrieb zuschreibt. Im Grunde geht es dabei jetzt ebenso notwendig, nach chemischen Gesetzen, zu, wie beim Wasserfall mechanisch. Der Finger des Klavierspielers hat keinen ›Trieb‹ die richtigen Tasten zu treffen, sondern nur die Gewohnheit. Überhaupt ist das Wort *Trieb* nur eine Bequemlichkeit und wird überall dort angewendet, wo regelmäßige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind.«

die Einheit des Subjekts vor allem auf einer sprachlichen Operation, auf dem sprachlich-egozentrierten Selbstbezug, zu beruhen: »Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem ›Ich‹-begriff, – unserem ältesten Glaubensartikel.«²²³

2. – Es ist kaum zu übersehen, daß Nietzsches Interpretationen und seine Subjekt-Modelle einen fragilen und prekären Status besitzen und (selbst-)destruktive Tendenzen aufweisen. Konsequenterweise betont Nietzsche daher auch: »Hat man begriffen, daß das ›Subjekt‹ nichts ist, was wirkt, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei«,²²⁴ unter anderem, wie er weiter ausführt:

Geben wir das wirkende Subjekt auf, so auch das Objekt, auf das gewirkt wird. Die Dauer, die Gleichheit mit sich selbst, das Sein inhäriert weder dem, was Subjekt, noch dem, was Objekt genannt wird: es sind Complexe des Geschehens, in Hinsicht auf andere Complexe scheinbar dauerhaft – also z. B. durch eine Verschiedenheit im tempo des Geschehens, (Ruhe-Bewegung, fest-locker: alles Gegensätze, die nicht an sich existiren und mit denen thatsächlich nur Gradverschiedenheiten ausgedrückt werden, die für ein gewisses Maaß von Optik sich als Gegensätze ausnehmen).²²⁵

Auch wenn es sich bei alledem um eine in ihrem Status unsichere und von ihren eigenen Konsequenzen bedrohte Konzeption handelt, entwickelt Nietzsche eine tiefenpsychologische Vorstellung, in der das »allgemeinste Bild unseres Wesens [...] eine Vergesellschaftung von Trieben, mit fortwährender Rivalität und Einzelbündnissen unter einander«²²⁶ darstellt. Als solche Vielheit und als durch ein entsprechendes Kampfspiel konstituiertes Subjekt zeichnet sich dieses – in bezug auf seine Innen- wie Außen-Welt, wobei diese Trennung für Nietzsche nur einen heuristischen Wert hat²²⁷ – durch den Grundtrieb zur eigenen Verwandlung, Transfiguration und Masken-Vielfältigkeit aus: Dieses Subjekt ist nicht in der Lage, das »Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes«²²⁸ einen Augenblick

223 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 258.

224 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 383.

225 Ebd., S. 384. – Es sei daran erinnert, daß für Schopenhauer, wie Nietzsche notiert, »das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und dass es für sie keine andre Art Sein giebt«. F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA I, S. 824. – Vgl. dazu den von Nietzsche an dieser Stelle zitierten Abschnitt Schopenhauers im Kontext in *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1858), S. 38.

226 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 274.

227 Vgl. dazu folgende Bemerkung Nietzsches: »Äußere und innere Welt zu trennen wie die Metaphysiker thun, ist schon ein Sinnen-Urtheil.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 358.

228 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 389.

auszuschalten. Anders ausgedrückt: Das Subjekt kann nicht mit sich selbstidentisch sein, es ist ständig einem Wandel und Werden unterworfen. Es handelt sich dabei um »Vielheiten« jedenfalls«, denn wie Nietzsche betont, »die ›Einheit‹ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden.«²²⁹

Das Uhrwerk des personenbildenden und personendichtenden Triebes wird von Nietzsche auch durch die Konstruktion und Weiterentwicklung seiner philosophisch-literarischen Figuren und Begriffspersonen wie beispielsweise *Zarathustra* oder der *Antichrist* auf die textuelle Oberfläche seiner Schriften gehoben, so daß sie dann auch selbst textbildend und handlungswirksam werden. Gerade aber das Unvermögen des Subjekts und des schriftstellerischen Individuums zur stabilen Identität ist, wenn man in diesem Zusammenhang diese Terminologie verwenden möchte, sein *Wesen* – zeichnet es also aus. Daher ist es, wie Nietzsche schreibt, »im kleinsten Augenblick [...] etwas Anderes [...] als im nächsten.«²³⁰ Ja, Nietzsche behauptet, diese kontinuierliche Diskontinuitätserfahrung aufgreifend, »daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind«, denn »der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse.«²³¹ Paradox ausgedrückt: Die Instabilität der Identität des Subjekts bildet seine Identität, so daß Nietzsche auch das Selbstverhältnis des Menschen – das Sich-Verhalten-zu-sich – dividualistisch auffaßt und es in Analogie zum Kampfspiel des Subjekts, wie er es aus der Physiologie und aus seiner Auseinandersetzung mit Heraklit heraus entwickelt hatte, setzt: »Unser Verhältniß zu uns selber! [...] das Denken über uns, das Empfinden für und gegen uns, der Kampf in uns – nie behandeln wir uns als Individuum, sondern als Zwei- und Mehrheit; [...] wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, wir sind immer unter einer Mehrheit. Wir haben uns zerspalten und spalten uns immer neu.«²³² Zugleich drückt sich in dieser Instabilität und Dividualität des Subjekts für Nietzsche stets ein »Wille zum Leben«²³³ aus, der sich im Wandel, in der Metamorphose, in der Selbst- und Fremdüberwindung und permanenten (Neu-)Schöpfung manifestiert. Ja, es drückt eine schöpferisch-kreative Dimension des dividualistischen Subjekts aus. Dies betrifft sowohl die äußere Form als auch die innere Organisation und Strukturiertheit des Subjekts. Der »Wille zum Leben« drückt eine Steigerung des Lebens aus, denn das Leben ist laut Nietzsche das, »was sich immer selber überwinden muss.«²³⁴

229 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 36.

230 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 502.

231 Ebd.

232 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, S. 215.

233 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 406-408.

234 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 148.

In diesem Kontext ist zu betonen, daß er sowohl das Leben und die Notwendigkeit zur Selbstüberwindung als auch seinen Subjekt-Dividualismus in den Zusammenhang des *Willens zur Macht* stellt, ja, sogar der »zurückübersetzt[e] Grundwille« ist »aus ihm abgespaltet«²³⁵. »Von jedem unserer Grundtriebe aus«, betont Nietzsche, »giebt es eine verschiedene perspektivische Abschätzung alles Geschehens und Erlebens.« Dieser innermenschliche semiotische Perspektivismus rühre daher, daß der »Mensch als eine Vielheit von ›Willen zur Macht‹« zu bestimmen sei, denn »jeder«, so Nietzsche, sei durch eine »Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen«²³⁶ bestimmt. Auch hier unterminiert Nietzsche die Vorstellung von einem Mono- oder Zentralsubjekt oder von einem kohärenten, mit sich selbst identischen Subjekt, das sich im Bewußtsein von Einheit und Widerspruchsfreiheit bewegen zu können glaubt. »Thatsächlich«, resumiert Nietzsche, »sind wir eine Vielheit, welche sich eine Einheit eingebildet hat.«²³⁷

3. – Die Formel vom *Willen zur Macht* ist eine der mißverständlichsten in Nietzsches Werk, und sie hat auch zu großen Mißverständnissen geführt, weil Nietzsche nirgends genau definiert hat, was er unter ›Macht‹ versteht, und in der Art, wie er den Begriff ›Macht‹ verwendet, greifen mindestens zwei Bedeutungen ineinander. Zunächst versteht Nietzsche unter Macht, daß man nach Macht über die anderen, über den Willen der anderen strebt. Macht erscheint hier weitgehend synonym mit Herrschaft – er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem bewußten und unbewußten »Macchiavellismus der Macht«²³⁸. Desweiteren versteht er unter Macht so etwas wie Kraft oder Potenz. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß

235 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 513.

236 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 25. – Die Formel vom *Willen zur Macht* ist sehr verwickelt, darf aber nicht (zumindest nicht unmittelbar) mit einer Vorstellung von Machtwillen gleichgesetzt werden, obwohl, wie in dieser Studie noch gezeigt werden wird, sich hinter der Formel auch eine anti-egalitäre, autoritäre und inhumane Herrscher-Haltung verbirgt. Vgl. dazu Rüdiger W. Schmidt: »Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts *Der Wille zur Macht*«, in: N-St. 17 (1988), S. 465-477; Volker Gerhardt: »Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen«, in: ders.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 72-97 und E. Tugendhat: »Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler«, S. 225-261.

237 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 582.

238 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 419.

Nietzsche das Kreative und die Kunst als Ausdruck des *Willens zur Macht* verstehen kann.²³⁹

Nietzsches Subjekt-Dividualismus und -Pluralismus entspricht also eine Vielheit von *Willen zur Macht*. Zu betonen ist jedoch, daß hinter der Diversität des *Willens zur Macht* im Subjekt oder im Menschen, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, ein Grundwille herrscht, der immer wieder nach einer Formgebung strebt. Vor diesem Hintergrund ist es aufschlußreich, noch einmal kurz auf das Phänomen der Interpretation oder des Interpretierens zurückzukommen. Für Nietzsche nämlich hat »das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, [...] Dasein (aber nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein Prozess, ein Werden.«²⁴⁰ Und so kann Nietzsche auch weiter behaupten, daß »das Leben nicht Anpassung innerer Bedingungen an Äußeres [ist], sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr Äußeres sich unterwirft und einverleibt.«²⁴¹ Alexander Nehamas betont daher nicht zu Unrecht, daß »der erste, wenn auch keineswegs der einzige Gegenstand des Willens zur Macht das eigene Selbst ist.«²⁴²

Nietzsche verbindet seinen Subjekt-Dividualismus und sein Theorem vom *Willen zur Macht* außerdem mit seiner Auffassung einer dionysisch verstandenen werdenden Existenz und Lebensform: »[D]iese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel«, schreibt er und fragt: »wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel

239 In gewisser Weise basiert Nietzsches Theorem vom *Willen zur Macht* ebenfalls auf einer Transformation von Schopenhauers metaphysischem Willen, von Schopenhauers Vorstellung des Willens als innerstes Wesen alles Lebendigen, das allen Erscheinungen zugrunde liegen soll. Doch Nietzsche nimmt wesentliche Veränderungen gegenüber der Schopenhauerschen Konzeption vor. Erstens pluralisiert er den Willen, und zweitens stellt der Wille bei ihm keine metaphysische Entität mehr dar, die auf einen ontologisch verstandenen Urgrund verweist. Vgl. dazu grundsätzlich Georges Goedert: *Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg/Amsterdam 1988.

240 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 140.

241 Ebd., S. 295. – Nietzsche versuchte, sein Konzept vom *Willen zur Macht* immer wieder naturwissenschaftlich zu fundieren, wie folgende Notiz veranschaulichen mag: »Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, – dies ist die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat. – Gelingt diese Einverleibung nicht, so zerfällt sowohl das Gebilde; und die Zweifelt erscheint als Folge des Willens zur Macht.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 424.

242 A. Nehamas: *Nietzsche. Leben als Literatur*, S. 254.

[?]« Nietzsche beantwortet seine Fragen lapidar: »Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«²⁴³

Im Abschnitt »Von der Selbst-Überwindung« in *Also sprach Zarathustra*, der sich durchaus als poetisch-reflexive Darstellung einer Überwindung des Selbst lesen läßt, kommt Nietzsche ebenfalls auf den *Willen zur Macht* zu sprechen: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht [...] ich bin, das, was sich immer selber überwinden muss.«²⁴⁴ Und in *Ecce homo*, im vierten Abschnitt des Kapitels »Warum ich so gute Bücher schreibe« thematisiert Nietzsche die Verbindung von Individuellem und Überindividuellem im »großen Stil«, seine »Vielheit innerer Zustände«, die ebenfalls die Vielheit der *Willen zur Macht* widerspiegeln, die das Subjekt als Vielheit reflektieren. Nietzsche schreibt: »Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mitzuteilen – das ist der Sinn jedes Stils« und präzisiert in bezug auf seine Person, »dass die Vielheit innerer Zustände bei mir außerordentlich ist«, daher »gibt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat.«²⁴⁵

Auch hier zeigt sich die ständige Selbstschöpfung, die sich im Ausdruck einer vielfachen Kunst des Stils zu erkennen gibt, eng an die Vorstellung vom Willen zur Macht gekoppelt, ja, wie Nietzsche betont, trägt die ständig neue (Selbst-)Schöpfung den Namen *Wille zur Macht*. In diesem Zusammenhang entwickelt er seine sprachtheoretischen Überlegungen weiter und bindet sie an das Theorem vom *Willen zur Macht*. Für ihn ist der Ursprung der Sprache an eine Machtäußerung gebunden, er schreibt: »Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen. Sie sagen »das ist das und das«, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.«²⁴⁶ Das Herrenrecht, Namen zu geben, ist nun, wie in dieser Arbeit mehrfach gezeigt, ein wesentliches Merkmal von Nietzsches Semiotik und seiner individualistisch-egozentrierten Poetologie.²⁴⁷ Trotz des Theorems des *Willens zur Macht*, das für den späten Nietzsche so etwas wie ein Grundsatz seiner Philosophie geworden

243 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 611.

244 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 147f.

245 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 304.

246 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 260.

247 Das Recht, Namen zu geben, gehört auch zu Nietzsches (Selbst-)Modellierung des Philosophen, denn »so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Größe, ein Namengeben ist mit ihr verbunden.« F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 816.

ist,²⁴⁸ hat er sich davor geschaut, explizit ein philosophisches System, dessen Fundament ohne größere Schwierigkeiten der *Wille zur Macht* hätte sein können,²⁴⁹ zu

248 Nietzsche unternimmt zumindest den Versuch, den *Willen zur Macht* als *hinge-proposition* zu konzipieren, wie folgende Ausführung aus *Jenseits von Gut und Böse* zeigt: »Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äußerste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt »aus ihrer Definition«, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. »Wille« kann natürlich nur auf »Wille« wirken – und nicht auf »Stoffe« (nicht auf »Nerven« zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo »Wirkungen« anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. – Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesamtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist –; gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man sich damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kräfte eindeutig zu bestimmen als: Wille zur Macht. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren »intelligiblen Charakter« hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben »Wille zur Macht« und nichts ausserdem. –« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 55.

249 Vgl. beispielsweise folgende Notiz, die als Grundlage eines psycho-physiologischen, philosophischen Systems hätte dienen können: »Der siegreiche Begriff »Kraft«, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als »Wille zur Macht«, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden »die Wirkung in die Ferne« aus ihren Principien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle »Erscheinungen«, alle »Gesetze« nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus Einer Quelle.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, S. 563. – Was Nietzsche durch den *Willen zur Macht* hier ergänzen möchte, ist das auf der Basis der Newtonschen Physik im 19. Jahrhundert entstandene thermodynamische Kraft- und Energiemodell, in dem jegliches (physikalische) Ereignis auf die Übertragung eines Energie- oder Kraft-Impulses – wie im Billardspiel, das immer wieder als Standardbeispiel dieser Theorie dient – zurückgeführt wird. Diese Theorie ist auf makro- und mikrophysikalischer Ebene durch die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik im 20. Jahrhundert obsolet geworden.

formulieren und in gewisser Weise auch zu entwickeln. Er ist dem System ausgewichen, doch warum? Hängt dies vielleicht mit seinen Überlegungen zum individualistisch-egozentrierten Selbst zusammen – und mit seiner Vorstellung von Philosophie? Bevor diese Fragen beantwortet werden, soll, von *Ecce homo* ausgehend, zunächst jedoch ein literarischer und ästhetiktheoretischer Aspekt in den Blick genommen werden, in dem sich Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant, seine psychologischen, leibphilosophischen sowie machttheoretischen Überlegungen und Reflexion zum egozentrierten Subjekt-Individualismus kreuzen.

Stendhal gegen Kant

1. – In *Ecce homo* berichtet Nietzsche ausführlich über seine Lektüren, über seine literarischen Vorlieben und Abneigungen und fällt so manches denkwürdige literarhistorische Urteil.²⁵⁰ Auffällig ist, welche große Bedeutung er zeitgenössischen französischen Autoren zuspricht, denn zur Zeit des Deutsch-Französischen Krieges stand er der französischen Kultur beziehungsweise Zivilisation noch feindlich gegenüber. Als junger Basler Universitätsprofessor verachtete er beispielsweise die französischen Sozialisten sowie Republikaner und betrachtete in der *Geburt der Tragödie* mit Entsetzen und Abscheu das zivilisierte Frankreich.²⁵¹ Zu dieser Zeit war noch nichts von seiner Begeisterung für Baudelaire's *Fleurs du mal* oder Bizets *Carmen* zu ahnen. Er war, was die zeitgenössische Kunst und Literaturszene betrifft, antiproletarisch, bourgeoisfeindlich und deutsch-national eingestellt. So stilisierte er sich in seinen Briefen an Georg Brandes auch als einen radikalen aristo-

250 So stellt Nietzsche etwa fest, daß »den höchsten Begriff vom Lyriker mir Heinrich Heine gegeben« hat, womit er eine klare Gegenposition zu den Wagnerianern und den deutschnationalen Autoren einnimmt, die in der Zeitschrift *Kunstwart* publizierten und die vielfach gegen Heine polemisierten. Vgl. dazu Renate Müller-Buck: »Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des *Kunstwart*«, in: N.-St 15 (1986), S. 265-288. – Über Heine schreibt Nietzsche, sich mit ihm identifizierend, weiter: »Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süßen und leidenschaftlichen Musik. Er besaß jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag [...]. Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind – in einer unausrechenbaren Entfernung von Allem, was bloße Deutsche mit ihr gemacht haben.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 286.

251 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 145-149.

kratischen Ästheteten.²⁵² Diesem *aristokratischen Radikalismus* wird Nietzsche sein Leben lang treu bleiben,²⁵³ auch wenn er sich von nationalistischen und militaristischen Überzeugungen im Verlauf der Jahre völlig distanziert. Im Grunde genommen war, unter soziologischen Gesichtspunkten, der junge Universitätsprofessor Nietzsche ein typischer Vertreter des deutschen, anti-französischen akademischen Bürgertums. Dieses deutsche akademische Bürgertum definierte sich nicht mehr über anti-feudale Werte, wie noch im 18. Jahrhundert, sondern aristokratisierte sich, übernahm die Ideologie des Schwertadels und propagierte das Bild einer klar hierarchisierten sowie auf kriegerischen und nationalen Werten aufbauenden Gesellschaft, die in Frankreich ihr liebstes Haßobjekt fand und es in diesem Sinne auch konstruierte. Gewisse Spuren von Nietzsches gesellschaftlichen Modellvorstellungen, die auf einer klaren Hierarchie und einer wie auch immer gearteten Aristokratie aufbauen, lassen sich, wie wir bereits gesehen haben, auch in seinen individualistischen Gesellschaftsbauten der Seele oder des Subjekts erkennen.²⁵⁴

In *Ecce homo* nun, 1888, hat sich Nietzsches Einstellung gegenüber Frankreich radikal verkehrt: »So weit Deutschland reicht«, schreibt Nietzsche, »verdirbt es die Cultur. Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich »erlöst...«²⁵⁵. Der französische Geist, dessen bedeutendster Repräsentant vor dem Krieg für Nietzsche in Geschichtsschreibung und Philosophie Hippolyte Taine war, sei zu sehr vom deutschen Hegelianismus geprägt gewesen. Die militärische Niederlage führte laut Nietzsche zu einer kulturellen Emanzipation und zu einer Blüte der Künste in Frankreich, so daß Paris zur unumschränkten Künstler-Hauptstadt des 19. Jahrhunderts avancierte. Nietzsche bekennt daher während der Niederschrift des *Ecce homo* in einem Briefentwurf an Jean Bourdeau, daß »es an der höchsten Zeit« sei, »daß

-
- 252 Georg Brandes hatte einen Artikel über Nietzsche geschrieben, in dem er den Begriff des *aristokratischen Radikalismus* in bezug auf Nietzsche benutzt, was Nietzsche begeistert aufgenommen hat: »Der Ausdruck »aristokratischer Radikalismus«, dessen Sie sich bedienen ist sehr gut. Das ist, mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe.« Brief an Georg Brandes, 2. Dezember 1887, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 206. – Vgl. auch weiter zum engen Verhältnis von Brandes und Nietzsche z.B. den Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 482f.
- 253 Als durchgängigen Zug des Nietzscheschen Werks und Lebens betont neuerdings vor allem Domenico Losurdo den *aristokratischen Radikalismus*. Vgl. Domenico Losurdo: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, Hamburg 2009 (ital. 2002), 2 Bde.
- 254 Vgl. dazu auch Nietzsches Aufzeichnungen zu seinem »tractatus politicus« in F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 25f.
- 255 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 285.

ich noch einmal als Franzose zur Welt komme«²⁵⁶, und schreibt in *Ecce homo* selbst:

Als Artist hat man keine Heimat in Europa ausser in Paris; die délicatesse in allen fünf Kunstsinnen, [...], die Finger für nuances, die psychologische Morbidität, findet sich nur in Paris. Man hat nirgendwo sonst diese Leidenschaft in Fragen der Form, diesen Ernst in der mise en scène – es ist der Pariser Ernst par excellence. Man hat in Deutschland gar keinen Begriff von der ungeheuren Ambition, die in der Seele eines Pariser Künstlers lebt. Der Deutsche ist gutmüthig –²⁵⁷

Nietzsche betont, daß sein »Artisten-Geschmack« zuletzt nicht ausschließt, »daß mir nicht auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft wären.«²⁵⁸ Mit den allerletzten Franzosen meint Nietzsche hier Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître und Guy de Maupassant, alles Autoren also, die man im weitesten Sinne der literarischen Décadence oder ihr nahestehend zurechnet. Nietzsche identifiziert sich mit ihnen, überwindet sie, nach eigenen Angaben, aber auch: »Abgerechnet nämlich, daß ich *décadent* bin, bin ich auch dessen Gegenteil.«²⁵⁹ Nietzsche kritisiert zwar an den französischen Décadence-Literaten

256 Briefentwurf an Jean Bourdeau, etwa 17. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 535.

257 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 288.

258 Ebd., S. 285.

259 Ebd., S. 266. – Vgl. zur Selbsteinschätzung Nietzsches als *décadent* auch folgende Bemerkung aus *Der Fall Wagner*, in der Nietzsche seine zeitbedingte und zeitlose Dimension seines Philosophen-Konzepts thematisiert: »Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ›zeitlos‹ zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehen? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen. Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der *décadence*, – ich habe Gründe dazu gehabt. ›Gut und Böse‹ ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral, – man versteht, was sich unter ihren heiligsten Namen und Werthformeln versteckt: das verarmte Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral verneint das Leben... Zu einer solchen Aufgabe war mir eine Selbstdisciplin von Nöthen: – Partei zu nehmen gegen alles Kranke an mir, eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer, eingerechnet die ganze moderne ›Menschlichkeit‹. – Eine tiefe Entfremdung, Erkältung, Ermüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemässe: und als höchsten Wunsch das Auge Zarathustra's, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, – unter sich sieht... Einem solchen Ziele – welches Opfer wäre ihm nicht gemäss? welche ›Selbst-Überwindung‹! welche ›Selbst-Verleugnung‹! Mein grösstes

ihren Hang zum katholischen Mystizismus und ihre Verachtung der Natur, doch teilt er ihre morbid-rauschhafte Psychologie und ihre Betonung des Leibes sowie ihre kulturkritische Emphasisierung und Totalisierung des Poetisch-Ästhetischen gegenüber dem positivistisch-realistischen Zeitgeist. Die französischen Dichter und Künstler sind von Nietzsches Warte aus gesehen paradigmatische Repräsentanten einer *ästhetischen Lebensform*.

2. – In den 1880er Jahren läßt sich bei Nietzsche durch sein Werk hindurch eine immer stärkere Identifizierung mit der französischen Literatur nachzeichnen, so daß in der Forschung auch von Nietzsches *französischer Periode* und seiner Hinwendung zur *Romania*, seinem *Romanismus* die Rede war, womit eine Parteinahme für den europäischen Süden gegen den Norden gemeint ist.²⁶⁰ Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß Nietzsches Faszination für den Süden, und für Frankreich im speziellen, sich gegen das deutsche Kaiserreich – in Nietzsches Worten: »Europa's Flachland«²⁶¹ – richtet. So haben der nationalsozialistische Interpret Alfred Bäumler und zahlreiche andere deutsche Exegeten während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Nietzsches Frankreich-Bezüge als maskenhaften Zug interpretiert, mit denen Nietzsche die kulturellen und politischen Defizite des Kaiserreiches anprangere, jedoch jeden wesentlichen Einfluß Frankreichs auf Nietzsches Philosophie oder seine schriftstellerische Praxis geleugnet. Tatsächlich bilden auch in *Ecce homo* die positiven Bezugnahmen auf die französische Kultur und Literatur eine Folie, vor dessen Hintergrund er seine scharfe Kritik am zeitgenössischen Deutschland entwickelt. Dennoch ist die Bedeutung der französischen Literatur für Nietzsches Spätwerk nicht zu leugnen, sie ist geradezu eine der wesentlichen Inspirationsquellen, wie sich am letzten Manuskript, das Nietzsche vor seinem Zusammenbruch und während der Niederschrift von *Ecce homo* für den Druck vorbereitete, den *Dionysos-Dithyramben*, zeigen läßt. Bis zum Ende des Jahres 1888 arbeitete Nietzsche intensiv am Dithyrambus *Die Sonne sinkt*, dessen letzte Strophen einen Dialog mit dem letzten Vers der *Fleurs du mal* führen.²⁶²

Nietzsches Frankreich-Bezüge sind in *Ecce homo* in einem hohen Maße *strategisch* und *semiotisch* begründet: Fast alles, was er an Frankreich bewundert, läßt sich auch als ein umgekehrtes Zeichen für ein deutsches Haßobjekt interpretieren. So richtet sich etwa seine Bewunderung für Bizets *Carmen* explizit gegen Wagners

Erlebniss war eine Genesung. Wagner gehört bloss zu meinen Krankheiten.« – F. Nietzsche: *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, KSA 6, S. 11f.

260 Vgl. dazu grundsätzlich J. Le Rider: *Nietzsche in Frankreich*, S. 10-38.

261 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 105.

262 Vgl. dazu Karl Pestalozzi: »Nietzsches Baudelaire-Rezeption«, in: N-St. 7 (1978), S. 158-188.

Parsifal. Nietzsches sogenannter *Romanismus* trägt bei genauerer Betrachtung durchaus Züge einer strategischen Inszenierung und eines Maskenspiels. Nietzsche, der Franzosen-Freund, ist im *Ecce homo* ebenfalls – ähnlich vielleicht zu seiner Selbstprojektion als »Don Juan der Erkenntnis«²⁶³ in der *Morgenröthe* – eine seiner vielfältigen Rollen, die einen Teil seiner individualistischen Selbstmodellierung ausmacht. Wie sehr Nietzsche in seinem Denken und Schreiben von französischen Autoren tatsächlich beeinflusst war, wie weit seine Bewunderung für die französische Literatur des 19. Jahrhundert wirklich ging, läßt sich jedoch nicht generell beantworten, sondern nur von Fall zu Fall entscheiden. Festzuhalten ist aber, daß er, als unermüdlicher Leser, alles, was in der französischen Literatur im 19. Jahrhundert Rang und Namen hatte, rezipierte und sie vor allem aufgrund ihrer psychologischen Tiefenschärfe bewunderte.²⁶⁴

In seinen Notizbüchern stößt man auf umfangreiche Exzerpte und Bemerkungen zu allen wichtigen französischen Romanciers und Dichtern des 19. Jahrhunderts, deren Spuren sich dann auch in den veröffentlichten Schriften wiederfinden lassen, auch zu vielen, heute weitgehend vergessenen Autoren. So werden Balzac und Zola von Nietzsche weder stilistisch noch weltanschaulich geschätzt und stattdessen verballhornt, die Brüder Goncourt und Alphonse Daudet erregen lediglich sein Interesse, mit Flaubert – dieser »Nihilist!«²⁶⁵ – und mit Baudelaire – der »erste intelligente Anhänger Wagners überhaupt«²⁶⁶ – verbindet ihn eine Art Haßliebe. Lediglich ein französischer Schriftsteller des 19. Jahrhunderts wird durchgängig gelobt und bewundert: Stendhal, ein Autor, dessen literarische und psychologische Qualitäten und dessen formalästhetische Bedeutung für die Entwicklung des modernen Romans zur Zeit Nietzsches überhaupt erst langsam in Frankreich erkannt wurden und der im Deutschland des 19. Jahrhunderts praktisch unbekannt war. Dies zeigt sich insbesondere darin, daß Teile des Stendhalschen Werkes erst 1903 von Eugen Diederichs ins Deutsche übersetzt wurden. So ist es bemerkenswert, daß Nietzsche in einem Brief an Resa von Schirnhofer schreibt: »Mag ich denn Franzosen? Einige von ehemals, vor Allem Montaigne. Aus diesem Jahrhundert im Grund nur Beyle[...]«.²⁶⁷ Auch in *Ecce homo* verbindet Nietzsche seine scharfe Kritik an der deutschen Kultur mit seiner Bewunderung für Henri Beyle, der besser unter seinem

263 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 232. Vgl. dazu M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, S. 295f.

264 So schreibt Nietzsche auch in *Jenseits von Gut und Böse*: »Die Psychologen Frankreichs – und wo giebt es heute sonst noch Psychologen?« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 153.

265 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 64.

266 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 289.

267 Brief an Resa von Schirnhofer, 11. März 1885, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 18.

Pseudonym Stendhal bekannt ist. Henri Beyle hatte sich – in Bewunderung für Johann Joachim Winckelmann nach dessen Geburtsstadt – das Pseudonym Stendhal als Autorname gewählt. Gesichert ist, daß Nietzsche von Stendhal, der, wie später Nietzsche, ein großer Bewunderer Napoleons war, folgende Schriften kannte: *Le rouge et le noir*, *La Chartreuse de Parma*, *De l'amour*, die Italienberichte *Rome, Naples et Florence*, *Histoire de la peinture en Italie*, die Komponistenportraits zu Haydn, Mozart, Rossini sowie die zu der Zeit veröffentlichten Briefe, Tagebücher sowie die *Erinnerungen eines Egotisten*. Diese autobiographischen Aufzeichnungen Stendhals gehen auf den Ausdruck *égotisme* zurück, welcher der Neigung, viel von sich zu sprechen, sich ins Zentrum der Wahrnehmung der Welt zu stellen, und einem ich-bezogenen Weltbild einen Namen gibt. Das Pseudonym, das Sich-hinter-Masken-verstecken und der *Egotismus* sind Elemente, in denen Nietzsche einige Berührungspunkte zu seiner Poetologie des Selbst festmachen konnte.

Darüber hinaus erscheint Stendhals polemische Ausrichtung, seine kämpferische Natur als ein Vorbild, so daß Nietzsche den Beginn seiner Publikationstätigkeit als eine Stendhalsche Geste interpretiert: »Im Grunde hatte ich eine Maxime Stendhals practicirt: er räth an, seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen. Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte!«²⁶⁸ Außerdem ist zu betonen, daß Nietzsches Stendhal-Lektüre vor allem in der Zeit stattfindet, in der er sich bemüht, sein Theorem vom *Willen zur Macht* zu entwickeln.²⁶⁹ In Stendhals Romanen und autobiographischen Schriften erkennt Nietzsche eine Analyse des *Macchiavellismus* und des praktisch-orientierten *Willens zu Macht*.

An Stendhal rühmt Nietzsche immer wieder seine psychologischen Fähigkeiten, Fähigkeiten, die, wie bereits dargestellt wurde, in die deutsche Kultur erst durch Nietzsche selbst eingeführt worden und ein Kriterium für Bedeutsamkeit und Tiefe seien. »Haben die Deutschen auch nur Ein Buch hervorgebracht, das Tiefe hätte?«, fragt Nietzsche daher: »Selbst der Begriff dafür, was tief an einem Buch ist, geht ihnen ab. Ich habe Gelehrte kennen gelernt, die Kant für tief hielten; am preußischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief. Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme, ist es mir mit deutschen Universitätsprofessoren begegnet, daß sie mich den Namen buchstabieren liessen...²⁷⁰ «

268 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 319.

269 Vgl. zur Verbindung von Stendhal-Lektüre und *Wille zur Macht* Charles Andler: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris 1958, S. 158ff. und V. Gerhardt: »Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen«, S. 72-97.

270 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 361f. – Stefan Zweig ist einer der ersten gewesen, der die Bedeutung Stendhals für Nietzsche erkannt hat. Vgl. dazu Stefan Zweig: »Stendhals deutsche Wiederkehr« (1921), in: ders.: *Begegnungen mit Büchern*, Frankfurt a. M., 1983, S. 164-168.

3. – Die polemische Spitze gegen Deutschland ist unüberhörbar, die zitierte Passage erschöpft sich aber nicht in den Invektiven gegen Kant, Treitschke und zeitgenössische deutsche Universitätsprofessoren, sondern spricht grundsätzlichere ästhetisch-philosophische Fragen an, die zwei Positionen, den Neukantianismus und den Historismus, betreffen. Wie im Verlauf der Arbeit bereits deutlich wurde, steht Nietzsche Kant in erkenntnistheoretischen und transzendentalphilosophischen Fragen, auch über die Vermittlung Langes und Schopenhauers, durchaus sehr nahe. In Fragen der Moral und der Ästhetik allerdings sind Kant und Nietzsche unvereinbar, ja Antipoden, insbesondere weil Nietzsche Kant jeglichen psychologischen Scharfsinn abspricht. So stellt Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* zum Phänomen der ästhetischen Erfahrung fest:

[...] dass Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom »Zuschauer« aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht hat und dabei unvermerkt den »Zuschauer« selbst in den Begriff schön hinein bekommen hat. Wäre aber wenigstens nur dieser »Zuschauer« den Philosophen des Schönen ausreichend bekannt gewesen! [...] Aber das Gegenteil war, wie ich fürchte, immer der Fall: und so bekommen wir denn von ihnen gleich von Anfang an Definitionen, in denen, wie in jener berühmten Definition, die Kant vom Schönen giebt, der Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung in Gestalt eines dicken Wurms von Grundirrthum sitzt. »Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt.« Ohne Interesse! Man vergleiche mit dieser Definition jene andere, die ein wirklicher »Zuschauer« und Artist gemacht hat – Stendhal, der das Schöne einmal une promesse de bonheur nennt. Hier ist jedenfalls gerade Das abgelehnt und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: le désintéressement. Wer hat recht, Kant oder Stendhal? – Wenn freilich unsere Aesthetiker nicht müde werden, zu Gunsten Kant's in die Wagschale zu werfen, dass man unter dem Zauber der Schönheit s o g a r gewandlose weibliche Statuen »ohne Interesse« anschauen könne, so darf man wohl ein wenig auf ihre Unkosten lachen: – die Erfahrungen der Künstler sind in Bezug auf diesen heiklen Punkt »interessanter«, und Pygmalion war jedenfalls nicht notwendig ein »unästhetischer Mensch«.²⁷¹

Nietzsches Kritik richtet sich also gegen Kants Bestimmung der ästhetischen Lust und des Schönen als interesseloses oder uninteressiertes Wohlgefallen, wobei er nicht einfach eine rezeptionstheoretische durch eine produktionsästhetische Perspektive ersetzt. Seine Kritik richtet sich darüber hinaus gegen Kants Konzept der Interessellosigkeit in der Bestimmung der ästhetischen Kategorie des Schönen oder

des Ästhetischen in der Rezeption selbst.²⁷² Was ist damit genau gemeint? Kant unterscheidet zunächst einmal prinzipiell zwischen ästhetischen Urteilen und Erkenntnisurteilen. Er schreibt:

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnisse, sonder durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder der Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmungsgrund nicht anders als subjektiv sein kann.²⁷³

Ästhetische Urteile sind also subjektive Urteile, die nicht auf objektive Begriffe wie eben Erkenntnisurteile, die auf logischen Schlüssen beruhen, zurückgeführt werden können. Keine wie auch immer geartete Beschreibung eines Gegenstandes kann daher als hinreichender Grund angesehen werden, einen Gegenstand als schön zu bestimmen. Das heißt auch: Es ist grundsätzlich unmöglich, auf der Basis einer gedanklichen Operation herauszufinden, ob ein Gegenstand schön ist oder nicht, denn gedankliche Operationen basieren auf Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen, die aber für das Prädikat *schön* laut Kant bedeutungslos sind, da *schön* eine ästhetische – und nicht einfach eine kunstphilosophische Kategorie – ist, die sich in einem virtuell unendlichen Reflexionsprozeß ausdrückt. Im Zentrum des Ästhetischen oder des Schönen steht also das reflexionstheoretisch fundierte, rezipierende Subjekt, das ist das, was Nietzsche meint, wenn er betont, daß Kant »unvermerkt den ›Zuschauer‹ selbst in den Begriff schön hinein bekommen hat«.

Kant bestimmt das Wohlgefallen oder die Lust am Schönen darüber hinaus in der *Kritik der Urteilskraft* als interesseloses oder »uninteressiertes und freies Wohlgefallen«,²⁷⁴ um es vom Wohlgefallen am Guten und sinnlich Angenehmen zu unterscheiden, um es also aus rationalistischen und sensualistischen Begründungszusammenhängen und Zwecken zu lösen und als autonomes Phänomen zu verstehen, da er rationalistische und sensualistische Deutungen des Schönen für falsch hält. Denn während die rationalistische Deutung die Lust am Schönen nicht gegen das Wohlgefallen am Guten abgrenzen könne, könne die sensualistische Deutung es nicht vom sinnlichen Vergnügen unterscheiden.²⁷⁵ Kants Begriff der Interesselo-

272 Vgl. zur zum Kantschen und vorkantianischen Gebrauch des Begriffs *Interesslosigkeit* Werner Strube: »Interesslosigkeit«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23, S. 148-174.

273 I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), S. 115.

274 Ebd., S. 123.

275 Vgl. dazu auch Eva Schaper: »Zur Problematik des ästhetischen Urteils«, in: Gerhard Funke (Hg.): *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, Bd.1, S. 15-29.

sigkeit soll die ästhetische Lust daher reflexiv doppelt abgrenzen. Kant möchte damit darauf hinaus, daß die Lust am Schönen weder graduell noch inhaltlich, sondern strukturell verschieden ist, und zwar sowohl von dem Wohlgefallen, das in der Einsicht in den moralischen oder praktischen Wert eines Gegenstandes gründet, als auch von dem Genuß, der in der Befriedigung eines unmittelbaren sinnlichen Bedürfnisses liegt. Das heißt: Das betrachtende Subjekt muß sich dem Gegenstand gegenüber interesselos verhalten und zwar auf der Grundlage einer und durch eine Reflexion. Es spielt dann auch keine Rolle, um was für einen Gegenstand es sich handelt. Die Reflexion wird so zu einem Mittel der Selbstdisziplinierung, es annulliert gewissermaßen den sinnlichen Gehalt des ästhetischen Gegenstandes sowie das daran gebundene rationale und sensuelle Vergnügen. Das Ergebnis, so könnte man sagen, besteht in einer reflexiven lustfreien Lust, die dann wertfrei, schön, kontemplativ und frei genannt wird, ohne begrifflich objektivierbar im Sinne der Erkenntnis zu sein. Das dies überhaupt möglich ist, bezweifelt Nietzsche gemeinsam mit Stendhal aufgrund seiner empirischen und psychologischen Beobachtungen: Darüber hinaus erscheint es ihnen auch gar nicht wünschenswert.²⁷⁶ Stattdessen verstehen sie die Erfahrung der Kunst als ein Glücksversprechen, als eine Potenzierung des sinnlichen Vergnügens.

Stendhal steht bei Nietzsche für eine affektive und sinnliche Ästhetik, die auch nicht mehr unbedingt am Schönen orientiert ist, sondern die starke, leiblichspürbare Emotionen ausdrückt und hervorrufen soll. Darüber hinaus spielt Nietzsche mit Stendhal eine wirklichkeitsgesättigte literarische Psychologie oder Anthropologie gegen die unpersönliche und letztlich lustfreie, scheinbar tiefe, Reflexionsästhetik Kantscher Prägung aus.²⁷⁷ Diese literarische Psychologie Stendhals folgt zum einen der Pascalschen Überlegung, daß das Herz seine eigenen Gründe hat, die der Verstand überhaupt nicht kennt, und zum anderen einer Theorie der Selbstsucht und Ich-Bezogenheit sowie einer *chasse de bonheur*, also einer gesteigerten und mit Geist gekosteten Jagd nach dem Glück, das als psychophysisches Phänomen betrachtet wird. Stendhal ist einer der Autoren, die Nietzsche als Gewährsmänner dienen, um sich gegen Neukantianer und Historisten in ästhetischen Fragen zu positionieren. Damit verfolgt er das Ziel, gegen den positivistisch-realistischen Zeitgeist

276 Walter Kaufmann betont in diesem Zusammenhang: »Nach Kant und Schopenhauer ist die ästhetische Erfahrung ganz und gar interesselos, vor allem deswegen, weil Interessen ihrer Meinung nach wesentlich utilitaristisch, hedonistisch oder moralisch sind, Streben nach Schönheit aber nicht. [...] Nietzsche konzentriert sich, ganz im Gegenteil, auf die ästhetische Erfahrung des Schaffenden, und er deutet offenbar an, daß es ein vitales Interesse des Menschen am Schönen gibt [...].«W. Kaufmann: *Nietzsche*, S. 155.

277 Ob Nietzsche Kants Ästhetik damit wirklich gerecht wird, ist sehr umstritten. Vgl. dazu Urs Heftrich: »Nietzsches Auseinandersetzung mit der ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft‹«, in: N-St. 20 (1991), S. 238-266.

eine ästhetische und kulturkritische Emphase des Poetischen und Psychologischen zu stellen. An die Stelle der universelle Geltung beanspruchenden systematischen Kategorien Hegelscher Prägung, wie sie etwa in der historistischen Literaturgeschichtsschreibung vorherrscht, und gegen Grundprinzipien neukantianisch reflexionstheoretisch fundierter Ästhetiken der Zeit gerichtet, versucht Nietzsche eine ästhetisch-psychologisch neue Optik zu rücken. Damit soll neben der Reaktualisierung eines poetischen Gehalts ein anderes Rezeptionskriterium ins Zentrum geraten und zwar, das der ästhetisch-psychischen Korrespondenz als Lust- und Lebenssteigerung, die sich ebenfalls am *Leitfaden des Leibes* entwickelt.

Dies zeigt sich auch in der gegenüber der in der *Geburt der Tragödie* veränderten Konzeptualisierung des *Dionysos* bezüglich der Rausch- und Zeitthematik in *Ecce homo* und in den *Dionysos-Dithyramben*. Daß Nietzsche dabei nicht nur auf Baudelaire und seine Schule, die *décadence*, zurückgreift, sondern auch auf Stendhal, ist bemerkenswert, da er damit seiner Zeit weit voraus ist. Gegenüber den anderen französischen Autoren rechnet Nietzsche Stendhal auch einen weltanschaulichen Zug, den Atheismus und sein metaphysikfreies Weltbild hoch an. Stendhal sei ein »ehrlicher Atheist, eine in Frankreich spärliche und fast kaum auffindbare species, – Prosper Mérimée in Ehren... Vielleicht bin ich auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: »die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existiert...«²⁷⁸

So betont Nietzsche weiter, daß »Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens« war, »denn Alles, was in ihm Epoche macht, hat der Zufall, niemals eine Empfehlung mir zugetrieben.« Stendhal »ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinen Thatsachen-Griff.«²⁷⁹ Daß die Lektüre von Stendhal einer der schönsten Zufälle seines Lebens ist, hebt Nietzsche vielfach auch in seinen Briefen hervor, und in seinen Schriften *Die fröhliche Wissenschaft* und *Jenseits von Gut und Böse* erwähnt und zitiert er Stendhal mehrfach, wenn es um die Psychologie der Verstellung geht. So schreibt er zum Beispiel: »wer mit feinen und verwegenen Sinnen begabt ist, neugierig bis zum Cynismus, Logiker beinahe aus Ekel, Räthselrater und Freund der Sphinx [...], der wird [Stendhal] nachgehen müssen.«²⁸⁰ Nicht nur in seinen Romanen, sondern auch in seinen autobiographischen Schriften betrachtet Stendhal die ganze Welt als eine universelle Masquerade, in der ein Machtwille regiert. Die Welt erscheint ihm geprägt von Heuchelei, Schmeichelei und Täuschung, in der er selbst das lustvolle Spiel der Verstellung spielt: So reiste Stendhal auch inkognito und führte sich in die Gesellschaft unter wechselnden Pseudonymen ein.

278 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 285f.

279 Ebd., S. 286.

280 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 599.

Daß Nietzsches Stendhal-Lektüre aber auf keine Empfehlung zurückgeht, wie er in *Ecce homo* anmerkt, entspricht allerdings nicht den Tatsachen. Sein Bekanntwerden mit Stendhal könnte vielmehr aus einem Stendhal-Roman selbst stammen. Denn wie aus Nietzsches Briefwechsel ersichtlich ist, geht seine Entdeckung Stendhals im Jahre 1876 auf eine Empfehlung von Isabella von Pahlen, spätere Freifrau von Ungern-Sternberg zurück – eine Reisebekanntschaft aus Pisa während seiner Italienreise, über die Nietzsches Reisegefährtin Paul Rée unverhohlen sein Mißvergnügen ausdrückte, da sie »seinen Bemühungen zum Trotz, auf- und anregend mithin schädlich – auf Nietzsche wirke«.²⁸¹

System und Redlichkeit

1. – Die Vorstellung von einem *Grundwillen des Geistes* scheint auf den ersten Blick auf so etwas wie ein verborgenes und unbekanntes Zentral- oder Monosubjekt zu verweisen, was sich unter anderem auch daran festmachen ließe, daß sich bei Nietzsche durchaus ein Streben nach einer systematischen Einheit und einer systematischen Einheitlichkeit und stilistischen Singularität identifizieren läßt, denn wie Nietzsche hervorhebt: »der große Stil will Einen starken Grundwillen.«²⁸² Diesem Grundwillen würde auf gedanklicher und textueller Ebene die Vorstellung von einem philosophischen System am ehesten entsprechen. Dagegen steht jedoch der Subjekt-Dividualismus, der, wie wir gesehen haben, eine zersplitterte Pluralität, einen ständigen Wandel, ein ständiges Werden produziert, das sich nicht als stabile Einheit denken läßt und das der Vorstellung eines Zentral- und Monosubjekts diametral entgegensteht. Diese Spannung zeigt sich nicht zuletzt in Hinblick auf den Begriff des philosophischen Systems selbst, ja, in Hinblick auf die Frage, warum Nietzsche kein kohärentes einheitliches philosophisches System entwickelt hat.²⁸³

Zu unterstreichen ist zunächst, daß Nietzsche seine Philosophie nirgends in systematischer Form, sondern bis zuletzt nur ›in nuce‹ dargestellt hat. Einzelne Aphorismen und Aphorismenfolgen in seinen Büchern gehen durchaus systematisch vor, ohne aber in einen einheitlichen systematischen Entwurf zu münden. Man könnte

281 R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 380.

282 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 97.

283 Volker Gerhardt betont im Kontext der Frage nach dem System Nietzsches Aktualität: »Gerade in seinem Scheitern als systematischer Denker gilt Nietzsche als exemplarischer Fall der jüngeren Philosophiegeschichte. Seine ›Experimental-Philosophie‹ schließt auch noch den Versuch darüber ein, ob Philosophie überhaupt möglich ist. Es ist ein *experimentum crucis* – es geht, wie man bei Nietzsche wohl ohne Übertreibung sagen darf, auf Leben und Tod der Philosophie.« V. Gerhardt: »Hundert Jahre nach Zarathustra«, S. 190.

sagen, daß der Aphorismus – als Schreib- und Denk-Form – einer Erfassung der Totalität, wie sie beispielsweise Hegel mit seiner Trias von *Wahrheit*, *System* und *Geist* zu (re-)konstruieren suchte, völlig widerspricht.²⁸⁴ Es gibt bei Nietzsche kein explizites Modell eines philosophischen Systems oder eines systematisch-philosophischen Gesamtzusammenhangs. Auch *Ecce homo* wird dies nicht leisten, trotz Nietzsches Bemühung, einen einheitlichen Werkzusammenhang zu rekonstruieren und seine Schriften einer systematischen Re-Lektüre zu unterziehen. Diese Zurückhaltung gegenüber systematischen Gesamtdarstellungen, die Nietzsche erstmals in der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* übt, in der er seiner Selbstaussage nach zum ersten Mal seine »Philosophie in nuce«²⁸⁵ umreißt, bestimmt den allergrößten Teil seiner Publikation.²⁸⁶ Doch, warum?

Eine mögliche Antwort ergibt sich aus folgender Nachlaßnotiz: »Vielleicht er-räth man, bei einem Blick hinter dies Buch, welchem Systematiker ich selbst nur mit Mühe ausgewichen bin...«²⁸⁷ In der *Götzen-Dämmerung* findet sich ein ähnlicher Gedanke, der in einer generalisierenden Maxime mündet: »Ich misstrauere allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«²⁸⁸ Nietzsche lehnt also das System im Sinne einer Erfassung der Totalität ab, da der dahinterstehende Wille ihm unredlich erscheint. Damit geht bei ihm die Ablehnung eines spekulativen Denkens einher, wie man es auch vom deutschen Idealismus her – etwa von Hegel oder von Schopenhauer her – kennt. Dennoch weist sich Nietzsche hin und wieder selbst als möglichen Systematiker, und vielleicht sogar System-Denker, aus. In Vorarbeiten zur *Götzen-Dämmerung* benennt Nietzsche explizit, welchem »Systematiker es selbst [dies Buch] mit Mühe ausgewichen ist –«, nämlich: »mir selber...«²⁸⁹ Es überrascht darum nicht, daß Nietzsche eine ambivalente Haltung gegenüber philosophischen Systemen und dem

284 Vgl. dazu Martin Stingelin: »Aphorismus«, in: H. Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*, S. 185-187.

285 So Nietzsche im bereits zitierten Brief an Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 332f.

286 Sogar noch in *der Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* betont Nietzsche seine Ablehnung von systematischen Gesamtdarstellungen; auch diese Schrift ist lediglich »meine Philosophie in nuce.« Brief an Georg Brandes, 20. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 457.

287 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 533.

288 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 63.

289 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 189. – Vgl. auch F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450: »Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg: vielleicht entdeckt man hinter diesem Buche das System, dem ich ausgewichen bin...«; vgl. zur Frage nach System und Systematik bei Nietzsche Mazzino Montinari: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 180-184.

philosophischem System-Denken hat. So haben Systeme für ihn zeitweise durchaus einen pädagogischen Wert für den Leser philosophischer Werke, denn »die verschiedenen philosophischen Systeme sind als Erziehungsmethoden des Geistes zu betrachten: sie haben immer eine besondere Kraft des Geistes am besten ausgebildet; mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge gerade so und nicht anders zu sehen«,²⁹⁰ und in seiner Einleitung zur *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* schreibt Nietzsche, daß er »den Punkt aus jedem System herausheben« will, »der ein Stück Persönlichkeit ist.«²⁹¹ Bindet man diese Überlegungen Nietzsches zurück an seine Vorstellung von Ich und Grundwille, so könnte man formulieren, daß der Grundwille des Geistes nach System und Systematischem strebt, um so etwas wie eine Persönlichkeit auszudrücken, doch Nietzsches Selbst weicht diesem Willen aus und präsentiert nur Andeutungen und Hinweise auf einen (möglichen) systematischen Gesamtzusammenhang. So schreibt er auch: »An dieser Stelle weiterzugehen überlasse ich einer anderen Art von Geistern als die meine ist. Ich bin nicht bornirt genug zu einem System – und nicht einmal zu meinem System...«²⁹²

2. – In *Ecce homo* hält Nietzsche fest, welche Typen von Philosophen er am meisten schätzt. Im dritten Abschnitt von »Warum ich so klug bin« schreibt er: »Die Skeptiker« seien, »der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!«²⁹³ Im Gegensatz zum Großteil der abendländischen Philosophie zeichnet sich die skeptische Philosophie für Nietzsche durch eine Grundhaltung der intellektuellen Redlichkeit aus, da sie nicht danach strebt, alles systematisch erklären und reflektieren zu können und, vor allem, zu wollen. Auch in *Der Antichrist* betont Nietzsche den Zusammenhang von Skepsis und intellektueller Redlichkeit: »Ich nehme ein Paar Skeptiker bei Seite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie: aber der Rest kennt die Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht.«²⁹⁴

So ist auch die Wahl des aphoristisch-sentenzhaften Genres bei Nietzsche nicht einfach eine Frage des literarischen Geschmacks, sondern ebenfalls Ausdruck einer Skepsis, Indiz dafür, einer systematischen Form auszuweichen, skeptische Haltungen einzunehmen, und zugleich der gattungsmäßige Ausdruck einer unzeitgemäßen intellektuellen Redlichkeit,²⁹⁵ die lieber andeutet und hinterfragt, statt zu erklären,

290 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 504.

291 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 801.

292 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 538.

293 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 284.

294 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 178.

295 Nietzsche bezeichnet die aphoristisch-sentenzhafte Form als »das große Paradoxon in der Litteratur«, denn sie stelle »das Unvergängliche inmitten des Wechselnden« dar,

denn wie Nietzsche schreibt: »Der Glaube in der Form, der Unglaube im Inhalt – das macht den Reiz der Sentenz aus – also eine moralische Paradoxie.«²⁹⁶ Ja, gerade das Paradoxe und das Aphoristisch-Andeutende haben für Nietzsche einen ästhetisch-stilistischen Wert, denn »die wirksamen Schriftsteller beweisen, daß Worte nur Andeutungen sind, daß man nichts vollenden dürfe und daß die Schriftsteller darin Vortheile vor Malern haben.«²⁹⁷ Zugleich erlaubt die aphoristische Form es Nietzsche, »in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt, – was jeder Andere in einem Buche nicht sagt.«²⁹⁸

Nietzsches Aphorismen deuten an, relativieren sich gegenseitig, widersprechen sich, heben sich gegenseitig auf und fordern so ihre Leser zum Selbst-Denken auf. Sie stellen schon ihrer Form nach – ähnlich wie Heraklits Sentenzen und gnomische Sätze – eine Skepsis gegenüber dem Gebot der Widerspruchsfreiheit in philosophischen Systemen dar. Dabei sind sie Ergebnis eines tiefen philosophischen Ernstes und stehen damit einem System diametral entgegen, denn »Systeme bauen ist Kinderei.«²⁹⁹ Im Grunde genommen erfüllt Nietzsches perspektivische Philosophie, wenn man darunter ein festes Ensemble erkenntnistheoretischer Ansichten und poetologischer Verfahren versteht, besser ihr Programm, wenn sie keine Spur von einem System aufweist, beziehungsweise dem System in der schriftstellerisch-darstellerischen Praxis bewußt aus dem Weg geht. So fragt Nietzsche auch in *Jenseits von Gut und Böse*, »schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich trägt?«, und antwortet: »Jede Philosophie ist eine Vordergrund-Philosophie – [...]. Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.«³⁰⁰

In *Ecce homo* schreibt Nietzsche darüber hinaus, die Idee der Maske und der ab- und ausweichenden Vordergrund-Philosophie aufgreifend: »wehe mir! ich bin eine nuance –«. ³⁰¹ Diese Abweichung, dieses Selbstverständnis als Nuance ist für Nietz-

sie sei »die Speise, welche immer geschätzt bleibt, wie das Salz, und niemals, wie selbst dieses, dumm wird.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 446. – Vgl. dazu auch das Kapitel »Aphorismus und intellektuelle Redlichkeit« in: E. Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*, S. 113-136.

296 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 68.

297 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, S. 217.

298 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 153.

299 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 49.

300 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 234.

301 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, S. 362. – Im engeren Kontext von *Ecce homo* stellt sich die Nuance freilich als klares Distinktionsmerkmal, als »feiner Unterschied« dar. Es ist Nietzsches Zeichen dafür, nicht zu den Deutschen zu gehören, denn wie er im Abschnitt »Was den Deutschen abgeht« der *Götzen-Dämmerung* schreibt: »Der Deutsche hat keine Finger für nuances... Dass die Deutschen ihre Philosophen auch nur ausgehalten haben, vor allen jenen verwachsensten Begriffs-

sche taktisch im Umgang mit seiner Umwelt sinnvoll und drückt sich nicht zuletzt in seinem Einsatz von Heteronymen und Begriffspersonen aus. Nietzsche unterstreicht, daß die Logik des Ab- und Ausweichens unumgänglich, ja, daß sie selbst moralisch geboten ist, denn der Wille zum System sei ein Mangel an Rechtschaffenheit und entspricht nicht seiner Ich-Gerechtigkeit, wie sie schon mehrfach in dieser Studie analysiert worden ist: »Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen [...]«.³⁰²

3. – Die tugendphilosophisch fundierte Kritik am System läßt sich übrigens bei Nietzsche bereits in der Frühzeit seiner Selbstmodellierung als Freigeist beobachten. In dem Sentenzenmanuskript Lou von Salomé hat er etwa den folgenden Satz »Vielleicht würde der ehrlichste Philosoph nicht bis zur Philosophie kommen« mit der Korrektur versehen: »Der redlichste Philosoph würde vielleicht nicht bis zum System kommen dürfen.«³⁰³ So zeigt sich beispielsweise auch in der Ablehnung des Systems bei Nietzsche ein Mißtrauen gegenüber einem Autor wie Aristoteles: »Aristoteles dachte sich seinen Gott als rein erkennend, ohne jegliches Gefühl von Liebe: und er selber hatte wohl so seine besten Augenblicke, wenn er kalt und hell (und freudig) den wollüstigen Schwindel der höchsten Allgemeinheiten genoß. Die Welt als System empfinden und das als den Gipfel des menschlichen Glücks: wie verräth sich da der schematische Kopf!«³⁰⁴

Krüppel, den es je gegeben hat, den grossen Kant, giebt keinen kleinen Begriff von der deutschen Anmuth.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 109f. – In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt Nietzsche darüber hinaus über die stilistisch-schriftstellerischen Fähigkeiten der Deutschen: »Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig, also, wie man billig schließen darf, auch vieler der ergötzlichsten und verwegensten Nuances des freien, freigeisterischen Gedankens.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 46.

- 302 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450. – Zur Verbindung und Wechselbeziehung von »Redlichkeit«, »Freigeisterei« und »Verhältniss zum Selbst« vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 20f.; dazu Mazzino Montinari, »Nietzsches Philosophie als *Leidenschaft der Erkenntnis*«, in: ders., *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 64-78. – In einem weiteren, den Nietzscheschen Kontext überschreitenden, philosophischen Zusammenhang siehe Ernst Tugendhat: »Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit«, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik – Paul Réé – Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt a. M. 1970, S. 194.
- 303 Ernst Pfeiffer: *Friedrich Nietzsche – Paul Réé – Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt a. M. 1970, S. 194.
- 304 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 16.

Das Fehlen eines Systems ist Teil einer freigeistigen Tugendlehre bei Nietzsche und entspricht seinem Entwurf »der intellektuellen Rechtschaffenheit«³⁰⁵, einer philosophischen Haltung also, die sich selbst verbietet, ein einheitliches System zu konstruieren und zu behaupten, mehr zu wissen, als man tatsächlich weiß. So bestimmt Jea-Luc Nancy die Redlichkeit bei Nietzsche auch nicht primär philosophisch oder moralisch, sondern wissenschaftlich: »Es ist nämlich so, daß die Redlichkeit für Nietzsche zweifellos zunächst nicht ein philosophisches oder moralisches Motiv war, sondern ein ›wissenschaftliches‹: die *Redlichkeit* charakterisiert die Einstellung des *Philologen*«. ³⁰⁶ Tatsächlich ist die Redlichkeit für auch unter tugedphilosophischen Gesichtspunkten keine altbekannte, sondern eine »werdende Tugend« für ihn, denn man »beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst, – etwas werdendes, das wir fördern oder hemmen können, je nachdem unser Sinn steht.«³⁰⁷

Dadurch erklären sich mancherorts auch seine ständigen Metamorphosen und sein Widerwille gegenüber der Identifizierung. Die Systemlosigkeit erscheint Nietzsche als Teil einer intellektuellen Redlichkeit und seines Subjekt-Individualismus, die zudem mit dem ›Willen zur Wahrheit‹ und mit dem Konzept des ›intellektuellen Gewissens‹ in Verbindung steht.³⁰⁸ In *Die fröhliche Wissenschaft*

305 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 360. – Nietzsche betont aber auch: »Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrengen Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 465.

306 J.-L. Nancy: »›Unsere Redlichkeit!‹«, S. 230.

307 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 275.

308 Vgl. zum intellektuellen Gewissen folgende Ausführung Nietzsches: »Das intellectuale Gewissen. – Ich mache immer die gleiche Erfahrung und sträube mich mich ebenso immer von Neuem gegen sie, ich will es nicht glauben, ob ich es gleich mit Händen greife: den Allermeisten fehlt das intellectuale Gewissen; ja es wollte mir oft scheinen, als ob man mit der Forderung eines solchen in den volkreichsten Städten einsam wie in der Wüste sei. [...] Ich will sagen: die Allermeisten finden es nicht verächtlich diess oder jenes zu glauben und danach zu leben, ohne sich vorher der letzten und sichersten Gründe für und wider bewußt geworden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben, – die begabtesten Männer und edelsten Frauen gehören zu diesen Allermeisten. Was ist mir aber Gutherzigkeit, Feinheit und Genie, wenn der Mensch dieser Tugenden schlafe Gefühle im Glauben und Urtheilen bei sich duldet, wenn das Verlangen nach Gewissheit ihm nicht als die innerste Begierde und tiefste Noth gilt, – als Das, was die höheren Menschen von niederen scheidet.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 373.

schreibt Nietzsche dazu: »Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretiert werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung ›ich will nicht täuschen‹ auch den einzelnen Fall ›ich will mich nicht täuschen‹ einbezieht.«³⁰⁹ So verwundert es nicht, daß Nietzsche seine Leser vor Systematikern warnt, da sie den Eindruck einer kohärenten, einheitlichen Subjektivität erwecken und die Vorstellung eines Mono- oder Zentral-Subjekts befördern. Systematiker sind, von seiner Warte aus gesehen, vor allem Schauspieler: »Vorsicht vor den Systematikern! – Es giebt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, – sie wollen vollständige und einzigartig starke Naturen darstellen.«³¹⁰

Darüber hinaus ist es wichtig zu beachten, wie radikal Nietzsche zwischenzeitlich die ›Redlichkeit‹ denkt, denn, so Nietzsche, eine konsequent durchdachte »Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben.«³¹¹ Daher ist auch der Redlichkeit – und zwar nicht nur aus strategischen, sondern aus Selbsterhaltungsgründen – auszuweichen: »Nun hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Konsequenzen [wie dem Selbstmord, RSM] ausweichen hilft: die Kunst, als dem guten Willen zum Scheine.« In diesem Punkt liegt laut Nietzsche die »letzte Dankbarkeit gegen die Kunst.«³¹²

Sämtliche der jetzt analysierten Aspekte der Erwägungen und Reflexionen Nietzsches zum philosophischen System verweisen indirekt auf dessen Subjekt-Hypothesen und insbesondere auf seine Abgrenzung eines Grundwillens, den er als Hypothese annimmt, vom bewußten Ich, auf seinen Subjekt-Dividualismus, den er in eine spannungsvolle Korrelation zu seinem Projektionstheorem, zu seiner Leib-Konzeption und zur sprachlich, psychologisch und erkenntnistheoretisch fundierten Egozentrität stellt. Sie bilden ebenso wichtige theoretische Bestandteile seines Versuchs einer philosophischen Selbstmodellierung, daher zeichnet den Philosophen in Nietzsches Augen gegenüber den anderen Menschen auch eine besondere Form von Egozentrität aus:

309 Ebd., S. 575. – Nietzsche betont allerdings auch an der gleichen Stelle, daß der »Wille zur Wahrheit« unter einem »Nützlichkeits-Calcul« steht, denn die »Wahrheit um jeden Preis« kann auch unnütz und gefährlich sein, ja, der »Wille zur Wahrheit« [...] könnte ein versteckter Wille zum Tode sein«. Ebd., S. 576. – Vgl. zum Verhältnis »Redlichkeit«, »Moral«, »Wille zur Wahrheit« und den daraus resultierenden Werturteilen auch den § 4 der Vorrede der *Morgenröthe*, KSA 3, S. 15f.

310 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 228.

311 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 464.

312 Ebd.

Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt: der von seinen eignen Gedanken wie von Außen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klafft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder, »zu sich zu kommen«...³¹³

4. – Bezüglich der Subjekt-Thematik läßt sich für dieses vierte Kapitel zusammenfassend sagen, daß Nietzsche – im Gegensatz zu Descartes, der das Ich/Selbst als eine dem Körper zugeordnete Seelensubstanz versteht, im Gegensatz zu Kant, der es als transzendente Einheit der Apperzeption konzipiert – das Ich erstens als organisierten Komplex von sprachlichen Funktionen begreift, zweitens das Selbst als plural-organisierte Gruppe von personendichtenden Vorstellungen, Kräften und Trieben modelliert, drittens das Subjekt als Effekt einer Oberflächendifferenzierung des Bewußtseins präsentiert, viertens das Ich auch als Teilstruktur der Person entwirft und schließlich fünftens das Selbst als Repräsentant der egozentrierten einheitlichen Gesamtperson konstituiert, die Effekt eines psycho-physiologischen Grundwillens ist. Die *Einheit* des Selbst, wie Nietzsche sie entwirft, ist Resultat eines mächtigen Grundwillens, ist die Einheit und Funktionalität des Leibes, des Lebens-Systems, das heißt einer »Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang«.³¹⁴ Das Zusammenspiel und Zusammenwirken dieser Kräfte läßt den Eindruck von Einheitlichkeit entstehen, diszipliniert die Pluralität und Dividualität temporär zur Einheitlichkeit.

Der philosophische »Fehler« jedoch, schreibt Nietzsche, »steckt in der Hineindichtung eines Subjekts«.³¹⁵ Und das Wesen dieses Zusammenwirkens ist die un-

313 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 234.

314 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 650.

315 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 137. – Christof Kalb betont in diesem Zusammenhang: »Von Nietzsche lernen wir, daß das Subjekt jene Form von Verrücktheit bezeichnet, die von sich glaubt, Subjekt zu sein. Anders gesagt: Nur so lange können wir uns erfolgreich einbilden, Subjekte zu sein – unserer selbst sowie der Ziele unseres Handelns bewußt. Auf die Frage, wie uns als leiblichen Individuen subjektive Einheit zukommt, läßt sich dann eine ganz paradoxe Antwort formulieren: Wir sind Subjekte, insofern und solange uns die Sprache dazu verführt zu *glauben*, Subjekte zu sein.« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 260. – Zu ergänzen wäre wohl, daß der Glaube ans Subjekt letztlich mit der Unhintergebarkeit der Egozentriertät zusammenhängt, mit der anthropologischen Tatsache, daß wir als Menschen »ich-Sager« sind.

hintergehbare Egozentrität, die sich in den Phänomenen des *sprachlichen Selbstbezugs*, der *Einverleibung*, der *künstlerischen Projektion*, der *dionysischen Selbstbespiegelung*, der *Introjektion* oder, in Nietzsches speziellem Verständnis, der *Semiotik* ausdrückt: »wir setzen Zeichen und Zeichen als gleich und Zustände als Zustände.«³¹⁶

Die Dezentrierung und Aufhebung traditioneller Subjektverständnisse sowie der damit verbundenen Autorschaftskonzepte und -figurationen bilden das Fundament, um ein kohärentes, ständig werdendes und dadurch (zumindest auf Zeit) stabiles Selbst zu entwerfen, das als *ästhetisch-philosophische Lebensform* projektiv auf die Zukunft ausgerichtet ist und sich in der schriftlichen Fixierung semantisch erfindet, entfaltet und eine Subjektfiktion produziert, die sich als »Sich-selbst-Gestaltende«³¹⁷ verstehen kann. Doch dieses schriftliche und psychologische Subjekt ist Produkt einer Poetologie des Selbst, eines sich selbst »schaffende[n] Selbst«³¹⁸. Es bildet unter psychologischen Gesichtspunkten die Grundlage dafür, daß das »Subjektgefühl [...] in dem Maaße« wächst, »als wir mit dem Gedächtnis und der Phantasie die Welt der gleichen Dinge bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffnen Bilderwelt, das Bleibende in dem Wechsel.«³¹⁹

Daß Nietzsche damit bestimmte Wiedererkennung- und Identifizierungseffekte bei Freunden und beim Leser im Allgemeinen erschwert, ist mehr als verständlich. Er umgeht sie ja auch zum Teil bewußt. Doch es ist wichtig zu beachten, daß sie die Grundlage für seine dividualistisch-egozentrierte Schreibweise und ein entsprechendes Weltbild bilden. Daher schreibt Nietzsche auch: »Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben?... Aber ich notire mich, für mich.«³²⁰ Vor diesem Hintergrund ist es nun sinnvoll, genauer zu analysieren, *wie man wird, was man ist*.

316 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 286.

317 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 89.

318 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 40.

319 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 286.

320 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450. – Vgl. dazu auch folgenden Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches*: »Sibi scribere. – Der vernünftige Autor schreibt für keine andere Nachwelt als für seine eigene, das heißt, für sein Alter, um auch dann noch an sich Freude haben zu können.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 446.

Zweiter Teil:
Wie man wird, was man ist

ERSTES KAPITEL: DIE SCHRIFT *ECCE HOMO*

1. – *Verstellung und Verführung, Überzeugung und Blendung, Selbsttäuschung und instinktive Arglist, Projektion und Semiotik, perspektivische Verkürzung* – dies sind, wie wir gesehen haben, einige der Stichworte, mit denen Nietzsche grundsätzlich künstlerische, schriftstellerische und philosophische Verfahren charakterisiert. Sie bilden darüber hinaus einen nicht unwesentlichen Bestandteil seiner dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst, in der das Ich zum Dichter des eigenen Lebens wird. Man begegnet diesen eben erwähnten Haltungen und Verfahren sowohl in einzelnen Ausführungen, die Nietzsches eigenes Schreiben betreffen, auf thematischer Ebene als auch in einzelnen Teilen seiner Werke in struktureller Hinsicht immer wieder, auch und gerade in *Ecce homo*, wie in der Analyse des Nietzsche-schen Umgangs mit Eigennamen deutlich geworden sein dürfte. *Ecce homo* steht im Zentrum des jetzt folgenden zweiten Teils dieser Studie und soll vor dem Hintergrund der bislang eher auf theoretischer Ebene rekonstruierten dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Daher wird es im Folgenden darum gehen, den literarischen Charakter von Nietzsches *Ecce homo* herauszuarbeiten, zu analysieren, wie Nietzsche seine empirische Subjektivität ins Spiel bringt, um auf textueller, literarisch-philosophischer Ebene ein dividualistisch-egozentriertes Subjekt zu konstituieren. Es wird der Versuch unternommen, eine Kombination von Abschnitten zu wählen, in denen auf der einen Seite einige Passagen literaturwissenschaftlich-philologisch, quasi mikrologisch, näher erläutert und interpretiert werden, auf der anderen Seite stärker thematische und philosophische Aspekte von *Ecce homo* im Vordergrund stehen, um sie im größeren Gesamtzusammenhang des Nietzsche-schen Werkes zu diskutieren. Die Analyse und Auseinandersetzung mit der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte wird innerhalb der Abschnitte selbst geschehen.

Im ersten Kapitel dieses zweiten Hauptteils werden zunächst einige Fragen geklärt, die den Status der Schrift *Ecce homo* im Allgemeinen betreffen, so zum Bei-

spiel, ob es sich bei *Ecce homo* um einen ›Wahnsinns‹-Text handelt, beziehungsweise welche Rolle der Wahnsinn in und für *Ecce homo* spielen könnte. Darüber hinaus wird danach gefragt, welche Stellung die Schrift im Kontext von Nietzsches Projekt der *Umwertung aller Werte* einnimmt, welche Funktion der Titel innerhalb Nietzsches Poetologie des Selbst erfüllt und welche Bedeutung die christliche Idee der Selbsterforschung und Konversion für Nietzsche spielen, um dann schließlich Nietzsches Vorstellung seines eigenen Werkentwurfs zu explizieren. Die Kapitel zwei und drei stellen den Versuch dar, eine möglichst genaue Textlektüre einzelner *Ecce homo*-Passagen zu präsentieren, um Nietzsches anspielungsreiches, mehrdimensionales und zugleich egozentriertes Schreiben beispielhaft zu erläutern. Außerdem wird die Perspektivierung der eigenen Selbstwerdung vor dem zunächst paradox erscheinenden Hintergrund eines ständig werdenden Selbst Thema sein. Das vierte und letzte Kapitel schließlich widmet sich Nietzsches geheimnisvoller Formel »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, die in Nietzsches Selbstverständnis so etwas wie das Resümee ›seiner Philosophie‹ darstellt.

***Ecce homo* – Wahnsinn und Methode**

1. – Nietzsche stellt nicht nur Perspektiven um, sondern schlüpft auch als Autor in unterschiedliche Rollen, entwickelt Figuren und Begriffspersonen und verbirgt sich hinter vielfältigen Masken, Figuren und Namen. Seine unterschiedlichen Subjekthypothesen und sein theoretisch entwickelter Subjekt-Dividualismus sowie seine sprachlich, physiologisch und psychologisch fundierte Annahme eines personenbildenden Triebes drücken sich auch in unterschiedlichen Sprech- und Schreibweisen praktisch aus. Ja, gerade seine aphoristische Schreibweise gestattet es ihm, als ein ›Vielfacher‹ und als ein ›Verborgener‹ zu seinen Lesern zu sprechen, da er so inhaltlich und stilistisch unterschiedliche Positionen formulieren oder verschweigen und damit aufeinandertreffen lassen kann. Nietzsche zeigt und verbirgt sich dadurch zugleich. »Ein solcher Verborgener«, heißt es etwa in *Jenseits von Gut und Böse*:

der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herumwandelt [...]. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.¹

1 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 58.

In *Ecce homo* greift Nietzsche nun diesen Gedanken auf, präsentiert seine vielfache Natur, seinen Subjekt-Dividualismus und schreibt daher: »Es ist meine Klugheit, Vieles und vielerorts gewesen zu sein, um Eins werden zu können, – um zu Einem kommen zu können.«² Das übersteigerte Selbstbewußtsein, die Tendenz zur Selbstvergöttlichung, die sich in *Ecce homo* auszudrücken scheinen, der anmaßend anmutende Ton sowie der hyperbolische Stil, in dem die Schrift verfaßt ist, haben jedoch jahrzehntelang die Rezeptionsgeschichte weniger um die mögliche Rollen- und Maskenhaftigkeit von Nietzsches Schrift, die Ausdruck seines dividualistisch-egozentrierten Weltbildes sein könnte, als vielmehr um einen anderen Sachverhalt kreisen lassen, und zwar um die Frage, ob Nietzsches Text bereits Produkt und Ausdruck seines ausbrechenden Wahnsinns ist oder nicht. Es stand also vielfach die Frage im Vordergrund, ob Nietzsche überhaupt noch als zurechnungsfähiger Autor zu gelten hat und ob *Ecce homo* noch als vollwertiger Teil des Nietzscheschen Werks aufgefaßt werden kann. So schrieb Mazzino Montinari auch zum Problem der Zurechnungsfähigkeit Nietzsches und über den Status von *Ecce homo* – nachdem 1969 ein neuer Abschnitt,³ der alle Normalitätsvorstellungen sprengt (oder zumindest eine außerordentliche Herausforderung für den gesunden Menschenverstand darstellt) und der als möglicher Hinweis für Nietzsches Wahnsinn gelten könnte, aus dem Kapitel »Warum ich so weise bin« in einer Abschrift von Heinrich von Köselitz gefunden wurde –: »Gewiß ist darin die extreme psychische Spannung, das unheimlich Euphorische als Vorzeichen der bevorstehenden Katastrophe nicht zu übersehen; in diesem Punkt jedoch unterscheidet sich der neue Text von § 3 im Kapitel »Warum ich so weise bin« nicht von anderen Stellen des EH.«⁴ Aus Montinaris Überlegungen läßt sich folgende Schlußfolgerung ziehen: Es ist nicht sinnvoll, einzelne Abschnitte von *Ecce homo* als Ausdruck des Wahnsinns zu verstehen und andere nicht; entweder versteht man also die Schrift als Ganze als Produkt des Wahnsinns oder nicht. Die Debatte um den Status von *Ecce homo* existiert seit jeher, und es ist zu vermuten, daß sie nie enden wird. Karl Löwith hat sich diese Frage ebenfalls angesichts des seltsamen Ineinandergleitens der Dionysos-Figur und der Figur des Gekreuzigten in *Ecce homo* gestellt und unwillkürlich die Rezep-

2 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 321.

3 Es handelt sich um den Abschnitt 3 (ebd., S. 267-269), in dem Nietzsche mit seiner Mutter und Schwester abrechnet und schreibt, daß womöglich Julius Cäsar oder Alexander sein Vater ist: »Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben, wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit. [...] Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein. [...] Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein – oder Alexander, dieser leibhaftige Dionysos...«

4 F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 462.

tions- und Interpretationsgeschichte formelhaft und prägnant in einer Frage zusammengefaßt: »Tiefsinn, Unsinn, Wahnsinn?«⁵ Zu beachten ist aber, daß Nietzsche sich selbst dieser Interpretationsmöglichkeiten bewußt war. So schreibt er im Rückblick auf die erste Fassung von *Ecce homo* in einem Brief an Ferdinand Avenarius, den Gestus seiner Schrift reflektierend: »In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die ›Umwerthung aller Werthe‹, auf mir liegt und ich wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, Feuilletonist zu sein.«⁶

Die Frage, die sich angesichts solcher Auskünfte aufdrängt, lautet: Wie ernst ist Nietzsche also in seinen letzten Monaten vor seinem Zusammenbruch, in welche die Konzeption und die Niederschrift von *Ecce homo* fallen, zu nehmen? Man könnte aus der gerade zitierten Passage und ähnlichen Texten sowie Formulierungen die Konsequenz ziehen, daß sich der existentielle Kern, die Dramatik und Ernsthaftigkeit, wie sie Nietzsche ja ebenfalls in seinen letzten philosophischen Texten und in *Ecce homo* entwickelt, zu einem bloß rhetorischen Effekt verflüchtigen. Vor allem sich als postmoderne Leser verstehende und dekonstruktiven Lektüreverfahren verpflichtete Interpreten haben diesen Weg beschritten.⁷ Für sie besteht *Ecce homo* vornehmlich aus Klischees und Stereotypen, die zum Beispiel durch die Gattung der Autobiographie bedingt sind. Diese Klischees und Stereotypen seien in parodistischer Absicht und Manier zum Einsatz gelangt, ein prinzipieller Zugang zu Nietzsche, seinem empirischen Ich sei hingegen unmöglich. Die *communis opinio* der postmodernen *Ecce homo*-Lektüre lautet deshalb: Wer meine, über *Ecce homo* einen Blick auf den konkreten mentalen oder physischen Zustand sowie auf den philosophischen Standpunkt des Verfassers eröffnet zu bekommen, verkenne, daß dessen Position gar nicht ernsthaft zu eruieren ist. Vielfach wird daher die Konse-

-
- 5 Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1986 (zuerst 1935), S. 133. – Wiebrecht Ries faßt die Rezeptionsgeschichte des *Ecce homo* folgendermaßen zusammen: Vor der Schrift stehe »der Leser in der Unentschiedenheit eines abschließenden Urteils. Die Rezeptionsgeschichte des *EH* reicht als ein Spiegel dieser Verlegenheit von seiner usklammerung im Rahmen der Interpretation von N.s Philosophie über die moralische Verdammung des in ihm sich ankündigenden Größenwahns bis hin zu seiner Überschätzung als dem Höhepunkt seiner Werke.« Wiebrecht Ries: Art. »*Ecce homo*«, in: Chr. Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, S. 80-83, hier S. 83.
- 6 Brief an Ferdinand Avenarius vom 9. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 516.
- 7 Vgl. dazu F. Kittler: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ›*Ecce homo*‹«, S. 153-178, E. Kleinschmidt: »Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches ›*Ecce homo*‹«, S. 165-179; P. Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne*.

quenz gezogen, daß sich Nietzsche als Autor und Subjekt in *Ecce homo* abgeschafft oder ausgelöscht habe.

Und in der Tat ist es so, daß der Akzent, statt, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, auf die Figur des Hamletschen Grüblers sowie Irren und in Wahnvorstellungen verstrickten Propheten zu fallen (»Nietzsche hat sich als ein Opfer in den Abgrund der Zeit geworfen«⁸), seit dem Ende der Sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts vielfach auf der des fröhlichen Wissenschaftlers, des denkenden Nomaden im Sinne von Deleuze oder des komödiantischen, clownesken, parodistischen und schauspielerhaften Philosophen im Sinne Sloterdijks liegt – was freilich nicht weniger einseitig und unangemessen ist, obwohl Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* durchaus »Possenreisser, Lügenezähler, Hanswurst, Narren, Clown« als Präfigurationen und Modelle des »Künstlers«, des »Genies« und seiner selbst entwirft.⁹ Diese Figuren bilden tatsächlich Nietzschesche Masken, Begriffspersonen und sie können als Ausdruck seines Subjekt-Dividualismus verstanden werden. Statt Hamlet also Hanswurst?¹⁰ Diese Frage ist, wenn man sie ernst nimmt, in bezug auf *Ecce homo* gar nicht so einfach zu beantworten, denn der Status der letzten Nietzscheschen Texte ist immer noch umstritten. So hielt sich lange Zeit die These vom Wahnsinncharakter der Schrift *Ecce homo* hartnäckig.¹¹

2. – Repräsentativ für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Nietzsches *Ecce homo*, die den psycho-pathologischen Charakter der Schrift betont, ist beispielsweise Rudolf Kreis, der in seiner biographisch-psychologischen Studie *Der gekreuzigte Dionysos* aus psychologisch-psychoanalytischer Perspektive zu dem Schluß kommt, im Spätwerk und damit auch in *Ecce homo* das Zeugnis eines nie überwundenen Kindheitstraumas zu sehen:

Denn der Tod des Vaters und das, was ihm unerbittlich folgt, verwandelt die ›Idee vom Tod‹ in ein Trauma, eine niemals mehr vernarbende, ewig brennende Wunde,

8 So Kaiserin Sissy von Österreich, zitiert nach Miguel Skirl: »Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 151-162, hier S. 156.

9 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 608f.

10 Eine ausgewogene Darstellung, die den beiden Rollen gerecht wird, liefert Christian Benne: »Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 219-228.

11 Doch, so könnte man mit Wittgenstein festhalten und fragen: »Den Wahnsinn muß man nicht als Krankheit ansehen. Warum nicht als eine plötzliche – mehr oder weniger plötzliche – Charakteränderung?« L. Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, S. 527. – Selbst eine Charakteränderung ist bei genauer und kritischer Beobachtung nicht so einfach nachzuweisen.

die das Kind aber nicht nur duldend hinnimmt, sondern in ein Weltbildgefüge verwandelt, dessen Brisanz von Werk zu Werk später immer befremdender, labyrinthischer, selbstverzehrender hervorbricht, bis der Wahnsinn die Wunde in sein Gegenbild des gekreuzigten Dionysos löscht.¹²

Rudolf Kreis versucht also, die angebliche psychische Spannung in Nietzsches letzten Texten, von denen auch Montinari gesprochen hatte, auf ein frühkindliches traumatisches Erlebnis, das Nietzsche nie wirklich verarbeiten konnte, (genauer gesagt: auf den Tod des Vaters) zurückzuführen. Und tatsächlich zeigt der Krankheitsverlauf nach dem Turiner Zusammenbruch, daß Nietzsche starke regressive Züge aufwies, in denen er Elemente und Phasen seiner Kindheits- und Jugendjahre erneut durchlebte. So entwickelte er ab 1891 wieder eine kindliche Handschrift und gab sein Alter stets mit einundzwanzig an. Nietzsche kehrte zudem zu seiner kindlichen Frömmigkeit zurück und reaktivierte seinen Dativ-Fehler, der ihm in Schulpforta über viele Jahre hinweg ausgetrieben worden war. Problematisch an Kreis' Überlegungen und ähnlichen psychologischen Analysen ist jedoch, daß er Nietzsches regressive Tendenzen in das Leben vor dem Zusammenbruch zurückdatiert. Darüber hinaus erscheint es fragwürdig, Nietzsches philosophisch-literarische Produktion monokausal auf das (möglicherweise) traumatisierende Erlebnis vom Tod des Vaters zurückzuführen. Wenn das traumatische Erlebnis vom Unbewußten aus ständig eine Wirkung auf den psychischen Apparat entfaltet hätte, was Nietzsches Schriften und vor allem *Ecce homo* dokumentieren sollen, dann wären seine Schriften Dokumente einer ständigen Verdrängung und Abspaltung dieses Erlebnisses, auf das sinnvoll zu reagieren jedoch Nietzsches ungelöste Aufgabe geblieben sei. Diese Position erscheint sehr hypothetisch und spekulativ, insbesondere aus zwei sehr einfachen Gründen: Erstens erklärt diese Interpretation nicht den spezifischen intellektuellen Werdegang Nietzsches, und zweitens besteht bei genauerer Betrachtung bis heute kein Konsens innerhalb der neurologisch-psychiatrischen Fachforschung, um überhaupt eine definitive Diagnose zu Nietzsches Krankheitsbild zu stellen.¹³

Die Diagnose vom 10. Januar 1889 im Basler *Irrenspital* lautete »Paralysis progressiva« (fortschreitende Gehirnerweichung), die aufgrund einer Syphilis-Infizierung ausgelöst worden sein soll. Prof. Otto Binswanger aus Jena, in dessen psychiatrische Klinik Nietzsche eingewiesen wurde und der nicht wirklich etwas

12 Rudolf Kreis: *Der gekreuzigte Dionysos, Kindheit und Genie Friedrich Nietzsches. Zur Genese einer Philosophie der Zeitenwende*, Würzburg 1986, S. 55.

13 Vgl. zur Diagnose die Auszüge aus Nietzsches Krankenakte in R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 735-740 und Daniela Pia Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg 1990.

mit seinem Patienten anzufangen wußte – der bekanntermaßen Nietzsche seinen Studenten wie einen alten Soldaten marschierend vorführte –, stellte die gleiche Diagnose wie seine Basler Kollegen, beziehungsweise schloß sich ihrer Meinung einfach an, ohne weitere Untersuchungen vorzunehmen. Der Neurologe Wilhelm Lange-Eichbaum hat jedoch bereits sehr früh eine dreigliedrige Differenzierung der Ursache und des Verlaufs der Nietzscheschen Krankheit vorgeschlagen: ›frühluische Meningitis‹ 1865, tertiäre ›Hirnsyphilis‹ ab 1873 und ›Hirnsyphilis und Paralyse‹ ab 1880.¹⁴ Der Neurologe und Psychiater Kurt Kollé wiederum hat darauf hingewiesen, daß sich die Paralyse-Diagnose von 1889 letztlich nur auf eine festgestellte Pupillenstörung gründe, die typischen Störungen der Sprache und des Schreibens aber fehlten. Zwei Fakten lassen Kollé zudem an der Paralyse-Diagnose zweifeln: erstens der rapide Ausbruch, der dazu führen müßte, die Paralyse als ›galoppierende‹ zu bestimmen; zweitens der langjährige Ablauf, denn bei einer ›galoppierenden Paralyse‹ beträgt die Dauer der Krankheit meistens weniger als zwei, maximal jedoch fünf Jahre. Nietzsche sollte allerdings noch elf Jahre nach seiner Einweisung ins Basler *Irrenspital* leben. Kollé kommt daher zu dem Schluß:

Die Krankheit von Nietzsche sollte unter [...] mehrdimensionalen oder strukturanalytischen Gesichtspunkten betrachtet, aber nicht mehr als eine atypische Form von progressiver Paralyse deklariert werden. [...] [D]ie dem Zusammenbruch vorhergehende Phase gehobener Lebensstimmung mit dionysischer Selbstüberschätzung als Ausdruck einer galoppierenden, expansiven, agitierten Form der Paralyse einzuordnen, ist nicht mehr vertretbar.¹⁵

Kollés Gegendiagnose lautet: Nietzsche litt in seinem letzten Jahrzehnt vor seinem Zusammenbruch an manisch-depressiven (zyklothymen) Schwankungen. Kollé schreibt daher: »Im Zuge einer manischen Phase wurde wahrscheinlich ein Hirnprozeß aktiviert, der möglicherweise – doch keineswegs sicher! – durch eine syphilitische Hirnerkrankung verursacht war. (Randbemerkung: Mangels jeglicher – damals noch unbekannter – internistischer Befunde, wie Blutdruck, Elektrodiagramm, wäre auch eine nicht-syphilitische Gefäßkrankheit in Betracht zu ziehen.)«¹⁶ So kommen weitere Neurologen und Psychiater zu einer gänzlich anderen Diagnose. Sie führen Nietzsches paralyseähnlichen Zusammenbruch auf den jahrelangen Mißbrauch von Schlafmitteln, die stark zellschädigendes Chloraldehyd

14 Vgl. Wilhelm Lange-Eichbaum: *Nietzsche, Krankheit und Wirkung*, Hamburg 1947, zit. nach W. Ross: *Der ängstliche Adler*, S. 795.

15 Kurt Kollé: »Nietzsche, Krankheit und Werk«, in: *Aktuelle Fragen der Psychiatrie und Neurologie II*, Basel/New York 1965, zit. nach W. Ross: *Der ängstliche Adler*, S. 795.

16 Ebd.

enthielten, oder auf den Konsum großer Mengen von Opium und Haschisch, die Nietzsche auf ärztliches Anraten über längere Zeit zu sich genommen haben soll, um so seine Schmerzen zu lindern.¹⁷

Man kann den Wahnsinn also, mit dem das Leben Nietzsches endete, auf ein nie aufgearbeitetes Kindheitstrauma oder eine mehr physiologische Ursache zurückführen. Man kann auch, in einer mehr romantischen Sicht, Nietzsches Wahnsinn an ein persönliches Scheitern binden, ein Scheitern etwa an seinem Werk oder an seinen Gedanken. Doch liefern diese Deutungen keine hinreichende Erklärung für seine Spätschriften und insbesondere nicht für *Ecce homo*. Zudem gerät man schnell in einen methodologischen Widerspruch, wenn man einerseits *Ecce homo* als Quelle für biographische Darstellungen und Nietzsches Selbstinterpretationen heranzieht und andererseits am Wahnsinncharakter der Schrift festhält.

Die Krankheit gehörte ohne Zweifel zu seiner Person. Ihre Krisen und ihr zeitweiliges Abklingen spiegeln sich auf sehr unterschiedliche Weise in seinen Schriften.¹⁸ Nietzsche selbst spricht in *Ecce homo* ganz offen von ihr, so zum Beispiel im Kapitel »Warum ich so weise bin«:

[...] im sechsunddreißigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität. [...] Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirnschmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, – besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence [...]. Ein Arzt, der mich länger als Nervenkranken behandelte, sagte schliesslich: ›nein! an Ihren Nerven liegt's nicht [...]. – Eine lange,

17 Vgl. dazu beispielsweise Horst Althaus: *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985. – Gerade Elisabeth Förster-Nietzsche und Heinrich von Köselitz haben Nietzsches Zusammenbruch auf einen erhöhten Konsum von Schlafmitteln zurückgeführt. Heinrich von Köselitz schreibt dazu: »In einer so häufigen und jedenfalls übermäßigen Anwendung aber, wie sie Nietzsche für notwendig befinden mochte, mußte das Mittel schließlich schädlich wirken. Pathologen, die ich befragte, konnten nicht leugnen, dass eine Gehirnähmung als Wirkung von zu häufigem Chloral-Gebrauch gar wohl möglich sei.« Zit. nach P. D. Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, S. 163.

18 Vgl. dazu die Vorreden von 1886 oder beispielsweise den Aphorismus 462. »Langsame Curen« aus *Morgenröthe*. Dort heißt es zu Beginn: »Die chronischen Krankheiten der Seele entstehen wie die des Leibes, sehr selten nur durch einmalige grobe Vergehungen gegen die Vernunft von Leib und Seele, sondern gewöhnlich durch zahllose unbemerkte kleine Nachlässigkeiten.« F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 278. – In einem Brief vom 16. Dezember 1888 an Heinrich von Köselitz schreibt Nietzsche beispielsweise auch über den Zusammenhang seiner Krankheit mit der Entstehung von *Ecce homo*: »Ich sehe jetzt mitunter nicht ein, wozu ich die tragische Katastrophe meines Lebens, die mit ›Ecce‹ beginnt, zu sehr beschleunigen sollte.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 528.

allzulange Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung, – sie bedeutet leider auch zugleich, Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*.¹⁹

Mag der Wahnsinn auch in einigen Schriften Nietzsches vorweggenommen sein, so doch nur, weil er das Bewußtsein über seine Krankheit in sich trug. Die Schriften sind deshalb aber noch lange keine ›Wahnsinnstexte‹. Die jeweiligen Interpreten, die die ›Wahnsinnsthese‹ vertreten, stehen zudem vor einem Dilemma: Sie können nicht wirklich textanalytisch begründen, wie sich eine Veränderung von Nietzsches Charakter auf seine Texte niedergeschlagen hat. Mazzino Montinari hat darauf hingewiesen, daß »aus der Tatsache des lauernden Wahnsinns [...] man keine voreiligen Schlüsse ziehen [sollte] auf alles, was Nietzsche vor dem Verlust der Welt und der eigenen Identität [...] getan hat« und fügt präzisierend hinzu: »Sein ›schriftstellerisches Bewußtsein‹ hat Nietzsche gewiß ganz zuletzt verloren.«²⁰

Mir ist lediglich ein Text bekannt, aus sich dem schließen ließe, Nietzsche habe sein schriftstellerisches Bewußtsein bereits vor seinem Zusammenbruch verloren. Es handelt sich dabei um einen Brief vom 13. November 1888 an Heinrich von Köselitz. In ihm findet sich folgender verwirrter Satz: »Mein ›**Ecce homo**. Wie man wird, was man ist‹ sprang innerhalb des 15. Oktobers, meines allergnädigsten Geburtstags und -Herrn, und dem 4. November mit einer antiken Selbstherrlichkeit und guten Laune hervor, daß es mir zu wohlgerathen scheint, um einen Spaaß dazu machen zu dürfen.«²¹ Das »innerhalb« müßte korrekt ›zwischen‹ heißen, das »allergnädigste« gehört zu »Herrn« sowie »Geburtstag« und »Herrn« lassen sich nicht durch einen Bindestrich koppeln. Vielleicht handelt es sich lediglich um Flüchtigkeitsfehler, die zwar für den Brief-Schreiber Nietzsche untypisch, aber durchaus denkbar wären. Darüber hinaus ist auch eine projektive Identifikation möglich, die Nietzsche mit seinem Namenspatron König Friedrich Wilhelm IV (1795-1861) vollzieht, der ebenfalls an einem 15. Oktober geboren wurde und der nach einem Hirnleiden schwere Sprach- und Schreibstörungen entwickelte. Aus dieser Perspektive würde Nietzsches Brief eine mimetische Einverleibung, Einverwandlung oder eine Introjektion des Wahnsinns Friedrich Wilhelms darstellen, die sein Briefpartner Heinrich von Köselitz erkennen sollte.

Bereits Freud sah in *Ecce homo* keine Schrift des Wahnsinns, sondern empfiehlt diese Schrift als eine »vollwertige und ernste aufzufassen« und begründet dies mit

19 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 264f. – Oder an anderer Stelle: »Ich lag ein Paar Wochen hinterdrein in Genua krank. Dann folgte ein schwermüthiger Frühling in Rom, wo ich das Leben hinnahm – es war nicht leicht.« Ebd., S. 340.

20 Mazzino Montinari, »Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ›Ecce homo‹«, in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1980, S. 120-168, hier S. 132.

21 Brief an Heinrich Köselitz, 13. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 467.

der »Erhaltung der Meisterschaft in der Form«.²² Und schließlich hat Werner Stegmaier in seinem Aufsatz »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*« gezeigt, daß Nietzsches letzte Schriften von einer parikularen Rationalität durchzogen sind, deren Bezugspunkt nicht der Wahnsinn sein kann: »Nietzsche, solange er schrieb, für wahnsinnig zu erklären, heißt lediglich, soviel haben wir von Foucault gelernt, ihn von einem bestimmten ›Punkt‹ an nicht mehr verstehen zu können oder zu wollen.«²³ Hier setzt auch Heinrich Detering an, der in den sogenannten ›Wahnsinnszetteln‹, die von Nietzsche unmittelbar nach Beendigung des Manuskripts von *Ecce homo* verfaßt wurden und die er abwechselnd mit *Dionysos*, der *Gekreuzigte*, usw. unterzeichnete, keine Manifestation eines Ich-Verlustes oder eine Form von De-Personalisierung erkennt. Detering sieht in diesen Briefen vielmehr einen »psychophysischen Ernstfall der Paradoxa«²⁴, der sich durch die Theoreme vom Tod des Subjekts und vom Tod des Autors ergäben. Detering hält es für voreilig, in diesen Nietzsche-Briefen Dokumente des Wahnsinns zu sehen, er spricht daher von »pseudonymen Briefen« und plädiert für eine »methodische[n] Zurechenbarkeits-Prämisse«,²⁵ wenn man sich mit Nietzsches letzten Texten beschäftigen möchte.²⁶ Und tatsächlich zeigt ja gera-

-
- 22 Freuds Aussage ist dokumentiert in Herman Nunberg/Ernst Federn (Hg.): *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt a. M. 1976-1981, 4 Bde., hier zitiert nach: R. Schlesier, »Umwertung aller psychischen Werte«. Freud als Leser von Nietzsche«, S. 271.
- 23 Werner Stegmaier: »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*«, in: N-St. 21 (1992), S. 161-183, hier S. 166f. – Auch folgende Studien gehen unter anderem davon aus, daß man *Ecce homo* als vollwertige Schrift aufzufassen und der Autor Nietzsche als zurechnungsfähig zu gelten hat: Hans Martin Gauger: »Nietzsches Stil am Beispiel von *Ecce homo*«, in: N-St. 13, S. 332-355; D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*; H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*.
- 24 Heinrich Detering: »Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne«, in: *Postmoderne. Eine Bilanz*, Sonderheft *Merkur* 52 (1998), Heft 9/10, S. 876-889, hier S. 887.
- 25 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 14.
- 26 Zugleich räumt Detering resümierend ein: »Natürlich ließen sich diese Unterschriften handfest pathologisch erklären (und erledigen) als Artikulation einer flackernden Ahnung des physischen Vorgangs, der sich im Rücken der euphorischen Allmachtsge-
wissheiten vollzieht. In der Geschichte der Nietzsche-Deutungen das ganze 20. Jahr-
hundert hindurch ist das, in variierenden Akzenten, immer wieder behauptet worden. Ja es scheint zur *communis opinio* geworden zu sein, dass die letzten Briefe mit diesen
wechselnden Identitätszuschreibungen lediglich ›die Auflösung von Nietzsches Pers-
önlichkeit bezeugen‹ und sonst nichts. Medizinisch ist das wohl der Fall; die Selbst-
vergöttlichung ist als Symptom eines vollends ausbrechenden Größenwahns ebenso
unverkennbar wie die zunehmende – und zunehmend schwerer sprachlich kontrol-
lierbare – Verwirrung der Bezüge, bis in die passagenweise sanft entgleitende Syntax

de der letzte, an Jakob Burkhardt adressierte, Brief, in dem Nietzsche sich als göttliches und der Zeit entrücktes Wesen stilisiert, daß er ihn eben nicht mit einem Pseudonym unterschreibt. Dieser Brief ist nicht mit *Dionysos* oder der *Gekreuzigte* unterschrieben, sondern mit: »In herzlicher Liebe Ihr / Nietzsche«. ²⁷ In der Tat scheint auch und gerade dieser Brief nicht nur zu zeigen, daß Nietzsche sich einen Spaß mit seinem Leser erlaubt, ²⁸ sondern daß er sich bewußt ist, den Bogen ein wenig überspannt zu haben. Das *Post scriptum* des Briefes endet nämlich mit folgender Bemerkung: »Sie [Jacob Burckhardt, R.S.M.] können von diesem Brief jeden Gebrauch machen, der mich in der Achtung der Basler nicht heruntersetzt. –« ²⁹

3. – Neben diesen biographischen, medizinischen und literaturtheoretischen Überlegungen zu Nietzsches Geisteszustand ist es vielleicht sinnvoll zu überlegen, welche Bedeutung Nietzsche dem Wahnsinn und der Gedankenfigur des Wahnsinns selbst zugesprochen hat, welche Rolle sie innerhalb seiner Poetologie des Selbst spielen könnten, denn es ist ja gerade er gewesen, der bereits vor den Surrealisten, vor Foucault und Deleuze auf die Bedeutung des Wahnsinns für die künstlerisch-literarische Produktion, ja für die gesamte Entwicklung der Zivilisation und Kultur hingewiesen und auf eine Positivierung des Wahnsinns gedrängt hat. ³⁰ Trotz oder gerade vielleicht sogar wegen Nietzsches Bewußtsein über die eigene Krankheit kann der Wahnsinn eine besondere Rolle für sein Selbstverständnis als Autor und Philosoph spielen. ³¹

des letzten Briefes. Die Reduktion der Texte auf diese symptomatische Seite aber unterschätzt gravierend die Konsequenz, mit der sie in einer unheimlichen, bis in die zerbrechenden letzten Sätze hinein noch immer die Rollenspiele und Mytheninszenierungen fortsetzen, die sich in den vorangegangenen Schriften als reflexiver und narrativer Vorgang vorbereitet haben. (Was die Eigendynamik der einmal in Gang gebrachten sprachlichen Prozesse nicht ausschließt.)« Ebd., S. 152.

27 Brief an Jacob Burkhardt vom 6. 1. 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 579. – Der Brief beginnt mit folgender (ironischer) Feststellung: »zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen. Sie sehen, man muß Opfer bringen, wie und wo man lebt.«

28 Vgl. ebd., S. 578: »Da ich verurteilt bin, die nächste Ewigkeit durch schlechte Witze zu unterhalten, so habe ich hier eine Schreiberei, die eigentlich nichts zu wünschen übrig läßt, sehr hübsch und ganz und gar nicht anstrengend.«

29 Ebd., S. 579.

30 Nietzsche steht damit im 19. Jahrhundert nicht alleine, wie z.B. die von Lombroso ausgehenden Debatten zeigen. Vgl. dazu Wolfgang Lange: *Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne*, Frankfurt a. M. 1992.

31 Darauf weist auch Karl Heinz Bohrer hin, der anmerkt, daß man Nietzsches Sprache des Wahnsinns als Methode verstehen könnte, die sich aus einem empirischen und äs-

Es fällt auf, daß Nietzsche im Zusammenhang der Erörterung des Wahnsinns ebenfalls auf Platon, wie wir gesehen haben, einem seiner wichtigsten Rivalen und Vorbilder, verweist. Mit Platon fragt Nietzsche 1886, die kulturpoetologische Dimension des Wahnsinns reflektierend: »Wie [...] wenn es gerade der Wahnsinn war, um ein Wort Plato's zu gebrauchen, der die größten Segnungen über Hellas gebracht hat?«³² Doch seine Überlegungen zum Wahnsinn im Allgemeinen und zum dionysischen Wahnsinn im speziellen, um den es an dieser zitierten Stelle geht, beschränken sich nicht auf eine Erörterung des archaischen und klassischen Griechenlands, sondern sind prinzipieller Natur. Sie müssen auch als ein Element innerhalb seiner Bemühung um eine Philosophie der Umwertung in seinen letzten Schriften gesehen werden, die sich nicht zuletzt an physiologischen und pathologischen Fragen orientieren sowie Bestandteil einer semiotisch fundierten Kultursymptomatologie und einer Psycho-Physiologie der Philosophie sind: »Und welche Bedeutung hat dann, physiologisch gefragt, jener Wahnsinn, aus dem die tragische wie die komische Kunst erwuchs, der dionysische Wahnsinn? Wie? Ist Wahnsinn vielleicht nicht notwendig das Symptom der Entartung, des Niedergangs, der überspätten Cultur? Giebt es vielleicht – eine Frage für Irrenärzte – Neurosen der Gesundheit?«³³ Ja, Nietzsche behauptet sogar: »allen jenen überlegenen Menschen, welche es unwiderstehlich dahinzog, das Joch irgendeiner Sittlichkeit zu brechen und neue Gesetze zu geben, blieb, wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren, Nichts übrig, als sich wahnsinnig zu machen oder zu stellen – und zwar gilt diess für die Neuerer auf allen Gebieten.«³⁴ Der reale oder fingierte Wahnsinn ist also für Nietzsche eine Voraussetzung für Erneuerung, ist das Modell für Erneuerer, und sein persönliches Projekt der Erneuerung trägt bekanntermaßen den Titel *Umwertung aller Werte*. »Wie« also, läßt sich mit Nietzsche fragen, »macht man sich wahnsinnig, wenn man es nicht ist«,³⁵ um eine revolutionäre Erneuerung, wie die *Umwertung aller Werte* sie darstellen sollte, durchzusetzen? Vor dem Hintergrund dieser Gedanken drängt sich nun die Frage auf, welche Intention Nietzsche mit *Ecce homo* verfolgte, welche Funktion die Schrift in Nietzsches Projekt einer *Umwertung aller Werte* erfüllen sollte.

thetischen Schmerzverständnis ergibt. Vgl. Karl Heinz Bohrer: »Nietzsches Wahnsinn im kulturellen System«, in: ders.: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M. 1981, S. 139-160.

32 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16.

33 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16.

34 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 27.

35 Ebd.

Vorspiel zur *Umwerthung aller Werthe*

1. – *Ecce homo* entstand in sehr kurzer Zeit, genauer gesagt in knapp drei Wochen: Nietzsche begann mit der Niederschrift am 15. Oktober 1888, an seinem vierundvierzigsten Geburtstag also, und beendete eine erste Fassung am 4. November 1888.³⁶ *Ecce homo* ist sein letztes abgeschlossenes Prosawerk, das er in einem Brief an Meta von Salis als »ein sehr unglaubliches Stück Litteratur«³⁷ bezeichnete. In der Tat wird bereits bei einer kursorischen Lektüre deutlich, daß es sich bei *Ecce homo* um einen der eigentümlichsten und »unglaublichsten« Texte der Weltliteratur, um eine schwindelerregende Selbst-Apotheose handelt: Nicht nur der Titel, sondern auch die Überschriften der Kapitel, in welche die nicht sehr umfangreiche Schrift gemeinsam mit einer Vorrede unterteilt ist, schärfen das Gehör für den Ton des Werkes. Sie lauten: »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin«, »Warum ich so gute Bücher schreibe«, »Warum ich ein Schicksal bin«. Daher mag es nicht verwundern, daß selbst ein dem Autor sehr zugeneigter Leser wie Thomas Mann seine Irritation und Empörung nicht verheimlichen kann, wenn er über *Ecce homo* schreibt: »Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben, aber ich finde es unerlaubt.«³⁸ Ja, Nietzsche scheint sich einer Rhetorik des Eigenlobs zu bedienen, die seit Quintilian einer scharfen Kritik unterzogen worden ist. Quintilian schreibt:

Vor allem [...] ist alles Großtun mit der eigenen Person ein Fehler [...], und es bereitet den Zuhörern nicht nur Widerwillen, sondern meistens sogar ein Gefühl des Hasses. Es besitzt nämlich unser Geist von Natur ein Gefühl für Hohes, Aufrechtes und etwas, das sich gegen den Überlegenen sträubt; und deshalb erheben wir die Niedrigen und sich Unterwerfenden gern, weil wir uns, wenn wir dies tun, gleichsam größer vorkommen, und sobald der Wettbewerb wegfällt, tritt die Menschlichkeit an seine Stelle. Wer sich dagegen über das Maß erhebt, von dem glaubt man, er sei ein Unterdrücker und Verächter und mache nicht so sehr sich größer als wie die anderen kleiner.³⁹

-
- 36 Vgl. zur Entstehungs- und Editions-geschichte und zu den äußeren Eingriffen in den Text Montinaris Erläuterungen in F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 464-470, und Mazzino Montinari: »Ein neuer Abschnitt in Nietzsches »*Ecce homo*«, in: ders., *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1980, S. 120-168.
- 37 Vgl.: Brief an Meta von Salis, 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.
- 38 Thomas Mann: »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung«, in: ders.: *Essays*, hg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 6, S. 56-92, hier S. 63.
- 39 Quintilian: *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hg. von Helmuth Rahn, Darmstadt 1995, 2 Bde., XI, S. 15.

Nietzsches Gestus in *Ecce homo* scheint eine maßlose Selbstüberschätzung offenzulegen, die entweder als Hinweis auf seine geistige Verfassung oder aber auf eine Zerrüttung bürgerlich-sittlicher Standards, auf eine maßlose Egozentrik zu deuten scheint, solange man sich nicht der gezielten Provokation bewußt ist, die Nietzsche mit seiner Schreibweise und mit seiner Schrift *Ecce homo* erreichen wollte, solange man sich nicht vergegenwärtigt, daß *Ecce homo* ein polemisch-philosophisches (Kunst-)Werk ist, dessen Hauptzweck darin besteht, die »Umwerthung aller Werthe« offiziell und öffentlich anzukündigen.⁴⁰ In diesem Zusammenhang betonte etwa André Breton den anti-bürgerlichen und künstlerischen Gestus Nietzsches und schrieb: »Nietzsche ist immer nur für kleine Leute größenwahnsinnig gewesen.«⁴¹ Nietzsche übertritt aber mit *Ecce homo* nicht nur das, was man als »erlaubt« ansehen kann oder nicht, sondern auch traditionelle literarische Gattungsbestimmungen und für manche Interpreten sogar das, was sich in Anlehnung an Derridas Rede von der »Strukturalität der Struktur« die Textualität des Textes nennen ließe.⁴² Doch um was für eine Textsorte handelt es sich überhaupt bei *Ecce homo*?

2. – *Ecce homo* ist ein autobiographischer Text, kein Zweifel, aber keine klassische Autobiographie.⁴³ Dies haben freilich die meisten der *Ecce homo*-Interpreten bemerkt und auch betont, daß man sich der Schrift mit einem traditionellen Repräsentationsmodell, in dem der Text auf eine außertextliche Realität, z.B. auf Nietzsche als reale Person, verweist, kaum nähern kann, denn Nietzsche erfinde und erschreibe sich eine eigene (im weitesten Sinne fiktive) Biographie, ja, Nietzsche betreibe

40 Auch Daniela Langer betont im Anschluß an Alexander Nehamas in ihrer Studie *Wie man wird, was man schreibt*, den literarischen Kunstcharakter von Nietzsches *Ecce homo*.

41 André Breton: *Anthologie des schwarzen Humors*, München 1972 (franz.1939), S. 211.

42 Vgl. Jacques Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, (franz. 1967) Frankfurt a. M. 1976, S. 422-442.

43 Vor allem im angelsächsischen Sprachraum ist die Frage, um was für eine Textgattung es sich bei *Ecce homo* handelt, diskutiert worden. Vgl. dazu: Hugh J. Silverman, »The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*«, in: Daniel O'Hara (Hg.): *Why Nietzsche Now?*, Bloomington 1985, S. 141-151; Richard Samuel, »Friedrich Nietzsche's *Ecce Homo* an Autobiography?«, in: Brigitte Schludermann/Victor G. Doerksen/Robert J. Glendinning (Hg.): *Deutung und Bedeutung. Studies in German and Comparative Literature*, Den Haag/Paris 1973, S. 210-227; Charles Altieri: »*Ecce Homo*: Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations«, in: Daniel O'Hara (Hg.): *Why Nietzsche Now?*, Bloomington 1985, S. 389-413.

»Falschmünzerei im großen Stil«⁴⁴, schaffe sich quasi selbst im Akt der Niederschrift als Autor zunächst ab, um sich dann neu zu erfinden. Gerade aus dem Umkreis der den Autor dezentrierenden Position, wie sie im ersten Kapitel des ersten Hauptteils dieser Arbeit beschrieben worden ist, werden Ansichten über *Ecce homo* formuliert, die (wie soll man es anders nennen?) »texttheologische« Dimensionen haben. Ein Beispiel aus dem *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 2005 mag dies veranschaulichen:

Es ist nun nicht so, dass der Autor hinter dem Text verschwindet, dass der Text redet, dass Nietzsche, die Person, Maske würde durch die Herrschaft des Textes; im Gegenteil: Text und Autor werden eins, werden gemeinsam das, was sie sind. In der Verschmelzung von Text und Nietzsche starrt uns nicht der Text an, sondern Nietzsche selber. Er ist im Text, er spricht zu uns, indem er die Textlichkeit des Textes zerstört; nur so kann er, logisch stringent, von sich behaupten, er sei Dynamit. Der Text spricht in tausend Fasern davon, dass es sich nicht um eine Metapher handele, sondern um Wahrheit. Der Text ist keine Lüge im aussermoralischen Sinne, oder ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien oder Synekdochen, sondern Blut, Herzblut, wenn man so will: *Ecce homo* ist nicht gelogen, nicht geflunkert und auch keine Posse. – Nietzsche durchschaut, dass es ihm vielleicht als erstem gelingt, die Mauern der Autorschaft niederzureißen und seinen Leib in den Text zu gießen, sich quasi in den Text einzubalsamieren, um als Stimme zu uns zu sprechen.⁴⁵

Es ist nicht ganz einfach, nachzuvollziehen, was Miguel Skirl über Nietzsche und *Ecce homo* schreibt, aber die Vermutung liegt nahe, daß er zu zeigen versucht, daß es sich bei *Ecce homo* um eine radikale »Selbsteinholungsfigur« handelt, daß also *Ecce homo* selbst ein in hohen Maßen selbstreferentieller, sich selbsteinholender Text ist, indem Nietzsche sich im permanenten Rückbezug auf sich selbst als textuelles Autor-Ich entwickelt, und dadurch massive Präsenzeffekte aufweist, denn Skirl betont: »*Ecce homo* ist vielleicht der Kommentar des *Ecce homo*, mit anderen Worten *Ecce homo* ist *Ecce homo* ist *Ecce homo*: das ist textimmanent ein Text der sich selber einholt.«⁴⁶ Einen möglichen Hinweis darauf könnte Nietzsche ja selbst liefern, indem er in einem Brief schreibt: »Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce.«⁴⁷ Doch aus dieser dividualistisch-egozentrierten Schreibgeste und -weise bei Nietzsche die Konsequenz zu ziehen, daß Nietzsche uns selbst anstarrt, daß er via Stimme leiblich vor uns steht und die Textlichkeit des Textes aus-

44 Vgl. Martin Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 158.

45 M. Skirl: »Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche«, S. 158.

46 Ebd., S. 160.

47 Brief an Meta von Salis vom 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.

gelöscht hat, scheint mir sinnwidrig zu sein, oder etwas vorsichtiger formuliert, auf einem Mißverständnis und einem trivialen Fehler zu beruhen, und zwar auf der Verwechslung von Referenten und Referenzobjekten oder -bereichen: letztere sind an sich keine Referenten, auch wenn sie, wie im Falle von *Ecce homo*, durchaus als solche fungieren oder diese Funktion übernehmen können. Clifford Geertz hat diese Tatsache einmal anhand einer Zen-Geschichte veranschaulicht: »Man kann«, schreibt Geertz, »mit dem Finger auf den Mond deuten«, soll ein erfundener Zen-Lehrer gesagt haben, »aber den Finger für den Mond zu halten, ist töricht.«⁴⁸

3. – Das Besondere an *Ecce homo* als Schrift nun ist, wie ich meine, daß sie nicht nur das Resümee eines Schaffens darstellt, sondern zugleich eine vorbereitende und in hohem Maße polemisch-taktische Funktion erfüllen soll.⁴⁹ Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes ein *strategischer Text*, mit einer letztlich sehr ernsthaften und wenig komischen Absicht, denn als autobiographische Schrift ist sie nicht nur durch einen ordnenden Blick zurück strukturiert, sondern auf das noch zu Schreibende hin konzipiert. Am 6. November 1888 schrieb Nietzsche an seinen Verleger Naumann in Leipzig, *Ecce homo* ankündigend:

[...] wundern Sie sich jetzt über Nichts bei mir! Zum Beispiel, daß wir, sobald die G ö t z e n - D ä m m e r u n g in jedem Sinne erledigt ist, sofort einen neuen Druck beginnen müssen. Ich habe mich vollkommen davon überzeugt, noch eine Schrift nöthig zu haben, eine im höchsten Grade v o r b e r e i t e n d e Schrift um nach der Jahresfrist ungefähr mit dem ersten Buche der U m w e r t h u n g hervortre-

48 Clifford Geertz: »Religion als kulturelles System«, in ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1994 (amerik. 1966), S. 44-95, hier S. 50.

49 Wolfgang Lange sieht das ähnlich: »Alles andere als eine Autobiographie im herkömmlichen Sinne, mehr und anders als eine Fortsetzung der selbstreflexiven Betrachtungen und Bekenntnisse, wie sie von Nietzsche seit frühester Jugend geübt wurden, stellt die Schrift vielmehr eine der fulminantesten Herausforderungen und unverschämtesten Provokationen dar, die sich ein einzelner in der Literatur je erlaubt hat. Literarische Selbstentblößung und philosophisches Manifest in einem, ist die als feuerspeiende Vorrede zum annoncierten Hauptwerk gedachte Schrift vor allem darauf berechnet, Anstoß zu erregen. An *Ecce homo* sollten sich die Geister scheiden, an dieser Schrift, so darf man hinzufügen, haben sie sich geschieden, an ihr scheiden sie sich bis heute.« Wolfgang Lange: »An der Grenze aufklärerischer Ironie: Nietzsches Konzept des ›großen Ernstes‹«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.): *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*, Frankfurt a. M. 2000, S. 337-365, hier S. 358.

ten zu können. Es muß eine wirkliche Spannung geschaffen sein – im anderen Falle geht es wie beim Zarathustra [...].⁵⁰

Das Unternehmen, an das Nietzsche also dachte, war die ›Umwerthung aller Werthe‹ (auch der »Wille zur Macht« genannt) in vier Büchern, von denen das erste *Der Antichrist* hieß und das dann später zur ganzen ›Umwerthung‹ wurde.⁵¹ Die vorbereitende Schrift, *Ecce homo*, sollte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf den Autor richten, sie sollte ihn in Deutschland bekannt machen und verhindern, daß die Rezeption der *Umwerthung* wie beim *Zarathustra* ausfiele. Die deutsche Öffentlichkeit hatte nämlich entweder mit Unverständnis oder gar nicht auf den *Zarathustra* reagiert,⁵² was Nietzsche mit einer egozentrierten Geste folgendermaßen kommentierte: »Es ist noch zu früh für Zarathustra: bisher war ich noch mein eigener Vorläufer.«⁵³ *Ecce homo* ist daher nur verstehbar, wenn man es zum einen als einen Versuch an sieht, eine autobiographisch fundierte ästhetisch-philosophische Lebensform zu entwerfen, und zum anderen wenn man es als Propädeutik zur angekündigten »Umwerthung aller Werthe« begreift, die Nietzsche in seinem Selbstverständnis bereits durch die Schriften ab *Jenseits von Gut und Böse* vorbereitet hat. Im *Ecce homo* schreibt Nietzsche dazu in einem fast apokalyptischen Gestus: »Die Aufgabe für die nunmehr folgenden Jahre war so streng als möglich vorgezeichnet. Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen

-
- 50 Brief an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 463f.
- 51 Nietzsches letzte Werkentwürfe zur »Umwerthung aller Werthe« sind erhalten. Nietzsche plante zunächst den ersten Teil »Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christenthums, Erstes Buch der Umwerthung aller Werthe« zu nennen, dann notierte er alternative Titelentwürfe: »Der Wille zur Macht«, »Unschuld des Werdens«, »Mittag und Ewigkeit«. Die letzte Fassung lautet: »Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum«, und auf dem Druckmanuskript hat Nietzsche den Untertitel »Umwerthung aller Werthe« eigenhändig gestrichen. *Der Antichrist* bildet somit nicht mehr den ersten Teil, sondern ersetzt, wenn man so will, die »Umwerthung aller Werthe«. Vgl. dazu Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*, S. 726f.
- 52 Nietzsche erklärte sich das Unverständnis seiner wenigen Leser auf folgende Weise: »An diesem Werk muß Einem jedes Wort einmal wehgethan und verwundet, und wieder einmal tief entzückt haben: – was man nicht so verstanden hat, hat man gar nicht verstanden.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 338. – Kurz nach Nietzsches Zusammenbruch verändert sich die Rezeptions-Situation jedoch grundlegend, so daß *Also sprach Zarathustra* zu einem wahren Mode-Buch wurde. Vgl. dazu Volker Gerhardt: »Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches *Zarathustra*«, in: ders.: (Hg): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 1-15.
- 53 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA 10, S. 555.

Werthe selbst, der grosse Krieg, – die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.«⁵⁴

4. – Was ist aber nun mit der »Umwertung aller Werthe« inhaltlich und sachlich gemeint? – Mit der Formel von der »Umwertung aller Werthe« faßt Nietzsche seine bisherigen moralphilosophischen und moralkritischen Überlegungen, von *Menschliches Allzumenschliches*, *Morgenröte*, *Jenseits von Gut und Böse* bis hin *Zur Genealogie der Moral* zusammen und radikalisiert sie: Die bisherige Moral war wesentlich lebensverneinend und leibfeindlich, und die *Umwertung* verkündigt nun andere, antichristliche und neue Werte. An dieser Stelle ist nicht der Ort, eine ausgiebige Rekonstruktion und Erörterung von Nietzsches Moralkritik und Begriff der Moral zu liefern, daher müssen einige Hinweise genügen. Zu betonen ist, daß es Nietzsche mit der *Umwertung* nicht um die Etablierung einer neuen, nicht-christlichen oder antichristlichen Moral ging – die Kritik am Christentum ist eher nur ein Aufhänger für Nietzsches Projekt –, sondern um die Verherrlichung sowohl des Lebens, des Individuums, seines Egoismus als auch dessen, was man das *Ethos des Willens zur Macht* nennen könnte.⁵⁵ Entsprechend werden Werte wie Gerechtigkeit, Güte, Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Fürsorge, Gehorsam, Mitleid und Demut von Nietzsche verworfen beziehungsweise umgedeutet und in Relation zu den neuen naturalistisch umgewerteten alten Werten wie Wohlgeratenheit, Selbstbeherrschung, Strenge, Selbsterhaltung, Selbsterhöhung und Anständigkeit gestellt.⁵⁶ Sie alle dienen dem Selbst beziehungsweise seinen schöpferischen und lebenssteigernden Kräften. Anders gesagt: Es geht Nietzsche nicht darum, eine neue Moral mit entsprechender Lehre, etwa intersubjektiver Art, zu entwerfen, sondern die bisherig Moral im Ganzen zu destruieren und zu verwerfen und zwar, so seine Begründung, weil sie die Entfaltung des Lebens hemmt, das Individuum zur Passivität verdammt, ins Kollektiv zwingt und zum Sklaven der »Sittlichkeit der Sitte« macht, denn »Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich nicht mehr!) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen.«⁵⁷ Sittlichsein, was für

54 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 350.

55 Entsprechend sieht Nietzsche seine »Aufgabe« darin, »die Menschheit [...] von der Moral zu erlösen, von den Moralisten zumal, – ihre gefährlichste Art von Unwissenheit ihr in's Bewußtsein, ihr in's Gewissen zu schieben... Wiederherstellung des Menschheits-Egoismus! – « F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 604.

56 So schreibt Nietzsche beispielsweise in einem Brief vom 14. September 1888 an Paul Deussen, daß es nach der *Umwertung aller Werte* »unanständig« sein wird, »Christ [zu] sein – um nur Eine Konsequenz zu nennen«. F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 426.

57 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 21f.

Nietzsche gleichbedeutend mit Moralischsein ist, heißt, sich Konventionen und dem sozialem Druck, sich der ›Diktatur des Man‹, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* in direktem Rekurs auf Nietzsche beschrieben hat, zu unterwerfen. Die Moral ist für Nietzsche Sache der Schwachen und ein Zeichen der Schwäche des Menschen: »Die Intoleranz der Moral ist ein Ausdruck von der Schwäche des Menschen: er fürchtet sich vor seiner ›Unmoralität‹, er muß seine stärksten Triebe verneinen, weil er sie noch nicht zu benutzen weiß...«⁵⁸ Der »freie Geist«, »der freie Mensch« hingegen »ist unsittlich, weil er in allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will«,⁵⁹ er ist also radikal-egozentriert, egozentrisch und egoistisch. Nietzsches berühmte-berühmte »Herrenmoral« ist daher auch keine Moral im herkömmlichen Sinne wie noch die »Herden«- und »Sklavenmoral« des christlichen Abendlandes, sie bewegt sich jenseits einer gesetzten, abgeleiteten oder intersubjektiv vereinbarten Normativität und Normalität im Sinne einer »Sittlichkeit der Sitte«, sondern ist ein Lebenskonzept, das sich eigenständig und autonom Werte setzt. Die Rede von der Herrenmoral, von der »Umwerthung aller Werthe« stellt ein Lebenskonzept dar, in dem Individuen sich nicht mehr als Herdentiere, sich nicht von einem Gemeinwesen her verstehen oder sich auf dieses hin entwerfen, sondern von einer radikalen Autonomie, Individualität und Vereinzelung her, von »einem«, wie Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* schreibt, »triumphierenden Ja-Sagen zu sich selbst«⁶⁰. Nach der *Umwertung aller Werte* sollen die Menschen als Individuen keine gemeinsamen Werte mehr miteinander teilen, sondern geben ihren egoistischen Wünschen, wenn sie der Steigerung des Selbst dienen, ungehemmt nach. Sie müssen daher auch – und das läßt sich weder aus Nietzsches Spätschriften wegininterpretieren, noch kann man davor die Augen verschließen, wie dies eine Großzahl der Nietzscheinterpreten einfach tut – Macht, und darunter fällt eben auch Gewalt, gegen andere ausüben, wobei dies für Nietzsche innerhalb der Natur und der Geschichte der Menschheit seit jeher der Fall gewesen ist, wie unter anderem für ihn die Beispiele Napoleon, Cesare Borgia und Cäsar verdeutlichen,⁶¹ nur daß man nun »mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen«.⁶² Nietzsches Begründung dafür – wie im Abschnitt *Subjekt-Dividualismus und Wille zur Macht* innerhalb dieser Studie bereits gezeigt – ist ästhetisch-naturalistischer Art und läßt sich in dem Satz zusammenfas-

58 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 582.

59 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 22.

60 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 270.

61 Vgl. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 117, und S. 120f.

62 Ebd., S. 206.

sen, daß das »Leben eben Wille zur Macht ist«,⁶³ wobei »Macht« für ihn sowohl Herrschaft über andere als auch Kraft zur Lebenssteigerung bedeutet.

Vor diesem Hintergrund werden Nietzsches Semiotik, seine theoretischen Überlegungen zur *Projektion*, zur *Einverleibung*, zur *Assimilation* und zur *Introjektion*, wie sie im ersten Hauptteil dieser Arbeit rekonstruiert worden sind, auch erst voll verständlich, denn sie stellen nicht nur eine poetologisch-philosophische Verfahrensweise dar, sondern haben massive ethische und soziale Konsequenzen:

Hier muß man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung. [...] Die ›Ausbeutung‹ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, [...] sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, – als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! –⁶⁴

5. – Nun, um wieder zu *Ecce homo* zurückzukehren, im Vorwort – und zwar im ersten Satz – der Schrift verweist Nietzsche auf sein Programm der »Umwerthung aller Werthe«: »In Voraussicht, dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin.«⁶⁵ Nietzsche betont also die Notwendigkeit, sich vorzustellen, zu sagen, wer ist, denn, so könnte man seine Worte umschreiben, die Größe der Herausforderung, vor die er die Menschheit zu stellen gedenkt, verlangt das Gegenteil von Anonymität und Unbekanntheit. In dem bereits zitierten Brief an seinen Verleger Naumann hatte Nietzsche, diese Dimension mit folgenden Worten umrissen:

»**Ecce homo.** Oder Wie man wird, was man ist.« Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit mich vorstellen wollen vor dem ganz solitären Akt der Umwerthung, – ich möchte gern einmal eine Probe machen, was ich bei den deutschen Begriffen von Pressefreiheit eigentlich risquieren kann. Mein Argwohn ist, daß man das erste Buch der Umwerthung auf der Stelle confiscirt, – legal mit allerbestem Recht. Mit diesem »Ecce homo« möchte ich die Frage zu einem derartigen Ernste, auch Neugierde steigern, daß die landläufigen und im Grunde ver-

63 Ebd., S. 208.

64 Ebd., S. 207f.

65 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257.

nünftigen Begriffe über das E r l a u b t e hier einmal einen Ausnahmefall zulie-
ßen.⁶⁶

Nietzsche ist sich also seiner, die Konventionen des philosophischen, kulturkritischen und autobiographischen Diskurses subversiv unterlaufenden, Art und Weise des Schreibens völlig bewußt. Er nimmt sie kalkuliert in Kauf, sogar bis zu dem Punkt, völliges Miss- oder Unverständnis zu provozieren. In diesem Sinne ist er seinem »tollen Menschen« aus dem Aphorismus 125 aus *Die fröhliche Wissenschaft*, der am helllichten Tag mit einer Kerze in der Hand den »Tod Gottes« in der Öffentlichkeit verkündet, nicht unähnlich.⁶⁷ (Nebenbei sei nur kurz angemerkt, daß der heutige Leser sicherlich versucht ist, das Adjektiv »toll« vom heutigen Deutsch her zu interpretieren, und der unbefangene Leser kann noch nicht einmal ahnen, daß er damit weit entfernt ist von der Bedeutungszuschreibung, die für dieses Wort bei Nietzsche und im 19. Jahrhundert ganz überwiegend noch galt. Das Adjektiv »toll« ist nämlich nicht nur synonym zu ausgezeichnet und verrückt, sondern ist ein polizeilicher *terminus technicus* für politische, vornehmlich anarchistische Auführer.) Nietzsches Motivation ist letztlich noch radikaler. In einem Brief an Georg Brandes über *Ecce homo* prophezeit Nietzsche: »Das Ganze ist das Vorspiel der ›Umwertung aller Werthe‹, des Werks, das fertig vor mir liegt: Ich schwöre Ihnen, dass wir in zwei Jahren die ganze Erde in Convulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängniss.«⁶⁸

Nietzsche knüpft daher mit *Ecce homo* nicht an frühe autobiographische Texte an, wie man sie bereits aus seiner Kindheit kennt (als vierzehnjähriger verfaßte Nietzsche eine Lebensbeschreibung in Tagebuchform, ebenso als fünfzehnjähriger mehrere Texte, die den Titel »Mein Leben« tragen), sondern strukturell und auch inhaltlich an seine *Vorreden* von 1886/87 zu den Neuauflagen seiner Schriften.⁶⁹

66 Brief an Heinrich von Köselitz, 30. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 462.

67 Vgl. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 480-482. – Vgl. Christoph Tuercke: »Der tolle Mensch«: *Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1991.

68 Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 482.

69 Wie genau Nietzsche seine empirische Subjektivität in diesen »Vorreden« ins Spiel bringt, hat Els Weijers untersucht. Vgl.: Els Weijers, »Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten«, in: Roland Duhamel/Eric Oger (Hg.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg 1994, S. 37-54. – Eine grundlegende Studie zu den Vorreden, die Nietzsches Versuch, eine provisorisch geschlossene Werkeinheit zu schaffen, analysiert, stellt die Einleitung von Claus-Artur Scheier in F. Nietzsche: *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, hg. und eing. von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990, S. VII-CXXXV, dar.

Nietzsche begreift *Ecce homo*, wie bereits gesagt, als Propädeutik, als Vorrede zur ›Umwerthung aller Werthe‹. Sein ›Ich‹ ist unter anderem aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Er schreibt über die *Vorreden* von 1886/87, daß »diese 5 Vorreden vielleicht meine beste Prosa [sind], die ich bisher geschrieben habe«⁷⁰, und betont seinem Verleger gegenüber auch: »Ein eignes Bändchen mit lauter ›Vorreden‹ würde gegen den Geschmack sündigen. Man verträgt das schreckliche Vorrede-Wörtchen ›ich‹ eben nur unter der Bedingung, daß es in dem darauf folgenden Buche fehlt: es hat nur Recht in der Vorrede.«⁷¹ Das Ich, man könnte auch sagen die autobiographische Dimension, wird für ein anzukündigendes Projekt reserviert, es erscheint Nietzsche nur in einem strategischen Sinne legitim, was durchaus sehr erstaunlich ist, denn wohl kein anderer Philosoph, außer Montaigne und Kierkegaard vielleicht noch, hat wohl sein Ich so in Szene gesetzt, hat so in der ersten Person philosophiert wie Nietzsche. Darüber hinaus ist Nietzsches Skepsis gegenüber dem Wörtchen *ich* verständlich, wenn man seinen sprach- und subjektkritischen Überlegungen sowie seinem Subjekt-Dividualismus Rechnung trägt. Nietzsche schreibt über sein Projekt der »Umwerthung aller Werthe« in *Ecce homo*:

Zur Aufgabe einer Umwerthung aller Werthe waren viel mehr Vermögen nöthig, als je in einem Einzelnen bei einander gewohnt haben, vor Allem auch Gegensätze von Vermögen, ohne dass diese sich stören, zerstören durften. Rangordnungen der Ordnungen; Distanz; die Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden; Nichts vermischen; Nichts »versöhnen«; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist – dies war die Vorbedingung, die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts.⁷²

Auch hier zählt Nietzsche die (Subjekt-)Vielheit, die er deutlich gegenüber dem Chaos abgrenzt, zu den Voraussetzungen seines philosophischen Projekts. Die Vorrede zur »Umwerthung aller Werthe«, *Ecce homo*, wird aber im Gegensatz zu seinen *Vorreden* von 1885/86 in einem hoch dramatischen, zugleich doppeldeutigen und selbstreferentiellen sowie -reflexiven, in einem individualistisch-egozentrierten Gestus vorgetragen, wie sich an der verwendeten Titelformel veranschaulichen läßt.

70 Brief an Franz Overbeck, 14. November 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 282.

71 Ebd.

72 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 294.

Die Titelformel: Selbstreferenz, Selbstbespiegelung und Pluralisierung

1. – **kl** Der Titel der Schrift stand nicht von vornherein fest. Nietzsche hat längere Zeit überlegt, wie er die Schrift nennen sollte, die die *Umwertung aller Werte* ankündigen und ihn zugleich vorstellen sollte. So lauteten alternative Titellentwürfe beispielsweise: »In media vita. Aufzeichnungen eines Dankbaren«, »Der Spiegel. Versuch einer Selbstabschätzung« oder »Ecce homo. Aufzeichnungen eines Vielfachen«. ⁷³ Aus den Aufzeichnungen aus dem Nachlaß wird deutlich, daß Nietzsche einen anspielungsreichen und ängstisierenden Titel für seine autobiographische Schrift suchte, um so eine gewisse Spannung beim Publikum beziehungsweise bei der Leserschaft zu erzeugen. Schließlich entschied er sich für *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, da ihm dieser Titel eine gewisse Reflexivität anzudeuten schien, die sowohl seiner Poetologie des Selbst als auch seiner anvisierten *Umwertung aller Werte* angemessen schien. *Ecce homo* ist eine weitere Etappe in Nietzsches Geschichte seiner ›Häutungen‹ und ›Metamorphosen‹.

Die angesprochene Reflexivität signalisiert im besonderen Maße der Obertitel, da er zum einen eine Lektüeranweisung darstellt und zum anderen eine Auslegungsfrage aufwirft. Als Lektüeranweisung zitiert Nietzsche mit der Formel *Ecce homo* eine biblische Szene, die zur interpretativen Folie und zu einem Deutungsrahmen wird. Nietzsche zitiert das *Neue Testament*, genauer gesagt: Er zitiert keinen geringeren als Pontius Pilatus, den Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht. Es handelt sich im *Johannes-Evangelium* – aus dem die *Ecce homo*-Formel stammt –, um den Augenblick, unmittelbar bevor es zur endgültigen Verurteilung Christi kommt, um den Moment also, da die Passion Christi beginnt. ⁷⁴ Das Argument der Szene ist folgendes: Der Menschensohn und Messias Christus, der vom jüdischen Volk und den Pharisäern des Hochverrats und der Blasphemie angeklagt ist, wird von Pilatus, dem römischen Statthalter, in dieser Situation in Schutz genommen. Auf diese Paradoxie, die für das Selbstverständnis des Christentums so

73 Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 632f.

74 In Abgrenzung zu Sarah Kofman, die die *Ecce homo*-Szene mit der Kreuzigungsszene überblendet, schreibt Heinrich Detering völlig zu Recht: »Mit dem Titel der Schrift zieht Nietzsche aus den vielen Szenen der Passionsgeschichte die entscheidende Schwellensituation heran: Der ›ecce homo‹ ist *nicht mehr* der Wanderprediger und Tempelreiner, und er ist *noch nicht* der Gekreuzigte. Gezeigt wird der leidende Christus in den letzten Augenblicken vor seiner Verurteilung, der Weltenherr als Schmerzensmann. Noch steht er neben Pilatus, dem Herrn des alten Äon, und schon ertönt ihm dessen ›Ecce homo!‹ folgender Vers, der Schrei der Menge, ›Kreuzige ihn!‹ Gerade in dieser Verkennung und Erniedrigung aber ist er ›doch der Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei.« H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 116.

wichtig geworden ist, spielt Nietzsche hier an: Ein Fremder tritt für den Erlöser ein.⁷⁵ Pilatus, so muß man sagen, ist ein Repräsentant der römischen Besatzungsmacht und ein Fremder in Judäa, er gehört nicht zum jüdischen Volk. In den Augen der jüdischen Bevölkerung stellen weder Christus noch Pilatus eine Autorität dar. Ja, Pilatus' Autorität basiert auf einem usurpatorischen Akt des römischen Volkes: Er ist Repräsentant eines politisch verstandenen *Willens zur Macht*. Das Volk, die Menge, fordert nun vehement die Hinrichtung Jesu am Kreuz. Daraufhin versucht Pontius Pilatus einzugreifen, das Volk zur Vernunft zu bringen und ruft aus: »*Ecce homo*. (Seht hin: ein Mensch.)«⁷⁶

Während diese Textpassage, und gerade der Ausspruch von Pontius Pilatus, eine überaus prominente und zentrale Rolle innerhalb der christlichen Theologien in der Auseinandersetzung um die Kenose (das heißt um den Verzicht der göttlichen Herrlichkeit und Macht bei der Menschwerdung des Gottessohnes) spielte, auf die Nietzsche mit der Verwendung dieser Formel sicherlich auch anspielt,⁷⁷ scheint sie einen vorzüglichen dramatischen Rahmen für ihn abzugeben, da sie eine welthistorische Dimension andeutet, um das eigene Projekt der *Umwertung aller Werte* anzukündigen, denn Nietzsche stellt sich damit in den Kontext der Entstehung des Christentums.

Ecce homo ist also von dieser Szene, von diesem Ausruf her konzipiert. Der Titel ist wie eine Szenenanweisung in einem Drama zu lesen und deutet äußerst verächtlich die wechselnden Kommunikationskonstellationen und die pluralen Sprecher-Rollen an, die im Folgenden agieren werden. Bereits durch den Titel stellt sich Nietzsche in den Kontext seines Subjekt-Dividualismus, wie er ihn im Laufe seines Werkes entwickelt hat. Er ist, aus der Logik der szenischen Konstellation in *Ecce homo*, sowohl Pontius Pilatus, der Sprechende, als auch Jesus Christus, der Angesprochene.⁷⁸ Man kann auch sagen, daß er sein Selbst auf die Figuren von Pontius Pilatus und Jesus projiziert. Dadurch entsteht eine Subjekt-Objekt-Spaltung, die aber zugleich in einem Akt der Selbstbespiegelung aufgehoben wird, in der auch der Leser der Schrift seine funktionale Stelle einnimmt. Zunächst einmal wird aus der Position von Pilatus (erste Person) zu Jesus (zweite Person) gesprochen, dann zu der aufgetanzten Volksmenge (dritte Person) und zum Leser (vierte Person), wo-

75 Pilatus erfüllt damit indirekt, ohne es zu wissen, die Lehre der Bergpredigt: Er tritt für den Fremden, Angeklagten und Schwachen ein.

76 Vgl. dazu Joh. 19, 1-13.

77 Meines Erachtens ist die Kenntnis dieser theologischen Debatte für das Verständnis der Schrift nicht unbedingt nötig und würde auch nur auf Abwege führen. *Ecce homo* spielt mit vielerlei Material, unter anderem eben mit theologisch-christlichem.

78 Vgl. dazu den bereits zitierten Satz: »Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce.« Brief an Meta von Salis vom 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.

bei der Leser bereits durch die Volksmenge eine szeneninterne Repräsentation erhält. Die Pilatusrolle ist dabei für Nietzsche durchaus positiv aufgeladen.⁷⁹ In *Der Antichrist* schreibt er:

Habe ich noch zu sagen, dass im ganzen neuen Testament bloss eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muss? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen – dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran? ... Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort Wahrheit getrieben wird, das hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, – das eine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: »was ist Wahrheit!«...⁸⁰

Pilatus ist also für Nietzsche ein vornehmer, adliger Zyniker und ein Fremder, der sich von der fanatisierten Menge achselzuckend abwendet mit den Worten: »Was ist Wahrheit!«⁸¹ Für Nietzsche drückt sich darin Pilatus' »Ekel in Hinsicht auf jenes nie genug zu verurtheilende Wort ›ich bin die Wahrheit‹«⁸² aus. Diese Szene hat eine sehr große Bedeutung für Nietzsche: Zum einen greift sie seine sprachkritischen Überlegungen aus *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf,⁸³ zum anderen greift sie die Situation auf, in der sich Nietzsche seinem eigenen Selbstverständnis gegenüber der deutschen Öffentlichkeit befindet. Er versteht sich als Fremder. Dieser Haltung von Pontius Pilatus korrespondiert in gewisser Weise Nietzsches Selbsttitulierung als »polnischer Edelmann pur sang, dem nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches«⁸⁴, da es Nietzsche in *Ecce homo* gegen alle Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit darum geht, sich als Fremdkörper innerhalb der deutschen Kultur zu inszenieren, und: »[A]ber es wäre ein vollkommener Widerspruch zu mir, wenn ich heute bereits Ohren und Hände für m e i n e W a h r h e i t e n erwartete.«⁸⁵ Als seinen zentralen Gedanken, beziehungsweise ›seine Wahrheit‹, bezeichnet Nietzsche in *Ecce homo* be-

79 Vgl. dazu grundsätzlich Andreas Urs Sommer: »Jesus gegen seine Interpreten oder die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ›Typus des Erlösers‹«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 11 (2004), S. 75-86.

80 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 225.

81 Ebd. Vgl. zu Nietzsches Zynismus: Heinrich Niehues-Pröbsting: »Der kurze Weg: Nietzsches ›Cynismus‹«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 103-122.

82 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 381. – Hier betont Nietzsche ebenfalls, daß »Pilatus die einzige honnete Person« sei.

83 In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entwickelt Nietzsche ja seine Sprachphilosophie von der Frage »Was ist Wahrheit?« aus.

84 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 268.

85 Ebd., S. 298.

kanntlich ja die *Umwertung aller Werte* und »die ewige Wiederkunft«, mein eigentlich a b g r ü n d l i c h e r Gedanke.«⁸⁶

Pilatus' Worte verweisen also auf die Gestalt Christi, der als topische Figur vielfach das Modell bildete, mit dem sich einzelne von der Gesellschaft verfemte Künstler und Literaten ihrer selbst als wertvolle Menschen versicherten.⁸⁷ Nietzsche nimmt dieses Thema auf, wobei nicht eindeutig zu klären ist, ob die mit Jesus verknüpfte Passion in zynisch-ironischer und provokanter Brechung durchleuchtet oder affirmativ pathetisch formuliert wird.⁸⁸ Darüber hinaus ist zu betonen, daß seine Kritik am Christentum Jesus Christus ausnimmt. Jesus ist nicht primärer Gegenstand von Nietzsches Christentums-Kritik. Im Gegenteil: Christus ist eine durchaus positive Identifikationsfigur, ja Maske für ihn, so daß *der Gekreuzigte* auch zu einem Pseudonym und Heteronym werden konnte. In *Der Antichrist* schreibt Nietzsche:

86 Ebd., S. 268.

87 Vgl. dazu Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie. Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1969, Bd. IV/2, vor allem S. 597-656 und S. 739-776.

88 Die zynische Brechung und Provokation betonen vor allem W. Lange: »An der Grenze aufklärerischer Ironie«, S. 337-365; M. H. Meyer: »*Ecce homo* und die Alte Komödie« S. 193-200 sowie Chr. Benne: »*Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet*. Rollenspiele in *Ecce homo*«, S. 219-228. – Dagegen schreibt Heinrich Detering: »So gebraucht Nietzsche den Ausruf *Ecce homo* als Pathosformel (und nicht als Ironiesignal). Und so erhebt er für sein ›Lebens‹-Verhältnis einen Anspruch auf ›Wahrheit‹, der dem des Evangeliums um nichts nachsteht. Derselbe Autor, der eben noch den Pilatus um seiner Vernichtung des ›Wahrheits‹-Begriffs willen zur Verehrung empfohlen hatte, spricht in *Ecce homo* von ›der Wahrheit‹ in einem gänzlich unironischen Singular: von einer Wahrheit, die der platonischen wie der paulinischen entgegensteht; den Griechen ein Ärgernis und den Juden ein Gräuel.« H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 126. – Die Frage, ob es sich um eine Pathos-Formel oder um ein Ironiesignal handelt, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden, denn weder das Pathos noch die Ironie gehorchen einem eindeutigen Code. Ob die *Ecce homo*-Formel nun ironisch oder ernstgemeint-pathetisch ist, hängt nicht von ihrem Signalcharakter ab, sondern vom situativen Kontext, in dem dieser Sprechakt stattfindet, gerade aber der Kontext ist schwierig zu bestimmen. Bezieht er sich nur auf die Schrift *Ecce homo* selbst oder auf seine Gesamtproduktion? Darüber hinaus funktionieren Ironiesignale ebenso wie Pathosformeln nur aufgrund vorgängiger Kenntnisse über die Wertmaßstäbe des Sprechers, die dieser als Erwartungshaltungen beim Hörer oder Leser voraussetzt. Betont man also Nietzsches Antichristentum, so scheint es sich eher um einen ironischen Gestus zu handeln. Verbindet man die Titel-Formel mit dem *Typus des Erlösers*, mit der Figur des *Gekreuzigten* und mit der anvisierten *Umwertung aller Werte* so scheint es plausibler, sie als ernstgemeinte Pathosformel zu interpretieren.

Dieser »frohe Botschafter« starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um »die Menschen zu erlösen«, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und Aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. »Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein Kind Gottes«, sagt der Schächer. »Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes...« Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen...⁸⁹ Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...

Als Protagonist, aber auch als Objektperson, der Schrift ist Nietzsche Christus, »ein göttlicher Mensch«, »ein leidender Gott«, deshalb kann er auch *Dionysos*, *Alexander* und *Cäsar* als seine Verwandten bezeichnen.⁹⁰ Sie sind aus Nietzsches Sicht pagane Verwandte des leidenden christlichen Gottessohnes. Nur aus dieser Rolle heraus lassen sich solche auf den ersten Blick als Anzeichen für den Wahnsinn oder bodenlose Frechheit erscheinenden Sätze verstehen: »Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben, wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.«⁹¹ Doch, was hier aufscheint, ist bereits lange vor *Ecce homo* präfiguriert. Nietzsche hatte eine ganz eigene Abstammungstheorie, die sich weniger auf biologischen Grundlagen bewegt, als vielmehr mit Vorstellungen eines geistigen »Geblüts« operiert: »Wenn ich von Plato Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, dass ihr Blut in dem meinen rollt.«⁹² Und an einer anderen Stelle notiert er: »– meine Vorfahren Heraklit, Empedokles Spinoza Goethe.«⁹³ Er betont auf der Grundlage seines Projektionstheorems und der Vorstellung von einem Grundwillen, daß »[i]n dem, was Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte. Wir sind die ersten Aristokraten in der Geschichte des Geistes –.«⁹⁴

89 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 207f.

90 Vgl. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 269: »Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein oder Alexander, dieser leibhaftige Dionysos...«

91 Ebd., S. 268.

92 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 585.

93 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 134.

94 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 642.

Als Erzähler seines Lebens und Kommentator der Öffentlichkeit ist er in *Ecce homo* Pontius Pilatus. Seine Intervention findet kein Gehör, so daß er die biblischfigurierte Szene mit den Worten »Was ist schon Wahrheit!«⁹⁵ verläßt. Adressat von Nietzsches Schrift ist, wie wir bereits gesehen haben, die deutsche Öffentlichkeit. Die deutsche Öffentlichkeit stellt das Publikum vor, das er bei der Abfassung der Schrift vor Augen hatte, die er provozieren und vor den Kopf stoßen wollte. In diesem Zusammenhang ist auch die Vornehmheit des ›Polen‹ Nietzsches, beziehungsweise des Römers Pilatus verständlich: »Ich habe gegen Alles, was heute noblesse heißt, ein souveraines Gefühl von Distinktion, – ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein.«⁹⁶

Nietzsches provozierende Haltung gegenüber der deutschen Öffentlichkeit spiegelt sich in seiner Behauptung, daß er überall Leser, »lauter ausgesuchte Intelligenzen« gefunden habe, nur nicht in Deutschland: »In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York – überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland...«⁹⁷

2. – Das Besondere an seiner Schrift ist, daß es sich dabei tatsächlich um eine Art autobiographisch-selbstreflexiver ›Rollenprosa‹ handelt, in der Nietzsche unterschiedliche Figuren sprechen läßt und Begriffspersonen vorführt.⁹⁸ Während es traditionell vorgegeben ist, daß sich in einem autobiographischen Text Subjekt und Objekt der Rede auf ein und denselben außer-sprachlichen Referenten beziehen, referieren sie im Falle des *Ecce homo* sowohl auf kulturell, sprachlich und autorspezifische vorgeprägte Rollenmuster (*Schicksal*, *Dynamit* etc.) und Typen (*Hanswurst*, *Satyr* etc.) als auch auf werkinterne Figuren, Heteronyme und Begriffspersonen (*Dionysos*, der *Gekreuzigte*, *Zarathustra*), die Nietzsche geschaffen hat und die er sich nun erneut einverleibt und seinen eigenen Interessen unterordnet. Letzteres kann man unter anderem an den Stellen erkennen, in denen Nietzsche *Zarathustra* zu Wort kommen läßt. In diesen Passagen handelt beziehungsweise spricht *Zarathustra* so, als ob er eine reale Person wäre, die beispielsweise Nietzsches Schriften kommentiert. Das autobiographische Material spiegelt sich zunächst also in ver-

95 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 225.

96 Ebd., S. 268.

97 Ebd., S. 301.

98 Ein dekonstruktiver Interpret würde argumentieren, daß sich bei Nietzsche das Subjekt in ›persona‹ auflöst und zerplittert. Das Subjekt ›disseminiert‹ sich, läge zerstreut im Text. Vgl.: J. Derrida: »Die Stile Nietzsches«, S. 183-224. Die Schwierigkeit besteht nun aber darin, daß dies bei Nietzsche Teil eines poetologischen Programms ist; die Pluralisierung der Rede und des Subjekts ist eben nicht ein rhetorisch-tropologischer oder sprachlicher Effekt. Darüber hinaus wird durch die Figur der Egozentrizität so etwas wie Selbstbezug garantiert.

schiedenen Rollen und Formen des Sprechens, um perspektivische Verkürzungen hervorzurufen, die dann in ein wechselseitiges und komplexes Kommentierungsverhältnis durch die weiteren Figuren und Begriffspersonen treten. Nietzsche kündigt den, um Philippe Lejeune zu bemühen, »autobiographischen Pakt«⁹⁹ mit dem Leser zwar nicht direkt auf, aber er stellt ihn in ein komplexes Referenzsystem, das sich sowohl auf mikro- als auch auf makrostruktureller Ebene beobachten und das sich durch die bereits eingeführten Begriffe wie *Projektion*, *Introjektion*, *Einverleibung* und *Semiotik* formal charakterisieren läßt. Gleichzeitig kann er so die von ihm theoretisch entwickelte Vorstellung von personenartigen Trieben im menschlichen Selbst sowie die Vorstellung von kollektiver und transpersonaler Identität, die beide ihren Ausgangspunkt von der Seele aus nehmen und durch Akte der Introjektion auf einen Einheits-Sinn ausgerichtet werden, literarisch darstellen oder inszenieren. Dividualismus und Egozentrität gehen auch in diesem Punkt Hand in Hand. Darüber hinaus zeigt sich auch hier »das ästhetische Urphänomen«, in dem man »fortwährend ein lebendiges Spiel« sieht »und immerfort von Geisterschaaren umringt« ist,

99 Zum Begriff »autobiographischer Pakt« vgl: Ph. Lejeune: *Der autobiographische Pakt*. – Für Lejeune funktioniert die Autobiographie als kontraktuelle Gattung über einen kommunikationsregelnden Pakt zwischen Autor und Leser. Das Kriterium für den Abschluß beziehungsweise die Einhaltung des Vertrages ist die Namensidentität, der Eigenname des Autors als Textsignatur, mit der gleichzeitig eine Referentialität hergestellt wird, das heißt Erzähler und Protagonist referieren auf ein und dieselbe Person, den Autor. Eine Verifikation der Aussagen – ob sie nun an der tatsächlichen Aufrichtigkeit oder an der aufrichtigen Absicht festgemacht werden – ist prinzipiell unmöglich, so daß Referenzialität allein ein Kriterium für die Autobiographien darstellen kann. Angesichts der unmöglichen Verifizierbarkeit biographischer Fakten und zur Modellierung des Paktes etabliert Lejeune daher auf der Ebene der Aussage den Begriff der »Ähnlichkeit« als ein sekundäres Merkmal der Autobiographie. Zur Markierung der Ähnlichkeit sind jedoch außertextuelle Referenzen notwendig, die Lejeune als »Modell« im Sinne einer »Wirklichkeit, der die Aussage zu gleichen behauptet« bestimmt. (Ebd., S. 41.) Genau dieses Apriori jedoch offenbart – auch wenn Lejeune die Ähnlichkeit einschränkt –, daß er vom authentischen Zugang des Subjekts zu seinen Lebensäußerungen ausgeht und deren sprachliche Darstellung für möglich hält, und eben dies würde Nietzsche bestreiten. Das einzige Kriterium für den Referenz- oder Lektürepakt ist die Namensidentität, abgesichert auf den »gesamte[n] Ebenen der Publikation« (ebd.) durch den Autornamen, also letztlich ein formales Merkmal, das über eine bestimmte Schreibweise und Lektüre entscheidet. (Vgl.: ebd., S. 50.) Dies erfüllt Nietzsche zwar, doch innerhalb des Textes sprechen verschiedene »Figuren«. Der Leser kann sich entscheiden, ob er dem Autor vertraut oder nicht, eine grundsätzliche Ambivalenz bleibt aufgrund des Paktes verwehrt. – Tatsächlich funktionieren Kittlers und auch Kleinschmidts Interpretationen auf dem stillschweigenden Hintergrund von Lejeunes Theorie des autobiographischen Paktes. Nietzsche geht aber keinen autobiographischen Pakt direkt mit dem Leser ein, sondern einen ganz anderen Lektürepakt.

»man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden.«¹⁰⁰

3. – Doch zurück zur Titelformel: Nietzsche war Philologe und in theologischen Fragen sowohl durch sein Elternhaus¹⁰¹ als auch durch seine Auseinandersetzung mit Autoren wie Ernest Renan, Schleiermacher, David Friedrich Strauss und Franz Overbeck geschult genug,¹⁰² um zu wissen, daß Jesus im griechischen Text des *Johannes-Evangeliums* durch Pilatus mit dem bestimmten Artikel angeredet wird: »Siehe, der Mensch« (*idou ho anthrōpos*).¹⁰³ Das *Ecce homo* geht auf die Vulgata-Version des heiligen Hieronymos und die heute geläufige Übersetzung der Formel mit »Seht: ein Mensch« auf Luther zurück. Wichtig ist aber, daß es der lateinischen Formel nach nicht zu entscheiden ist, ob der Ausdruck Mensch mit bestimmten oder unbestimmten Artikel begleitet wird, also ob es sich um *den* oder um *einen* Menschen handelt. Die Pluralität der Sprecher, Akteure und Zuhörer könnte so auch auf einen Menschen, auf ein Ego hin perspektiviert sein, womit ebenfalls ein egozentrierender Akt gegeben wäre. Der Titel selbst könnte also bereits ein individualistisch-egozentriertes Weltbild andeuten.

Ebenso kann man *Ecce homo* mit: »Da ist ja ein Mensch« übersetzen.¹⁰⁴ Diese zweite Übersetzungsmöglichkeit ist insofern bedeutsam, da sie damit auch als Anspielung auf Napoleons berühmte Anrede Goethes bei der Erfurter Begegnung 1808 lesbar wird: »Voilà, un homme!«¹⁰⁵ Nietzsche, der Goethe gründlich gelesen hatte

100 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 60f.

101 So plante Nietzsche, bevor er sich entschied, klassische Philologie zu studieren, ein Theologiestudium. In gewisser Weise wollte Nietzsche zunächst in die Fußstapfen seines Vaters treten.

102 Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition vgl. Martin Perret: *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Opladen 1989; Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000.

103 Darauf sowie auf die Frage nach bestimmten oder unbestimmten Artikel im Lateinischen weist Rüdiger Görner hin, jedoch ohne diese Tatsache wirklich interpretatorisch fruchtbar zu machen. Vgl.: R. Görner: *Nietzsches Kunst*, S. 298f. – Bei Nietzsche taucht der bestimmte Artikel in bezug auf Jesus aber immer in der Formel »Der Gekreuzigte« auf.

104 Rüdiger Görner übersetzt *Ecce homo* auch mit: »Ihr seid ein Mensch.« und »Auch Ihr seid ein Mensch«. R. Görner: *Nietzsches Kunst*, S. 299.

105 Wie aus dem Nachlaß erkennbar wird, hatte Nietzsche ursprünglich einen »Anhang« für *Ecce homo* geplant, der den Titel trug »Im Verkehr mit den Alten«. Was Nietzsche dort notiert, sind vor allem Gedanken zu Goethe. Eine Bemerkung zu Goethe ist dabei für den Ausgangspunkt von *Ecce homo* bedeutsam. Ich meine damit die Spät-sommer/Herbst-Metaphorik, die Nietzsche benutzt, um seinen Geburtstag zu charak-

und der Napoleon sehr verehrte, war dieses historische Ereignis bekannt. Diese historische Begebenheit bekommt bei Nietzsche zusätzlich eine spezifische, deutschlandkritische Bedeutung, die so indirekt mit einer Grundhaltung von *Ecce homo* korrespondiert: »Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleon's tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verräth, was man sich Jahrhunderte lang unter dem ›deutschen Geiste‹ gedacht hatte. ›Voilà un homme!‹ – das wollte sagen: ›Das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!‹ –«¹⁰⁶

Zugleich ist der Titel *Ecce homo* aber auch eine Selbst-Zitation, denn Nietzsche benutzt das ›*Ecce homo*‹ bereits als Titel für ein Gedicht in *Die fröhliche Wissenschaft*.¹⁰⁷ Es ist aber zunächst einmal wichtig, daß die Vulgata-Formel eben wegen

terisieren, der zugleich der Beginn der Niederschrift von *Ecce homo* ist. (Vgl. dazu den Abschnitt »Die Zeit des Lebens und die ewige Wiederkunft« in dieser Arbeit.) Nietzsche definiert für sich, was ›goethisch‹ ist, folgendermaßen: »Eine verklärte reine Herbstlichkeit im Genießen und Reifwerdenlassen, – im Warten, eine Oktober-Sonne bis ins Geistigste hinauf; etwas Goldenes und Versüßendes, etwas Mildes, nicht M a r m o r – d a s nenne ich Goethisch.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 634. – Implizit ist Nietzsches *Ecce homo* auch als Gegenentwurf zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* zu verstehen. – Zuvor, in *Menschliches, Allzumenschliches*, hatte Nietzsche Goethes Kunstauffassung – mit einer aufschlußreichen Zusammenführung von Individualität und Maske – folgendermaßen bestimmt: »Nicht Individuen, sondern mehr oder weniger idealische Masken; keine Wirklichkeit, sondern eine allegorische Allgemeinheit; Zeitcharaktere, Localfarben zum fast Unsichtbaren abgedämpft und mythisch gemacht; das gegenwärtige Empfinden und die Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft auf die einfachsten Formen zusammengedrängt, ihrer reizenden, spannenden, pathologischen Eigenschaften entkleidet, in jedem andern als dem artistischen Sinne wirkungslos gemacht; keine neuen Stoffe und Charaktere, sondern die alten, längst gewohnten in immerfort währender Neubeseelung und Umbildung: das ist die Kunst, so wie Goethe später verstand.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 184.

106 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 142.

107 Dort heißt es: »*Ecce homo*./Ja! Ich weiss, woher ich stamme!/Ungesättigt gleich der Flamme/Glühe und verzehr' ich mich./Licht wird Alles, was ich fasse,/Kohle alles, was ich lasse./Flamme bin ich sicherlich.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 367. – Dieses Gedicht Nietzsches verarbeitet selbst einen anderen lyrischen Text und zwar Goethes berühmtes Gedicht *Selige Sehnsucht* aus dem *West-östlichen Divan*, in dem Goethe wiederum Gedanken des ›historischen Zarathustras (Zoroaster) verarbeitet. Vgl. *Selige Sehnsucht*: »Sagt es niemand, nur den Weisen,/Weil die Menge gleich verhöhnet,/Das Lebend'ge will ich preisen,/Das nach Flammentod sich sehnet./In der Liebesnächte Kühlung,/Die dich zeugte, wo du zeugtest,/Überfällt dich fremde Fühlung,/Wenn die stille Kerze leuchtet./Nicht mehr bleibest du umfängen/In der Finsternis Beschattung,/Und dich reißen neu Verlangen/Auf zu höherer Begattung./Keine Ferne macht dich schwierig,/Kommst geflogen und gebannt,/Und zuletzt, des Lichts begierig,/Bist du, Schmetterling, verbrannt./Und solange du das nicht hast,/Dieses: Stirb und werde!/Bist du nur ein trüber

ihrer Vieldeutigkeit, wegen ihres Anspielungsreichtums, wegen ihrer individualistisch-egozentrierten Dimension von Nietzsche gebraucht wird. Mit der Wahl dieses Titels hat er außerdem den Leser durch die etablierte Kommunikationssituation in seinen Text integriert, ja, man könnte fast sagen, daß der Leser als Nietzsches Selbstprojektion bereits im Titel angelangt ist, vor allem, wenn man bedenkt, daß sich Nietzsche in weiten Teilen der Schrift als Leser seines Werkes und als Leser seiner selbst präsentiert und sich somit im Leser auch selbstbespiegelt.

Außerdem suggeriert die *Ecce homo*-Formel, wenn man die biblischen, die deutschlandkritischen und werkinternen Kontexte heranzieht, daß sie an den zentralen Punkten der Weltgeschichte erscheint, ja, »wiederkehrt«, womit Nietzsche eine Konvergenz von Geschichte, Göttlichkeit und eigenem Selbst ausdrückt. Durch diese Implikation kann sich Nietzsche in verschiedenen historischen und mythischen Rollen und Figuren wie Buddha, Caesar, Jesus, Napoleon etc. spiegeln, da sie auch Teil seines Selbst sind.

Nietzsches Titel verdichtet auf eine sehr komplexe Weise mehrere Stränge und zentrale Theoreme seines Werkes und bindet den Leser zugleich in die Suche nach Bedeutungen ein. Für ihn hat *Ecce homo*, wenn man den Briefwechsel heranzieht, sogar einen direkten außertextuellen Bezug »zum Tod«:

Ich war noch beim Begräbniß des uralten Antonelli zugegen, diesen November. – Er lebte genau so lange, bis *E c c e h o m o*, das Buch, fertig war. – Das Buch und der *M e n s c h* dazu... – Ich habe gestern mein non plus ultra in die Druckerei geschickt, *R u h m u n d E w i g k e i t* betitelt, jenseits aller sieben Himmel gedichtet. Es macht den Schluß von *E c c e h o m o*. – Man stirbt daran, wenn man's unvorbereitet liest...¹⁰⁸

Gast/Auf der dunklen Erde.« Johann Wolfgang Goethe: *West-östlicher Divan*, in: ders.: *Poetische Werke. Berliner Ausgabe*, hg. von S. Seidel u. a., Berlin 1960, Bd. 3, S. 22. – Zur Verarbeitung philosophischer Gedanken persischer und indischer Herkunft, die sich auf Zoroaster beziehen, vgl. Hannelore Schlaffer: »Weisheit als Spiel. Zu Goethes Gedicht »Selige Sehnsucht««, in: Wulf Segebrecht (Hg.): *Gedichte und Interpretationen. Klassik und Romantik*, Stuttgart 1990, S. 47-58. – Nietzsches Gedicht *Ecce homo* korrespondiert mit Goethes *Selige Sehnsucht* in vielen einzelnen Punkten. Wichtig in unserem Zusammenhang ist aber vor allem die Verweisungsstruktur, die Nietzsche damit zu Goethe und seinem Gedicht aufbaut. Die Formel in *Selige Sehnsucht* »Stirb und werde!« weist innerhalb Nietzsches Werk auf die Figur des »Dionysos«, den Gedanken der »ewigen Wiederkunft« und zugleich auf den Imperativ, den Nietzsche seinen »Zarathustra« ausrufen läßt: »Werde, der du bist!« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 297. – Auf diesen Imperativ von »Zarathustra« antwortet wiederum der Untertitel von *Ecce homo*: »Wie man wird, was man ist.«

108 Brief an Heinrich von Köselitz, 30. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 566.

Setzt man den Titel *Ecce homo* in Verbindung mit dem Tod, so offenbart sich auch eine formal-inhaltliche Verbindung, denn der Etymologie des Wortes *Titel* zufolge bedeutet ›titulus‹ im Lateinischen auch Grabinschrift, und spätestens seit Chateaubriands *Memoiren von jenseits des Grabes* ist es topisch geworden, das autobiographische Ich in Verbindung mit dem Tod zu setzen,¹⁰⁹ wobei die Tradition des Grabepigramms bis in die griechische Antike und archaische Lyrik zurückreicht. Vor diesem Hintergrund ist es auch sinnvoll, sich anzuschauen, wie Nietzsche sein autobiographisch-philosophisches Projekt *Ecce homo* schriftintern begründet: Ihm geht es darum, »zu sagen, wer ich bin«¹¹⁰, und er sieht darin seine »Pflicht, gegen die im Grunde meine Gewohnheit, noch mehr der Stolz meiner Instinkte revolviert.«¹¹¹ Doch die Pflicht resultiert aus einer existentiellen Befindlichkeit: »Ich lebe auf meinen eignen Credit hin, es ist vielleicht nur ein Vorurtheil, daß ich lebe?... Ich brauche nur irgend einen ›Gebildeten‹ zu sprechen, der im Sommer ins Oberengadin kommt, um mich zu überzeugen, dass ich nicht lebe...«¹¹² Nietzsches Ausgangspunkt ›zu sagen, w e r i c h b i n‹ wird durch die fehlende Rezeption und Kenntnisnahme implizit zu einer Frage nach Leben und Tod. Deshalb kann er seine Schriften als ›Nachlaß zu Lebzeiten‹ auffassen und sich als einen posthumen Menschen verstehen.

4. – Nietzsche überläßt dem Leser die Aufgabe, zu erkennen, wie er sich hinter all den Masken und Personen, die in seiner Schrift *Ecce homo* sprechen und handeln, verbirgt und zugleich offenbart, wie er seine Figuren und Begriffspersonen interagieren läßt. In diesem Sinne kündigt Nietzsche den ›autobiographischen Pakt‹, von dem Lejeune spricht und der auch beispielsweise Kittlers Argumentation implizit zugrunde liegt,¹¹³ auf. Sein letzter Satz in der *Vorrede*, die mit seinem Namen signiert ist, und die meines Erachtens eine direkte Lektüeranweisung darstellt, die bereits im Titel angedeutet ist, lautet dementsprechend, eine Stelle aus *Also sprach Zarathustra* zitierend: »Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und

109 Darüber hinaus ist die wichtigste rhetorische Figur oder Trope des autobiographischen Diskurses, wie Paul de Man, freilich ohne auf Chateaubriand einzugehen, gezeigt hat, die »Prosopopöie, die Fiktion der Stimme-von-jenseits-des-Grabes«. Paul de Man: »Autobiographie als Maskenspiel«, in: ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a. M. 1993 (amerik. 1984), S. 131-146, hier S. 141.

110 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Vgl. Friedrich Kittler: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ›Ecce homo‹«, S. 153-178.

erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren... Friedrich Nietzsche«.¹¹⁴

Von der Analyse des Titels aus gesehen, präsentiert sich Nietzsches *Ecce homo* als ein Text, der zum einen unterschiedliche Sprecher hat, in dem zum anderen unterschiedliche Figuren interagieren, sich unterschiedliche Kontexte kreuzen und auf das autobiographische Ich hin perspektiviert werden. Nietzsche pluralisiert sich durch projizierende und introjizierende Verfahren und deutet so die ästhetischen und personendichtenden Triebe des Selbst an, anders gesagt: Er präsentiert die »Vielheit der Personen (Masken) in Einem ›Ich«.¹¹⁵ Dadurch unterstreicht er auch folgende Überlegung: »Man ist reicher als man denkt, man trägt das Zeug zu mehreren Personen im Leibe, man hält für ›Charakter‹, was nur zur ›Person‹, zu Einer unserer Masken, gehört.«¹¹⁶

Das Konversions- und Selbsterforschungsverbot

1. – Wir haben gesehen, daß Nietzsche bereits mit der Titelformel seiner Schrift ein vielfältiges Netz von Bezügen zur Bibel, zum Christentum und zum eigenen Werk geknüpft hat und die gesamte Schrift in einem Feld von intertextuellen und werkintern Referenzen und Kontexten positioniert. Autobiographisches Material, fremde und eigene Texte werden von Nietzsche also nicht nur affirmativ aufgerufen und aufgenommen, sondern gemäß seiner Poetik der Introjektion und Anverwandlung und seiner Auffassung von Semiotik aktiv und bis zum Widerspruch umgestaltet. Zugleich deutet die *Ecce homo*-Formel eine komplexe Kommunikationsituation an, an der unterschiedliche Akteure und Figuren festzumachen sind, die auf Nietzsches Überlegungen zum Subjekt-Dividualismus verweisen und zugleich in einem textuellen, pluralen und egozentrierten Ich aufgehoben werden, das einer ständigen Verwandlung und Metamorphose unterworfen ist, die Nietzsche in seinen früheren Schriften konzeptuell und praktisch auf der Ebene seiner Schreibaktivität vorbereitet hat. Die Titelformel »Ecce homo. Wie man wird, was man ist« könnte, wenn man die Schrift vordergründig als Autobiographie liest, darauf hindeuten, daß sich Nietzsche auch an den Konventionen der christlichen Weltsicht und ihrer autobiographischen Tradition orientiert. Er tut dies auch, jedoch auf seine ganz individuelle und partikulare Art und Weise. Vor diesem Hintergrund erscheint das *autobiographische Ich* in weiten Teilen des *Ecce homo* als antichristliche Begriffsperson, in

114 Ebd., S. 261. – Worauf Nietzsche hier natürlich anspielt, ist die Verleugnung Christi durch seine Jünger im Garten Gethsemane.

115 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168.

116 Ebd., S. 248.

der Nietzsche sein Weltbild dem christlichen gegenüberstellt. Dieser Aspekt soll nun genauer betrachtet werden.

2. – Der jüdisch-christlichen Tradition und vor allem der christlichen Theologie zufolge ist die Selbstidentität nur Gott vorbehalten, da er jedem Wandel, jeder Zeit- und Geschichtlichkeit entrückt ist.¹¹⁷ Daher kann dieser Gott, in der berühmten Dornbusch-Szene, auch auf die Frage von Moses nach seinem Namen in der Übersetzung des Hieronymus die lapidare Antwort geben: »Ego sum qui sum«¹¹⁸ – ich bin, der ich bin – oder kurz: Ich bin.¹¹⁹ Der jüdisch-christliche Gott *ist* schlechthin. Das bedeutet auch, daß er immer da ist, in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. Dieser Gott ist einfach, womit auch seine Einzigartigkeit und Einzigkeit unterstrichen werden soll, um die transtemporale Selbstidentität und Selbstigkeit zu betonen. Diese Formel wird im *Neuen Testament* von Jesus Christus immer wieder in den kurzen Formeln »Ich bin es« oder schlicht »Ich bin« aufgegriffen,¹²⁰ mit der er der Vergänglichkeit der Welt und der Menschen, ihrem Werden und Vergehen, gegenübertritt.¹²¹ Gegenüber der Entrückung aus Zeit und Raum und der spezifischen selbstigen Seinsweise des höchsten göttlichen Wesens steht das Leben des einzelnen Menschen in seiner konkreten Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit. Darauf zielt beispielsweise die *Offenbarung* des Johannes mit ihrer komplexen Verschränkung von historischer Zeit, Eschatologie und der ewigen göttlichen Seinsweise ab, wenn es heißt, daß »Ich, Johannes, euer Bruder und Mitge-

117 Vgl. Oskar Simmel/Rudolf Stälein (Hg.): *Die christliche Religion*, Frankfurt a. M. 1957, S. 111-120 sowie Christian Nink: *Die philosophische Gotteslehre*, Freiburg 1948.

118 Ex. 3, 14.

119 Martin Stingelin ist, soweit ich sehe, der einzige, der diesen Gedanken als eine Voraussetzung für das Verständnis von *Ecce homo* thematisiert hat. Vgl. M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 155. – Im Hebräischen ist es übrigens wohl so, daß die Formel »Ich bin« – das heißt die 1. Person Präsens des Verbums »sein« nur Gott vorbehalten ist. Hinweis Renate Schlesier.

120 Mit der *Ich bin*-Formel verweist Jesus natürlich auf seine Relation zu seinem Vater, dem jüdisch-christlichen Gott und auf ihre Untrennbarkeit: »Wer mich sieht, sieht den Vater«, Joh. 14, 9.

121 Rudolf Schnackenburg hat in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium die spezifische Seinsweise des christlichen Gottes und seines Sohnes hervorgehoben und betont, daß es sich nicht um eine spezifische Zeitkategorie handelt, sondern »um einen fundamentalen Seinsunterschied« und daß »der Anspruch Jesu auf eine ganz einmalige, menschliche Kategorien überschreitende Seinsweise« formuliert werde. Rudolf Schnackenburg: *Das Johannesevangelium. Zweiter Teil*, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 61.

nosse [...] war auf der Insel, die Patmos heißt, des Wortes Gottes willen«¹²², während er vom christlichen Gott sagt: »Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige«.¹²³ Nietzsche hingegen präsentiert eine Schrift, in der dargelegt werden soll, wie man wird, was man ist. Es läßt sich sagen, daß Nietzsche gegen das Modell des christlich-göttlichen Seins ein unpersönliches präsentisches Werden setzt.

Die christliche Konvention des autobiographischen Schreibens zeichnet sich außerdem wesentlich durch zwei Strukturmomente und zwei Gedankenfiguren aus: die Ausrichtung auf den transzendent gedachten Gott und die Umkehr, oder theologisch ausgedrückt, durch die Konversion zu Gott. Das menschliche Leben wird auf die Entdeckung des Gottes hin perspektiviert, so daß das autobiographische Ich sich in der christlichen Tradition auf Gott hin versteht und den Sinn des eigenen Daseins erkennt,¹²⁴ wodurch nicht zuletzt auch eine Relativierung der eigenen Egozentrität stattfindet. Vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens ist erst in der Entdeckung der Bedeutung des Gottes für das eigene Leben die Möglichkeit gegeben, sich selbst zu entdecken, ist die ›wahre‹ eigene Identität überhaupt erst möglich.¹²⁵ Das christliche Selbstverständnis ist daher vielfach durch einen Bruch gekennzeichnet, der nur in und durch den Gott aufgehoben werden kann, wobei der Lebensweg vielfach als eine Pilgerreise verstanden wird. Prototypisch dafür sind etwa die *Confessiones* des Heiligen Augustinus oder *The Pilgrim's Progress* von Bunyan.¹²⁶ Nietzsche jedoch wählt eine dezidiert antichristliche Form für seine Selbstbiographie, denn er schreibt eine unchristlich einheitliche, bruchlose und (auf den ersten Blick) introspektionslose Biographie unter der Devise »Wie man wird, was man ist« und sammelt sich auf sich hin und nicht auf eine wie auch immer geartete transzendente Größe.¹²⁷ Er kennt keinen »Antrieb zur Flucht und Umkehr«¹²⁸, und

122 Offb. 1, 9.

123 Offb. 1, 8.

124 Vgl. zur Logik der christlichen Konversion Thomas Luckmann: »Kanon und Konversion«, in: Jan Assmann: *Kanon und Zensur*, München 1987, S. 38-46 und Aleida Assmann: »Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung«, in: dies./Jan Assmann (Hg.): *Verwandlungen*, München 2005, S. 25-45. – Luckmann betont die Dreigliedrigkeit des Konversions-Narrativs, das in einem *Davor*, einer *Wende* (die Entdeckung der Bedeutung des Gottes für das eigene Leben) und einem *Danach* besteht.

125 Vgl. Johannes Pieper: *Über das christliche Menschenbild*, München 1950.

126 Auch wenn Bunyans Schrift keine Autobiographie ist, sondern eine fiktiv-allegorische Biographie, so stellt gerade sie seit dem Barock das paradigmatische Modell für die erbaulichen Konversionsbeschreibungen innerhalb des Protestantismus. Vgl. dazu Ch. Taylor: *Die Quellen des Selbst*, S. 328-330.

127 Wie Nietzsche sich genau auf sich hin sammelt, wird im Kapitel »Die Egozentrität als Voraussetzung des *Ecce homo*. Eine Interpretation von »An diesem vollkommenen Tage...« im einzelnen ausgeführt werden.

128 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 164.

jedes Eingeständnis einer Diskontinuität in der Lebensgeschichte deutet für Nietzsche geradezu eine verwerfliche Schwächlichkeit an, die er bekanntermaßen als Zeichen christlich infizierter Dekadenz, Unnatur und des schlechten Gewissens interpretiert und bekämpft. Er kann dies tun, weil, wie im ersten Teil gezeigt, das Ich, gedacht als sich selbsttransparentes Mono- und Zentralsubjekt, für ihn eine Fiktion ist und der Mensch zum Dichter seines eigenen Lebens wird. Nietzsches Subjekt-Dividualismus und seine Vorstellung vom Ich als Wortspiel sowie regulative Idee gibt ihm auf literarisch-textueller Ebene die Möglichkeit, ein Ich zweiten Grades zu konstruieren oder auf sich zu projizieren.¹²⁹ Daher konzipiert er seine Selbstbiographie auch als Selbst-Apotheose und stellt sich damit sowohl in Widerspruch zur christlich geprägten autobiographischen Tradition einer Bekehrungs- und Selbsterkundungsgeschichte als auch zur bürgerlich-empfindsamen Selbstdarstellung Rousseauscher Prägung.¹³⁰ Nietzsches Widerspruch gilt jedoch nicht nur der Be-

129 Für Daniela Langer hingegen münden »die literarischen Selbstinszenierungsstrategien des Ichs in *Ecce homo* [...] in insgesamt drei Bewegungen, die das Ich wieder aufheben: in eine Bewegung der Entindividualisierung des Ichs, innerhalb derer es zu einem Prinzip wird, hinter dem es verschwindet; in eine Rolleninszenierung, die das Ich zum einen zersplittert und in der es zum anderen in seiner Formelhaftigkeit zu einem reinen Zeichen für die Umwertung zu werden droht, und in eine Bewegung jenseits von Sprache, in der das Ich also demgemäß nicht mehr zu finden ist«. D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 174f. – Meines Erachtens kann aber von einer Zersplitterung des Ichs bei Nietzsche keine Rede sein. Seine vielfältigen Rollen und Masken sind Effekte einer Pluralisierung des eigenen Selbst und eben nicht Effekt einer Zersplitterung. Darüber hinaus verweisen sie alle auf Nietzsches Wunsch, monolithisch und einheitlich zu erscheinen. Sie verweisen auf Nietzsches egozentrierte Schreibweise. Sicherlich ist Nietzsches *Ich* in *Ecce homo* ein fiktives, aber eben ein metafiktionales, das sich im Bewußtsein seiner Dividualität und Fiktionalität zur (künstlichen und ästhetischen) Einheit diszipliniert. Nietzsche ist, wenn man so will, der Dichter seines Lebens, er instrumentalisiert die personenbildenden Triebe, die er in seinen erkenntnistheoretischen und psychologischen Überlegungen festgemacht zu haben glaubt. Ich würde daher soweit gehen zu sagen, daß das Nietzschesche Ich in *Ecce homo* ein in gewisser Weise »totales Ich« ist und nicht nach einem Jenseits der Sprache strebt, sondern sich mitten in der Sprache etabliert, da es vornehmlich auf dem prinzipiellen egozentrierten Dimension der Sprache, auf dem sprachlichen Selbstbezug, der sich dann in der menschlichen Psyche spiegelt, wie sie im ersten Teil dieser Studie entwickelt worden ist, basiert. – Auch Else Weijers betont, daß »von einem fragmentierten Subjekt in Nietzsches Ich-Erzählungen keine Rede ist«, Nietzsche nehme vielmehr »die Rolle des Erzählers an, um sein Leben zu modellieren«. E. Weijers: »Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten«, S. 38.

130 Charles Taylor betont aus angelsächsischer Perspektive, daß »während der ganzen Renaissance [...] die augustinische Selbstprüfung natürlich in allen möglichen Formen Wiederhall, und zwar unter den Anhängern beider konfessionellen Hauptrichtungen [findet]. Die Selbsterkundung gehört sowohl bei den Jesuiten als auch bei den

kehrung zum christlichen Glauben, sondern überhaupt jeder Art von individueller Konversion, wie sie in Nietzsches Augen beispielsweise Wagner vollzogen hat, die sich in einer »Apostasie und Umkehr zu christlich-krankhaften und obskurantistischen Idealen«, im »Sich-selbst-Verneinen, Sich-selbst-Durchstreichen« ausdrückte.¹³¹ Die Gedankenfigur der Konversion scheint auf den ersten Blick für ihn eine per se schon christlich beeinflusste Gedanken-Bewegung zu sein, welche eine selbstreflexive und introspektive Erkenntnis einer zu korrigierenden Verfehlung voraussetzt.¹³² Ein solches Eingeständnis wird in Nietzsches Augen aber vom moralischen Gewissen diktiert, einer Instanz, welche in der christlichen Kultur die Vorstellung von der Sündhaftigkeit des Menschen den Individuen eingepflichtet hat, sie hängt »mit der Interpretation des bösen Gewissens« zusammen, das »endlich Gnade« verspricht: »Wunder-Akt. Plötzliche Umkehr. Paulus, Augustin, Luther.«¹³³ Nietzsche schreibt:

Warum ich Einiges mehr weiß? Warum ich überhaupt so klug bin? Ich habe nie über Fragen nachgedacht, die keine sind, – ich habe mich nicht verschwendet. – Eigentliche religiöse Schwierigkeiten z.B. kenne ich nicht aus Erfahrung. Es ist mir gänzlich

Puritanern – und nicht nur bei ihnen – zur Disziplin. [...] Von Bunyan über Pepys bis hin zu Boswell und womöglich Rousseau wird die protestantische Kultur der Introspektion als Form der bekenntnishaften Autobiographie säkularisiert, während sie dazu beiträgt, die neue Form zu gestalten, die der englische Roman im achtzehnten Jahrhundert bei Defoe, Richardson und anderen Autoren annimmt.« Ch. Taylor: *Die Quellen des Selbst*, S. 328f.

131 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 342.

132 Das einzige auf den ersten Blick selbstkritische Element, das Nietzsche in seiner Biographie festmacht, ist seine Wagner- und Schopenhauerschwärmerei sowie seine Entscheidung, Philologe geworden zu sein. Doch ist Nietzsches Verhältnis zur Philologie, wie bereits gezeigt, ein sehr ambivalentes. Eine wirkliche Verfehlung stellen die Ausbildung und seine Jahre als Philologe nicht dar, und doch betont Nietzsche, auf seine Krankheit rekurrierend, in *Ecce homo*: »Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nöthigung zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldigsein... Aber das heisst ja denken!... Meine Augen allein machten ein Ende mit aller Bücherwürmerei, auf deutsch: Philologie: ich war vom Buch erlöst [...] – Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andere Selbste (– und das heisst ja lesen!) erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, – aber endlich redete es wieder.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 326. – Gerd Schank hingegen interpretiert Nietzsches Darstellung des *Zarathustra*-Erlebnisses als konversionsähnliche Umkehrungsfigur. Vgl. Gerhard Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten, Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches »Ecce homo«*, Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien 1993, S. 105-110.

133 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 12.

entgangen, in wiefern ich sündhaft sein sollte. Insgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiss ist. [...] Ich möchte nicht eine Handlung hinterdrein im Stich lassen [...].¹³⁴

Hier wird auf programmatische Art und Weise die christliche Version der Autobiographie, die eine Verfehlung und eine Zuwendung zum Gott voraussetzt, von Nietzsche für sich außer Kraft gesetzt und für illegitim erklärt. Zu solcher Christlichkeit zählt Nietzsche deshalb nicht nur unmittelbare Glaubensbekenntnisse, sondern jede Art autobiographisch-introspektiver Nachdenklichkeit und Selbstreflexion. Der Verzicht darauf erscheint ihm als ein Hinweis seiner partikularen Klugheit und Weisheit. Nietzsche ist es daher einerlei, ob es sich dabei um fromme Gewissenserforschung oder bürgerlich-profane Selbsterforschung handelt, in beiden Fällen stehen die (selbst-)reflexiven Prinzipien der dionysischen Selbstwerdung und Selbstverwirklichung, wie sie Nietzsche vorschweben, im Wege, denn, »[w]as man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte –, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich. Wir Physiologen wissen das wenigstens.«¹³⁵ Daher verweist der Untertitel von *Ecce homo* auch auf eine Formel, die Nietzsche bereits sehr früh als Wahlspruch für sich gewählt hat und die aus Pindars zweiter *Pythischen Ode* stammt¹³⁶: »Werde der, der du bist!«¹³⁷ Nietzsche betont mit dieser Formel die Selbstwerdung des Individuums.¹³⁸ Es geht ihm um eine Selbstwerdung, die zu einer Selbsterfahrung wird, das heißt auch, daß die Selbsterfahrung nur unter dem Vorzeichen des Werdens, beziehungsweise des permanenten Werdens, stattfindet und stattfinden kann. Vor dem Hintergrund von Nietzsches Subjektkritik betont diese Formel darüber hinaus die Unterscheidung zwischen dem (fiktiven) Ich und dem wahren Selbst. In *Die fröhliche Wissenschaft* entwickelt Nietzsche diesen Gedankengang ironischerweise als Ge-

134 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 278.

135 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 144.

136 Es handelt sich um den 70. Vers der 2. Pythischen Ode. Eugen Dönt übersetzt: »Beginne zu erkennen, wer du bist.« Pindar: *Oden*, Griechisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Eugen Dönt, Stuttgart 1986, S. 99. – Auch hier läßt sich ein Echo des bereits angeführten Gedichts *Selige Sehnsucht* von Goethe vernehmen.

137 Brief an Lou Salomé, 10. Juni 1882, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 203. – Für Nietzsche steht fest: »Werde der, der du bist: das ist ein Zuruf, welcher immer nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 30.

138 In *Menschliches Allzumenschliches* betont Nietzsche: »in einer so hoch entwickelten Menschheit, wie die jetzige ist, bekommt von Natur Jeder den Zugang zu vielen Talenten mit. Jeder hat angeborenes Talent, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 219.

wissensforschung: »Was sagt dein Gewissen? – »Du sollst der werden, der du bist.«¹³⁹ Doch die grundsätzlich poetisch-schöpferische Dimension dieser Formel bleibt bei ihm stets erhalten. Sie betrifft sowohl das eigene Selbst als auch die eigene Autorschaft, wobei sich auch hier eine egozentrierte Grundhaltung offenbart:

Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner Selbst! Du bist kein Schriftsteller, du schreibst nur für dich! So erhältst du das Gedächtniß an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldene Kette deines Selbst! So bereitest du dich auf die Zeit vor, wo du sprechen muß! Vielleicht daß du dich dann des Sprechens schämst, wie du dich des Schreibens mitunter geschämt hast, daß es noch nöthig ist, sich zu interpretiren, daß Handlungen und Nicht-Handlungen nicht genügen dich mitzutheilen.¹⁴⁰

Wichtig ist, daß Nietzsche hier die Formel in direkten Zusammenhang mit dem eigenen ich-bezogenen Schreiben stellt, so daß er zum »Lehrer und Bildner« seines »Selbst« werden kann und sich im Schreiben »die goldene Kette« seines »Selbst«, die sich als fortlaufender Selbstkommentar offenbart, der in der Tradition der *cate-na aurea* steht, zeigen kann.

In *Ecce homo* nun verschwendet sich das autobiographische Ich nicht an die Vergangenheit, sondern gelangt auf dem Wege einer vordergründig geradlinigen naiven Reflexionslosigkeit zu sich selbst und einer stets glückenden Gegenwart. Die Gedankenlosigkeit und Selbstvergessenheit ist die Vorbedingung für dieses Glück. Nietzsche schreibt:

Und damit berühre ich das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der Selbstsucht [...]. Dass man wird, was man ist, setzt voraus, daß man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die Fehlgriffe des Lebens ihren eigenen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege. [...] Darin kann eine große Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Vorschein kommen: wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-Missverstehen [...] zur Vernunft selber.¹⁴¹

Es versteht sich für Nietzsche daher, daß eine dionysische Glücksverheißung und permanente Selbstwerdung nicht nur den christlich-selbstreflexiven Methoden zur Erlangung des Seelenheils widerspricht, sondern ebenso die apollinisch-delphischen Anweisungen ablehnt. Nicht Selbsterforschung, Inrospektion und Selbsterkenntnis

139 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 519.

140 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 555.

141 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 293. – Hölderlin übersetzt: »Willig betrachte, die Gabe der siebentönigen / Phormix, entgegenkommend. / Werde, welcher du bist, erfahren.« Hölderlins Übersetzung betont den Aspekt der Selbsterfahrung.

führen unter psychologischen Gesichtspunkten für Nietzsche zum Ziel einer vollkommenen Bejahung des eigenen Daseins sondern Selbstvergessenheit. In der post-reflexiven Annahme des eigenen Daseins zeigt sich für ihn eine größere Vernunft als in der selbstkritischen vergangenheitsorientierten Analyse. In *Die fröhliche Wissenschaft* hatte Nietzsche diesen Gedanken bereits entfaltet, dort schreibt er:

Wie viel Menschen verstehen denn zu beobachten! Und unter den wenigen, die es verstehen, – wie viele beobachten sich selber! »Jeder ist sich selber der Fernste« – das wissen alle Nierenprüfer, zu ihrem Unbehagen; und der Spruch »erkenne dich selbst!« ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit. [...] Überlassen wir diess Geschwätz und diesen üblen Geschmack Denen, welche nicht mehr zu thun haben, als die Vergangenheit um ein kleines Stück weiter durch die Zeit zu schleppen und welche selber niemals Gegenwart sind, – den Vielen also, den Allermeisten! Wir aber wollen Die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichlichen, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!¹⁴²

Apollinisch-sokratische wie christliche Gedankenfiguren mit ihrer Vergangenheitsfixierung führen laut Nietzsche in den Untergang, weil in der bewußten Selbstreflexion die Vergangenheit die Gegenwärtigkeit des Lebens verdrängt. Der Mensch wird dadurch zum »Selbstkenner! Selbsthenker!«¹⁴³ Darüber hinaus gaukeln sie Nietzsche zufolge vor, daß der Mensch sich wirklich selbsttransparent werden kann. Er hingegen inszeniert in *Ecce homo* keine explizite und gängige Selbstreflexion, er präsentiert primär kein kritisches oder interessiertes Verhältnis zur Vergangenheit,¹⁴⁴ sondern genau das Gegenteil: in allererster Linie zählt das Sich-selber-Schaffen, und zwar im Hier und Jetzt, so daß ein mit sich selbst zufriedenes Leben

142 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 560, S. 563. – Daniela Langer hebt hervor: »Schon die grammatische Zeitform des Satzes ›Wie man wird, was man ist‹ verweist darauf, dass die konventionelle Vorstellung von Werden als ein im Sein zum Abschluß gekommener Prozess unterlaufen wird. Das ›wird‹ steht im Präsens gleichzeitig neben dem ›ist‹, Werden und Sein sind nicht in einer zeitlich-logischen Abfolge zu denken. Das, was man ist, ist also nichts, was immer schon gegeben war und in der Selbstwerdung erst entdeckt werden müsste, überhaupt entdeckt werden könnte.« D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 112f. – Zu ergänzen wäre, daß das permanente Werden, das in kein Sein mündet, nicht gegeben ist, sondern hergestellt werden muß.

143 F. Nietzsche: *Dionysos Dithyramben*, KSA 6, S. 390.

144 An einer anderen Stelle betont Nietzsche: »die Selbsterkenntniß gehört nicht unter die Gefühle der Verpflichtung; selbst wenn ich mich zu erkennen suche, so geschieht es aus Gründen der Nützlichkeit oder einer feineren Neugierde – nicht aber aus dem Willen der Wahrhaftigkeit.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 651.

ständig entstehen kann.¹⁴⁵ Daher lautet das zentrale Stichwort in diesem autobiographischen Zusammenhang für Nietzsche auch *Instinkt* und nicht Kritik oder Reflexion, denn die Reflexion und die Kritik als Oberflächenphänomene des Bewußtseins töten als unnatürliche, dekadente und lebensfeindliche Prinzipien den Instinkt ab, da sie den Blick selbstbezogen nach innen oder in die Vergangenheit lenken, sich selbst und das Leben verzerren. Dagegen schafft das Leben für Nietzsche, um seine Kräfte zu entfalten, sich selbst den Instinkt als natürliche, animalische Form der Intelligenz. Diese Intelligenz, folgt man Nietzsches Inszenierung, schützt das autobiographische Ich vor einer wirklichen persönlichen Selbstkritik, ja, sie offenbart in Nietzsches Leben und Werk eine »lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts«¹⁴⁶. Besonders dankbar wird der Schutz zur Selbsterhaltung vom autobiographischen Ich angenommen, weil es von Anfang an vor der christlich-inspirierten Selbstzerstörung – den Gewissensbissen – und den irrealen Hinterwelten bewahrt: »Gott, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung, Jenseits, lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht, – ich war vielleicht nie kindlich genug dazu? Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereigniss: er versteht sich bei mir aus Instinkt.«¹⁴⁷

Für die Kinderei der religiösen Transzendenzvorstellung und der damit verbundenen Doppelweltauffassung, wie sie das Christentum propagiert, war das autobiographische Ich also nie Kind genug – der Instinkt sorgt dafür, daß es das wurde, was es schon immer war und sein wird. So läßt das autobiographische Ich mit der auf den ersten Blick befremdlichen Verhinderung der Kindheit den christlichen Konversionswunsch, wieder zum unschuldigen Kind Gottes zu werden, gar nicht erst aufkommen. Wer nicht kindlich war, kann auch keine Konversion, die in Nietzsches Augen letztlich eine Regression darstellt, vollziehen. Die Regression bestünde vor allem im kindlichen Wunsch, Freiheit von der Verantwortung, sich selbst zu erschaffen, zu erlangen, während Nietzsche Selbst-Verantwortung im Kontext seiner *Umwertung aller Werte* und des autobiographischen Entwurfs von *Ecce homo* zur unbedingten Freiheit der Selbst-Schöpfung heroisch propagiert. Daher setzt der Schreiber Nietzsche in seiner autobiographischen Selbstpräsentation auf die bereits bekannten Verfahren der Metamorphose, der Häutung sowie Maskierung und nicht auf die narrative sowie gedankliche Figur der Konversion.

145 Im Nachlaß findet sich auch folgende Überlegung: »Ich suche eine Weltconception, welche dieser Thatsache gerecht wird: das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jeden Augenblick (oder unabwerthbar: was auf Eins hinausläuft)«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 34.

146 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 294.

147 Ebd., S. 278.

3. – Das autobiographische Ich *Nietzsche* hält sich in asymmetrischer Entsprechung an die Vorgaben seines biographischen Gegenbildes und berichtet daher auch von einer Kenosis, die jedoch jegliche christlich-inspirierte Kenosis überbieten soll, ja diese als lebensfeindliche Lüge entwertet. Bei Nietzsche sendet das Leben die Rechtfertigung des Daseins, die Erlösung in einer umgewendeten christologischen Figur, die sich im autobiographischen Ich selbst materialisiert: »Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hieß bisher die Lüge Wahrheit. – Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.«¹⁴⁸ Das autobiographische Ich ist, wenn man so will, der Moment der Selbstbesinnung der Menschheit, der möglicherweise doch zu einer historischen Umkehr führt, und zwar zu einer dionysischen Bejahung des Daseins.

Während die christliche Introspektion und Selbstreflexion die Gegenwart durch das Konzept der Schuld belastet und zugleich, durch die mögliche zukünftige göttliche Gnade, entlastet, betont Nietzsches antichristliche Inkarnation – »ich bin [...] der Antichrist«¹⁴⁹ – die werdende Gegenwart, die sich jenseits von Gut und Böse, von Schuld und Gnade bewegt. Das gilt für Nietzsche im besonderen autobiographischen Bereich genauso wie hinsichtlich der allgemeinen Geschichte. Werden in Nietzsches Rückblick prinzipiell und programmatisch alle Entwicklungsschritte als notwendige Etappen der gelungenen permanenten Selbstwerdung gefeiert, so gibt es auch auf den ersten Blick im großen Rahmen der Menschheitsgeschichte keinerlei Anlaß zu konversionsverdächtiger Bedenklichkeit. An die Stelle eines möglichen Haderns oder Zweifels, der Anlaß zu Kehren und Bekehrungen geben könnte, setzt Nietzsche das unbedingte Einverständnis mit dem Schicksal, wodurch aber letztlich ein wirklicher Bruch in der Menschheitsgeschichte möglich wird: »Meine Formel für die Größe des Menschen ist amor fati. dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben.«¹⁵⁰ Das autobiographische Konversionsverbot Nietzsches entspricht also dem allgemeingültigen Prinzip der Schicksalsliebe. Die Erlösungsbedürftigkeit des eigenen Lebens und der Welt wird durch den *amor fati* ersetzt: die Leiden bedürfen keiner erlösenden Sinnstiftung, sondern werden als

148 Ebd., S. 365.

149 Ebd., S. 302. – Für das genauere Verständnis von Friedrich Nietzsches Konzept des Antichristen vgl. A. U. Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«*. – Daß die komplementäre Figur zum *Antichristen* bei Nietzsche *der Gekreuzigte* ist, hat Heinrich Detering zuletzt herausgearbeitet, beide Figuren stehen in einem Verhältnis der Konkurrenz, aber auch Filiation. Vgl. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*.

150 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 297.

solche heroisch bejaht und damit zum Fundament einer bedingungslosen dionysischen Freiheit.¹⁵¹

Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: – den entartenden Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet (– Christentum, die Philosophie Schopenhauers, in gewissem Sinne schon die Philosophie Platos, der ganze Idealismus als typische Formen) und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalte, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst... Dieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthige Ja zum Leben ist nicht nur die höchste Einsicht, es ist auch die tiefste, die von Wahrheit und Wissenschaft am strengsten bestätigte und aufrecht erhaltene.¹⁵²

Wie Gilles Deleuze anmerkte, besteht der *amor fati* bei Nietzsche jedoch nicht nur in einer Schicksalsbejahung, sondern weist die Struktur einer Bejahung der Bejahung auf.¹⁵³ Zugleich intendiert Nietzsche damit eine dionysische Umwertung der Phänomene des Pessimismus und des Nihilismus: »Ein solcher Pessimismus« nämlich, schreibt Nietzsche, »könnte münden in jene Form eines dionysischen Jasagens zur Welt, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit: womit ein neues Ideal von Philosophie und Sensibilität gegeben wäre.«¹⁵⁴ Ja, Nietzsche betont:

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der unerwünschten und verruchten Seiten des Daseins. [...] Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster

151 In Klammern sei gesagt, daß diese Gedankenfigur die Grundbedingung des späteren Existentialismus Camusscher Prägung darstellt.

152 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 311.

153 Vgl. G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 201: »Die Bejahung hat nur sich selbst zum Objekt. Das Sein ist sie nun genau soweit, als sie dies, ihr eigenes Objekt, auch ist. Das Sein: die Bejahung als Objekt der Bejahung. An sich selbst, als primäre Bejahung ist sie Werden. Sein aber ist sie, soweit sie Objekt einer weiteren Bejahung ist, die das Werden zum Sein erhebt oder die das Sein dem Werden entnimmt. Aus diesem Grunde ist die Bejahung in all ihrer Macht eine doppelte: die Bejahung wird bejaht.«

154 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 455.

Zustand den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati...¹⁵⁵

In *Ecce homo* nun hebt das antichristliche, antibürgerliche und schicksalsliebende Ich Nietzsches die kontinuierliche, bruchlose Entwicklung als Charakteristikum eines gesunden und schöpferischen Lebens hervor. Die auf den ersten Blick bruchlose Existenz des autobiographischen Ichs bricht demnach mit ihrem Antichristentum die Welt entzwei und provoziert eine allgemeine Umwälzung, wobei sich Nietzsche in diesem Zusammenhang einer eschatologischen Denkfigur bedient: »Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm.«¹⁵⁶

4. – Aber wie verhält es sich nun bei genauerer Betrachtung mit der Bruchlosigkeit von Nietzsches Lebensgeschichte? Genaugenommen erfährt man in *Ecce homo* kaum etwas über seinen Lebenslauf, über seine konkrete Biographie, und das, was man erfährt, ist manchmal äußerst fragwürdig oder entspricht schlicht nicht den Tatsachen. Ich erinnere nur an Nietzsches angebliche polnische Abstammung: »Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang.«¹⁵⁷ Darüber hinaus besteht ja der größte Teil der Schrift aus einer Selbstkommentierung seiner Schriften, in der der Leser etwas über Nietzsches Einstellung zu seinen Schriften erfährt, aber kaum etwas über sein tatsächliches Leben. An die Stelle seiner eigenen Person rücken seine Schriften, rückt sein Werk, das er in zehn Teilen monolithisch entwirft, und seine vielfachen Begriffspersonen.

Die Bruchlosigkeit des Lebens der antichristlichen, antibürgerlichen und schicksalsliebenden Begriffsperson namens Ich/Nietzsche setzt wiederum Täuschung und Selbsttäuschung, eine aktive Selbstvergessenheit voraus. Die *instinktive Arglist*, die Nietzsche im Umgang mit seinen philosophischen und literarischen Gewährsmännern unterstrich, läßt sich in programmatischer Hinsicht auch in der Schilderung der eigenen Lebensgeschichte identifizieren. Man könnte sagen: Das autobiographische Ich mißversteht sich willentlich. Dies kann es, weil Nietzsche die individuelle Lebensgeschichte für ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins hält. Der Bruch selbst ist, wie im ersten Teil der Arbeit dargelegt, von Nietzsche in die Konstitution des Subjekts verlegt.

155 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1888 – 1889*, KSA 13, S. 492.

156 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 373. – Aus christlicher Perspektive ist Nietzsches *Umwertung aller Werte* ein Akt der negativen Konversion, des Abfalls.

157 Ebd., S. 268.

Erinnern wir uns: Der menschliche Geist versucht, laut Nietzsche, aus der Vielheit eine Einheit zu bilden. Er übt Macht aus und gleicht Unterschiedliches an, so daß so etwas wie die Vorstellung einer kohärenten Individualität entsteht. Unter christlichen Gesichtspunkten spielt dafür die Gottesvorstellung eine zentrale Rolle. Für Nietzsche hingegen stellt dies keine Option dar. Im Gegenteil: Mit der anzukündigenden *Umwertung aller Werte* und vor dem Hintergrund des Todes Gottes müssen andere und neue Werte etabliert werden, die das Leben als *Wille zur Macht* und als schöpferischen Akt in sein Recht setzen. Darüber hinaus stellen unter psychologischen Gesichtspunkten die Selbsterkenntnis und Verfahren wie die Introspektion Phänomene der (Selbst-)Täuschung dar. Auf das textlich gefaßte Ich, auf das autobiographisch gefaßte Text-Ich, hat Nietzsche direkten Zugriff und kann es so gestalten, wie er möchte, wie er es braucht, beispielsweise als antichristliche Begriffsperson. Anders gesagt: In weiten Teilen des *Ecce homo* ist das Ich ein *Name* oder eine *Begriffsperson* eines sich als Antichrist selbstmodellierendes Subjekts, das im permanenten Werden, seine Selbstwerdung und Selbstschöpfung feiert. Die auf den ersten Blick naive und selbstherrliche, selbstsüchtige, ungebrochene Selbstidentität des autobiographischen Ichs, die Nietzsche durch eine programmatische Reflexionslosigkeit erreicht, stellt sich somit bei genauerer Betrachtung als durch und durch reflektiertes Verfahren dar, das in Korrelation zu seinen Überlegungen zur Maskenvielfältigkeit auf der Bewußtseinsoberfläche ebenso wie mit seinem projektiv-egozentrierten Weltbild steht. Sie werden so selbst zu einem Instrument seiner *Umwertung aller Werte*: Die unbewußte Selbsttäuschung der christlichen Tradition wird bei Nietzsche zur willentlichen Selbst- und Fremdtäuschung.¹⁵⁸ Wenn Nietzsche also schreibt »Warum ich so weise bin«, dann radikalisiert, unterläuft und wertet er eine biblische Anweisung um, indem er sie seinen eigenen – antichristlichen – Bedürfnissen nach re-interpretiert: »Keiner täusche sich selbst. Wenn einer meint, weise zu sein in dieser Welt, dann werde er töricht, damit er weise werde.«¹⁵⁹

158 Daniela Langer sieht dies ähnlich, freilich ohne auf die christliche Tradition einzugehen, sondern vielmehr, indem sie die subjektkritischen Elemente aufgreift, die Nietzsches Denken und Schreiben bestimmen: »Das Selbstverständnis des Subjekts in *Ecce homo* kann also letztlich doch wieder als »naiv« bezeichnet werden, es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Naivität ersten Grades, sondern um eine Naivität zweiten Grades, die subjektkritische Momente in sich aufnimmt, »sich« aber gerade auch in dem wiederfindet, was der Vorstellung eines Selbstgewissen, von vornherein gegebenen, autonomen Subjekts *widerspricht*.« D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 171.

159 1 Kor. 3, 18.

Horazphilologie und die Frage nach dem Werk

1. – Im dritten Kapitel von *Ecce homo* »Warum ich so gute Bücher schreibe« charakterisiert Nietzsche, bevor er sich seinen Lesern als Interpret seiner eigenen Schriften, sich quasi als Leser seiner selbst präsentiert, das, was er unter einem »guten Leser« versteht. Dieser sei »ein Leser, wie ich ihn verdiene, der mich liest, wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen.«¹⁶⁰ Diese Formulierung ist nicht nur eine weitere Reminiszenz an Nietzsches Tätigkeit als Philologe, wie sie allenthalben in seinem Werk und auch in *Ecce homo* vorkommt, und ein Plädoyer für ein langsames und genaues Lesen, sondern steht im Zusammenhang mit dem unter dem Stichwort *lisez: Nietzsche* bereits analysierten Problemkomplex der Autor-Ich-Identität, der Logik des Eigennamens und seinem Versuch, seinen Schriften im dritten Kapitel die Gestalt eines geschlossenen und monolithischen Gesamt-Werks zu geben. Formal gesehen ist die Formulierung »wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen« ein metonymischer Vergleich. Das ›Horaz-lesen‹ heißt natürlich nicht, daß man die Person Horaz liest, sondern das, was sie geschrieben hat: ihre Schriften, beziehungsweise ihr Werk. Der Name fungiert hier primär als Abkürzung beziehungsweise als semiotisch-perspektivische Verkürzung für ein Korpus an Texten. Diese Selbstverständlichkeit verdichtet sich bei Nietzsche jedoch zu einer Reflexion über den Tropus der Metonymie, die das Verhältnis von empirischer Person zu autobiographischem Ich als vielfältiger Begriffsperson, zum Phänomen funktionaler Autorschaft und zum Konzept des Werks problematisiert. Denn Nietzsche polemisiert gegen die Vorstellung, die der Tropus eventuell hervorrufen kann und betont ausdrücklich in *Ecce homo*: »Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.«¹⁶¹ Auf den ersten Blick entsteht so eine scharfe Trennung zwischen autobiographischem Ich im Sinne einer empirischen Person und einem Autor-Ich. Beide Elemente stehen aber, wie wir im ersten Teil dieser Studie bereits gesehen haben, in einer engen Korrelation. Sie sind zwar auf textueller Ebene keine unmittelbar identischen Größen, und doch stehen sie in wechselseitiger Verbindung zueinander, durchdringen sich und bilden korrelative Momente des Nietzscheschen Selbst. Nun, die Metonymie ›Autor für Werk‹ wird auch an einer anderen Stelle des Nietzscheschen Werks kritisch gesehen, »denn alle Welt pflegt Autor und sein Werk zu verwechseln.«¹⁶² Nietzsche zieht zunächst eine klare Differenz zwischen dem Autor als empirischer Person und der, um mit Foucault zu sprechen, Funktion Autorschaft als einer klassifikatorischen Instanz, die einem Ensemble von Texten ihren Namen gibt. Insofern ist besonders aufschlußreich, daß Nietzsche in *Jenseits von Gut und*

160 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 305.

161 Ebd., S. 298.

162 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 442.

Böse die Logik der Verschiebung in der rhetorischen Figur der Metonymie geradezu umkehrt und sie in seine radikale Infragestellung und Umkehrung des Ursache-Wirkungsprinzips miteinbezieht: »das ›Werk‹, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die ›grossen Männer‹, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein [...]«. ¹⁶³ Man könnte also mit Nietzsche sagen: Nicht der Autor ist die Ursache, der Erfinder eines Werks, sondern selbst die Wirkung, die Erfindung eines Werks, das als überindividuelle Instanz den Autor als funktionale Größe erschafft. Von dieser Warte aus scheint der Autor eine paratextuelle Figur des Werks zu sein.

Nietzsche kritisiert nicht die Phänomene ›Autorschaft‹ oder ›Werk‹ per se, sondern die Vorstellung, das empirische Autor-Subjekt – man könnte auch sagen, den Privat-Menschen – mit dessen ›Werk‹ zu verwechseln und daraus eine Art ›mythischer Erzählung‹ zu machen, Nietzsche nennt es »kleine schlechte Dichtungen«. Vor diesem Hintergrund läßt sich *Ecce homo* in seiner Dialektik von Ich-Gerechtigkeit und intellektueller Redlichkeit sowie Arglist auch erst verstehen. Nietzsche möchte nicht nachträglich eine »kleine schlechte Dichtung« werden, sondern erfindet sich als ein Vielfacher, als ein »welthistorisches Unthier« ¹⁶⁴, als einen göttlichen Hanswurst und Schmerzensmann etc. Damit bekommt der Eigenname eines Autors in bezug auf die Werkkategorie zwei Kontexte. Erstens bezeichnet er den empirischen Autor, der allerdings relativ unabhängig von seinen Schriften existiert und zweitens die symbolische Figuration des Autor-Ichs, die sowohl ein Effekt, eine semiotische Abkürzung eines Werkkontextes als auch, wie im Falle Nietzsches, ein Zeichen darstellt, das ein dividualistisch-egozentriertes Weltbild repräsentiert. Aus dieser Perspektive stiftet der Autorname in *Ecce homo* nicht mehr in erster Linie den Zusammenhalt von ›Werk‹ und ›Leben‹, wie dies etwa Goethe in *Dichtung und Wahrheit* oder Sainte-Beuve in seinen literaturtheoretischen Schriften propagierten, sondern den Zusammenhalt der einzelnen Schriften untereinander, die den Teilspekt eines übergeordneten Selbstentwurfes darstellen, der Pseudonyme, Heteronyme, Figuren und Begriffspersonen umgreift, so daß ein Gleiten zwischen unterschiedlichen Namen möglich, ja notwendig wird, um dieser komplexen Semiotik gerecht zu werden. Bei Nietzsche sind die Namen, die das Werk zusammenhalten, die Zeichen oder die ›Semiotik für das Werk‹, auf das in *Ecce homo* zugesteuert wird, nicht nur der Name Nietzsche, sondern auch *Zarathustra* und *Dionysos*.

Die Formulierung ›wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen‹ wird durch diese Perspektivierung zum Imperativ eines Lesens, das sich des genannten Unterschieds bewusst ist, das den ›Werkzusammenhang‹ nicht im genetisch-

163 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 224.

164 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 302.

teleologischen Verhältnis von empirischen Autor und Lebenswerk sieht, also einem traditionellen autobiographischen Modell folgt, sondern verweist auf die intra- und paratextuellen Bezüge und semiotischen Abkürzungen, Spiegelungen und Verschiebungen im ›Werk‹, im Ensemble der Schriften und Texte, die sich beispielsweise in der Nietzscheschen Ersetzungsstrategie der Namen *Wagner* und *Schopenhauer* manifestiert.¹⁶⁵

In gewisser Weise präsentiert sich nun Nietzsche selbst als recht eigentümlicher ›Wiederkäuer‹ seiner Schriften und ›Horazphilologe‹ seinen Lesern in den zehn Abschnitten des dritten Kapitels von *Ecce homo*, in denen er seine Schriften bespricht, kommentiert und in denen er das Problem der Geschlossenheit seines Gesamt-Werkes aufwirft, das ihn in den letzten vier Jahren bis zu seiner geistigen Umnachtung ständig begleitete. Die Frage nach der Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Werks, die deutlich zu trennen ist von einem Versuch, ein philosophisches System zu entwerfen, stellte sich ihm zum ersten Mal nach der Vollendung von *Also sprach Zarathustra* und der Lektüre seiner einzelnen Schriften in den Jahren 1885/86, zu denen er dann jeweils eine *Vorrede* schrieb und Neuauflagen dru-

165 Horaz hat aber noch eine andere Bedeutung im Nietzscheschen Werk. Er repräsentiert für Nietzsche ein Stilideal: »Bis heute habe ich an keinem Dichter dasselbe artistische Entzücken gehabt, das mir von Anfang an eine Horazische Ode gab. In gewissen Sprachen ist Das, was hier erreicht ist, nicht einmal zu wollen. Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erzielte maximum in Energie der Zeichen – das Alles ist römisch und wenn man mir glauben will vornehm par excellence. Der ganze Rest von Poesie wird dagegen etwas zu Populäres, eine blosse Gefühls-Geschwätzigkeit...«. F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 154. – Worauf sich Nietzsche hier bezieht, ist Horaz' Stil-Auffassung des knappen und lakonischen Ausdrucks, die Nietzsche in sein eigenes energetisch und semiotisches Produktionsmodell einbaut. Bei Horaz heißt es: »Ich strebe nach Knappheit«. Horaz: *Ars Poetica/Die Dichtkunst*, hg. und übersetzt von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972, S. 5. – Nietzsche verwandelt sich auch Horaz ein, indem er die Horazsche *brevisitas* mit seinen eigenen sprach- und zeichentheoretischen Überlegungen amalgamiert, sie assimiliert. Den Nexus bildet die Auffassung von bewußter Ökonomie in der Einsetzung sprachlicher Mittel, das, was Nietzsche die ›abgekürzte Sprache‹ und manchmal auch Semiotik nennt. Nietzsche scheint hier zudem auch auf einen Topos der Horazschen Stilistik anzuspielden, der auf Vornehmheit und Verachtung gegenüber der Masse abzielt, wie sie sich in der makrostrukturellen Sprecher-Figur des Pilatus im *Ecce homo* manifestiert: »Saepe stilum vertas« (drehe oft den Griffel um). »saepe stilum vertas, iterum qua digna legi sint/scripturus, neque te ut miretus turba labores./contentus paucis lectoribus« (Willst du schreiben, was man immer wieder liest, so mußst du oft den Griffel wenden und das Geschriebene tilgen; verschmähen mußt du die Bewunderung der Menge und mit wenigen Lesern dich begnügen). Horaz: *Satiren* I, 10, Z. 72-74, in: Horaz: *Sämtliche Werke*, hg. und übersetzt von W. Schöne, München 1970, S. 67.

cken ließ. In diesen Vorreden geht es Nietzsche darum, seine (philosophische) ›Aufgabe‹ zu entdecken,¹⁶⁶ Korrespondenzen und gedankliche Fortentwicklungen in seinen Schriften zu rekonstruieren und herauszustreichen, so als ob er auf der Suche sei nach dem *Grundwillen*, der sein Werk organisiert. Zugleich geht er aber auch Verwandlungen und Häutungen ein, die er im Laufe der Zeit durchgemacht hat, und stellt sie in den Zusammenhang einer »Gesundheitslehre«¹⁶⁷ und betont seine »Schlangenklugheit [...], die Haut zu wechseln«.¹⁶⁸ Während der Abfassung von *Ecce homo* unterzieht Nietzsche seine früheren Schriften erneut einer Relektüre und stellt in einem Brief an Köselitz erstaunt fest: »Ich blättere seit einigen Tagen in meiner Litteratur, der ich jetzt zum ersten Male mich gewachsen fühle. Verstehen Sie das? Ich habe Alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt, – im Gegenteil!... Zum Beispiel die diversen Vorreden, das fünfte Buch ›gaya scienza‹ – Teufel, was steckt da drin! –«¹⁶⁹

Nach der Vollendung von *Also sprach Zarathustra* wird die Frage nach der Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Werkes für Nietzsche sehr dringlich, und sie artikuliert sich ganz exilozit in den Vorworten zu den ›Neuen Auflagen‹ seiner Bücher aus den Jahren 1886 und 1887. Von diesem Zeitpunkt an versucht Nietzsche nämlich, seine veröffentlichten Schriften als komponierte Werk-Einheit beziehungsweise als ein Ganzes zu verstehen, das auf *Also sprach Zarathustra* hin perspektiviert sein soll. Nietzsche verfolgt dabei ein doppeltes Anliegen: Zum einen möchte er die absolute Singularität von *Also sprach Zarathustra* herausstreichen, zum anderen den komplementären Charakter der anderen Schriften zu *Also sprach Zarathustra*. *Also sprach Zarathustra* und die anderen Schriften sollen in eine Korrelation gebracht werden. Nietzsche verfolgt dabei einen ganz präzisen und kompositorisch hoch aufschlußreichen Plan. Bereits 1886 schreibt Nietzsche in diesem Zusammenhang an seinen Verleger: »Auf der Rückseite vom Umschlag des letzterschienen Buchs finden Sie eine Art Überblick und Programm über meine bisherige und zukünftige Thätigkeit. Es sollen 10 Werke und nicht mehr sein, mit denen ich »übrig« bleiben soll.«¹⁷⁰ Tatsächlich gliedert Nietzsche zwei Jahre später in *Ecce homo* sein Werk in zehn einzelne Schriften, wobei er zu diesem Zweck mehrere Schriften synthetisch zu einer zusammenfaßt. So etwa sind aus den doch sehr unterschiedlichen vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* schlicht die *Unzeitgemäßen ge-*

166 Vgl. dazu die beispielsweise die Vorrede zum zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches*. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 369-377.

167 Ebd., S. 373.

168 Ebd., S. 372.

169 Brief an Heinrich Köselitz, 9. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 515.

170 Brief an Ernst Wilhelm Fritsch, 7. August 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 226.

worden. Die Zahl 10 ist natürlich insofern bedeutsam, als es sich dabei nicht nur um eine Anspielung auf den Dekalog handelt¹⁷¹ – womit Nietzsche auch sein Autor-Ich in gewisser Weise einer antichristlichen Modellierung unterwirft –, sondern die Zahl 10 entfaltet eine strukturell-kompositorische Bedeutung, die die Schrift *Also sprach Zarathustra* als Zentrum und Höhepunkt des Werkes offenbart, in der sich alle anderen Schriften (selbstbe-)spiegeln. So gliedert sich nämlich auch die *Vorrede* von *Also sprach Zarathustra* in zehn Abschnitte. Außerdem bezeichnet Nietzsche den ersten und wichtigsten Teil von *Also sprach Zarathustra* als ein »Zehn-Tage-Werk«.¹⁷² Nietzsche setzt damit sein Werkentwurf aus *Ecce homo* in direkte Beziehung zu *Also sprach Zarathustra*, so daß sein Werk-Entwurf und *Also sprach Zarathustra* sich also in kompositorischer Hinsicht spiegeln.

2. – In *Ecce homo* nun beschreibt Nietzsche den Aufbau seines Gesamt-Werks. Er versucht eine kausallogische Entwicklung von *Der Geburt der Tragödie* bis zu den angekündigten Schriften *Dionysos-Dithyramben* und *Der Antichrist* zu zeichnen, die aber selbst nicht mehr Teil des literarisch-philosophischen Gesamtwerks sein sollen, so als ob ihr Verfasser eben nicht mehr Nietzsche ist, sondern *Dionysos* oder *der Antichrist*. *Ecce homo* greift nicht nur im Titel, wie Heinrich Detering gezeigt hat,¹⁷³ eine Schwellensituation auf, sondern ist selbst, als Schrift, ein Schwellen- oder Übergangsphänomen. Entscheidend ist, daß Nietzsche mit *Der Geburt der Tragödie* den Anfang seiner (tragischen) Philosophie, und damit den Beginn seines Werks benennt, und aus ihr eine teleologische Gedankenfigur hervortreibt, die sein Gesamtwerk strukturiert. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine teleologische Gedankenfigur, in der das Ziel als ein Ende zu bestimmen ist, sondern vielmehr um eine Gipfelstruktur. Die Bewegung strukturiert sich auf ein Ziel hin, das in der Mitte eines Weges situiert wird, und von dieser Mitte fort. Anders ausgedrückt: Nietzsches Schriften bewegen sich in seiner Selbstdarstellung auf den *Zarathustra* hin und von ihm fort.¹⁷⁴ Nietzsche reflektiert also sein Gesamtwerk auf seine

171 Martin Stingelin betont, daß Nietzsche den Versuch unternimmt, »dem Korpus seiner Schriften den gesetzgeberischen Anschein eines zweiten [...] Dekalogs zu geben«. M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80f.

172 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 341.

173 Vgl. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 116.

174 In einem Brief vom 26. November 1886 betont Nietzsche gegenüber Paul Deussen die Bedeutung von *Also sprach Zarathustra* sowie die Rolle, die ihm im *Ecce homo* zukommt: »Ecce homo. Wie man wird, was man ist. Dies Buch handelt nur von mir, – ich trete zuletzt darin mit einer welthistorischen Mission auf. Es ist bereits im Druck. – Darin wird zum ersten Mal Licht über meinen Zarathustra gemacht, das erste Buch aller Jahrtausende, die Bibel der Zukunft, der höchste Ausbruch des

Schrift *Also sprach Zarathustra* hin, die als der zentrale Text aufgefasst wird, auf den sich die anderen Schriften wie Erläuterungen und Kommentare beziehen. Durch Nietzsches Selbstkommentare werden die einzeln veröffentlichten Schriften sowohl mit dem *Zarathustra* als auch untereinander verwoben. Er versucht, einen roten Faden zu spinnen, der sowohl diachron als auch synchron ist und sammelt sich als Autor und seine Schriften auf einen Punkt hin: *Also sprach Zarathustra*. Dabei knüpft Nietzsche ein komplexes Netz von Rückverweisen und Ausblicken, welche die enge Verwobenheit der einzelnen Schriften demonstrieren soll.

Die Geburt der Tragödie, 1886 mit dem *Versuch einer Selbstkritik* als Neuauflage erschienen, wird in Nietzsches Konzeption so in *Ecce homo* an den Anfang seines Schaffens gestellt. In der Erkenntnis der »Psychologie der Tragödie«¹⁷⁵ nimmt seine Philosophie ihren Anfang. Sie besteht laut Nietzsche im

Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend – das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleid loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch eine vehemente Entladung zu reinigen – so missverstand es Aristoteles: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst... In diesem Sinne habe ich das Recht, mich selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehen – das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen.¹⁷⁶

Darüber hinaus erhält der Titel dieses ersten philosophischen Buches in *Ecce homo* eine selbstreflexive und selbstreferentielle Bedeutung: *Die Geburt der Tragödie* markiert zum einen den Anfang von Nietzsches tragischer Philosophie, zum anderen bildet sie die Geburt des philosophischen Autors Nietzsche und tritt in Korrespondenz, ja, wird fast gleichbedeutend mit dem »Incipit tragoedia« aus dem vierten Buch von *Die fröhliche Wissenschaft*, das 1882 wiederum *Also sprach Zarathustra* und die Figur des philosophierenden Propheten *Zarathustra* ankündigt.¹⁷⁷ In *Ecce homo* schreibt Nietzsche dazu: »Was hier »höchste Hoffnung« heisst, wer kann darüber im Zweifel sein, der als Schluss des vierten Buches die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen sieht? –«¹⁷⁸

menschlichen Genius, in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist«. F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 492.

175 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 312.

176 Ebd.

177 Vgl. dazu Wolfram Groddeck: »Geburt der Tragödie« in »Ecce homo«, in: N-St. 13 (1984), S. 325-331.

178 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 333.

Worauf Nietzsche hier anspielt, ist, wie gesagt, der letzte Aphorismus des vierten Buchs, der Aphorismus 342 »Incipit tragoedia«, der textidentisch mit dem Anfang der *Vorrede* aus *Also sprach Zarathustra* ist. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der Aphorismus in *Die fröhliche Wissenschaft* typographisch in Prosa gesetzt ist, während in *Also sprach Zarathustra* der identische Text nach biblischem Vorbild in Verse gesetzt ist, womit nicht zuletzt eine pathetischere Stilhöhe erreicht wird – *saepe stilum vertas...* Nietzsche verfolgt in *Ecce homo* das Ziel, die Präsenz *Zarathustras* sowohl in der *Fröhlichen Wissenschaft* nachzuweisen als auch auf die *Geburt der Tragödie* zurückzuprojizieren.¹⁷⁹ Bei Nietzsches kommentierenden Verfahren handelt es sich zugleich um einen Ausblick auf den *Zarathustra* selbst sowie um einen Rückblick auf die *Geburt der Tragödie*. Vorwärts- und Rückwärtsbewegungen werden somit konvergent. Die Brücke, die dies für Nietzsche ermöglicht, trägt den Namen *Dionysos*.

Im *Versuch einer Selbstkritik* von 1886 entdeckte Nietzsche die Geburt seiner Philosophie und benannte sie folgendermaßen: »Ich hiess sie die dionysische.«¹⁸⁰ Der »Name ›Dionysos‹«, der den Erfahrungen, von denen das frühe Buch nur redete, »wie ein Fragezeichen mehr beigeschrieben war«¹⁸¹, wird in *Ecce homo* zu einem ›Begriff‹, der, wie so oft, selbst Namen ersetzt. So wird für Nietzsche auch der Name ›*Zarathustra*‹ zu einem Namen, der ersetzbar wird durch ›*Dionysos*‹. Nietzsche schreibt über die Gestalt, den »Typus *Zarathustra*«: »Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst.«¹⁸² *Zarathustra* ist also die Begriffsperson des *Dionysos*, der ebenfalls eine Begriffsperson Nietzsches ist.

179 Tatsächlich sollte die Gestalt des *Zarathustra* bereits in einigen Aphorismen von *Die fröhliche Wissenschaft* auftreten, wie aus dem Nachlaß ersichtlich ist. Bei der Veröffentlichung strich Nietzsche diese Passagen, abgesehen vom letzten Aphorismus heraus. Vgl. dazu Mazzino Montinari: »*Zarathustra* vor ›*Also sprach Zarathustra*‹«, in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 79-91.

180 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16

181 Ebd.

182 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 344. – Bereits im »*Versuch einer Selbstkritik*« wird am Ende auf die Sprache *Zarathustras* verwiesen, »jenes dionysischen Unholds«. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16. – Also bereits 1886 erscheinen die Namen von *Dionysos* und *Zarathustra* bereits bis zu einem gewissen Grade ersetzbar in bezug auf ihre Bedeutung. – Die Gleichsetzung von ›*Dionysos*‹ mit ›*Zarathustra*‹ offenbart damit unter anderem auch die antichristliche, immoralistische Haltung im Namen oder Zeichen des *Dionysos*. »Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name *Zarathustra* bedeutet. [...] Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinem Gegensatz – in mich – das bedeutet der Name *Zarathustra*.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 367.

Der Zusammenhang von Name und Bedeutung ist, wie wir bereits vielfach gesehen haben, in *Ecce homo* zunächst einmal fragwürdig, folgt aber einer wohlkalkulierten Darstellungsstrategie, in der Verwirrung gestiftet und zugleich ästhetische Rationalität einsehbar gemacht werden soll, was Nietzsche als »Labyrinth verwegener Erkenntnisse«¹⁸³ bezeichnet. Ein Beispiel: »Und zum Teufel, meine Herrn Kritiker! Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu errathen, dass der Verfasser von ›Menschliches, Allzumenschliches‹ der Visionär des Zarathustra ist...«¹⁸⁴

Richard Wagner zum Beispiel, Verfasser des *Zarathustra*, dessen gleichnamige Gestalt der Begriff des Dionysos laut Nietzsche ist? Die ganze Sprengkraft dieses Aperçus wird erst klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Nietzsche die Erstaufgabe der *Geburt der Tragödie*, die ja die Keimzelle nicht nur seines *Zarathustra*, sondern seines Gesamtwerks sein soll, Wagner gewidmet hatte. In *Die Geburt der Tragödie* von 1872 hatte Nietzsche Wagner gewissermaßen als den neuen *Dionysos* angekündigt und gefeiert. Darin sieht er aber im Rückblick in *Ecce homo* »die fremdartigste ›Objektivität‹, die es geben kann: die absolute Gewissheit darüber, was ich bin, projecirte sich auf irgend eine zufällige Realität.«¹⁸⁵ Aufschlußreich ist, daß Nietzsche im Rückblick sein eigenes Selbst auf Wagner projiziert sieht, womit er selbst zu einem neuen Dionysos wird.

In den zehn Abschnitten des dritten Kapitels von *Ecce homo*, in denen Nietzsche sein Gesamt-Werk entwirft und über seine Schriften spricht, steht derjenige über *Also sprach Zarathustra* in der Mitte. Der letzte Abschnitt, wie sollte es anders sein, handelt von *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*. Nietzsche bricht hier die Entstehungs- und Publikationschronologie seiner Schriften auf, denn *Der Fall Wagner* ist vor der *Götzen-Dämmerung* entstanden und auch früher erschienen. Die Verschiebung in der Reihe der Selbstkommentare ist natürlich, wie Wolfram Groddeck gezeigt hat, nicht zufällig, denn die Überschrift des letzten Abschnitts wird dadurch massiv hervorgehoben und tritt damit in Beziehung zum ersten Abschnitt: *Die Geburt der Tragödie* spiegelt den *Fall Wagner*.¹⁸⁶ In dieser symmetrischen Konstellation wird auch das Titelzitat »*Der Fall Wagner*« zur mehrdeutigen Formel und offenbart Nietzsches »instinktive Arglist«: es konnotiert nämlich das Ende, den Untergang Wagners, seinen ›Fall‹, wie »*Die Geburt der Tragödie*« den Anfang und Ausgang der tragischen Philosophie und philosophischen Autorschaft im Zeichen des Dionysos impliziert.

183 Ebd., S. 303.

184 Ebd., S. 287.

185 Ebd., S. 314f.

186 Vgl. dazu Wolfram Groddeck: »›Geburt der Tragödie‹ in ›Ecce homo‹«, S. 325-331.

Ich erinnere daran, dass nicht wahr oder falsch, sondern Ich-Gerechtigkeit vielfach das Kriterium ist, das Nietzsches Selbstdarstellung organisiert. Mit dem, was man Ich-Gerechtigkeit nennen kann, stellt sich Nietzsche daher nicht nur jenseits von wahr und falsch, sondern kann sich so als Dichter seines Lebens und seiner Autorschaft präsentieren. Nietzsche geht es darum, ein geschlossenes, kohärentes und monolithisches Gesamtwerk in 10 Teilen und ein entsprechend starkes *Autor-Ich* zu präsentieren. Es geht Nietzsche also darum, seinem eigenen »Selbst« und seinem projizierten *Autor-Ich* unter poetologischen Gesichtspunkten gerecht zu werden, so daß er auch den *Fall Wagner* in die *Geburt der Tragödie* projizieren kann, in der zuvor schon die Figur und Begriffsperson des *Zarathustra* über den Umweg der *Fröhlichen Wissenschaft* und der Figur des *Dionysos* projiziert worden war. Somit gelingt es Nietzsche, die ursprüngliche Intention der *Geburt der Tragödie* in ihr Gegenteil zu verkehren und ein durch und durch selbstbezügliches und egozentriertes Gesamt-Werk zu schaffen, das er sich als Aufgabe gestellt hatte. Während sich Nietzsches Subjekt-Dividualismus also in den unterschiedlichen Sprecher-Rollen und Begriffspersonen spiegelt, manifestiert sich Nietzsches ich-bezogene Weltansicht unter anderem in seinem Versuch, ein geschlossenes Gesamt-Werk zu präsentieren.¹⁸⁷ Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, die Figur der Egozentrität, die sehr

187 Christof Kalb merkt in diesem Zusammenhang an: »Ist nicht Nietzsches biographische Lebensgestaltung von genau der reflexionsphilosophischen Logik angeleitet, deren Defizite er [...] so luzide bemerkt hatte? Tatsächlich sieht es doch so aus, als materialisiere sich Nietzsches Wille (seine ihm zunächst unbekannte Aufgabe) in sprachlicher Gestalt (den einzelnen Schriften), und zwar in der Weise, daß die Folge der sprachlichen Objektivierungen, von ihrem Ende her betrachtet, als Zusammenhang einer subjektiven Entwicklung kenntlich wird (das Werk als Biographie); auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung soll das Subjekt sein Wesen artikulieren können[...]. Indessen hatte doch Nietzsche selbst darauf hingewiesen, daß Selbstbildung als *Selbstbewußtseinsbildung*, auf ihrer sinnfernen Rückseite von reflexiv nicht einholbaren Verlusten an Individualität begleitet wird. Bezogen auf Nietzsches Selbstgestaltung müßte die Frage also lauten: Hat Nietzsche mit der Verengung seines Lebens auf eine reflexiv angeeignete Aufgabe nicht jene leibliche Individualität ausgeblendet, in der auch ganz andere Selbstentwürfe unerschöpfliche Sinnressourcen hätten finden können? Vor allem aber: Hat Nietzsche mit dem Anspruch, seine Selbstbildung im *Begriff* einer Aufgabe vollendet zu haben, nicht das Programm einer gerade nicht-begrifflichen, *ästhetischen* Lebensgestaltung preisgegeben?« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 298f. – Diese Fragen lassen sich nur stellen, wenn man noch von einem wesentlichen Unterschied zwischen Philosophie, Literatur und Leben bei Nietzsche ausgeht. Wenn man *Ecce homo* aber dahingehend interpretiert, daß sich Nietzsche im Rückgriff auf seine sprachtheoretischen, psychologischen und anthropologischen Überlegungen und literarischen Strategien als ästhetisch-egozentrierte Lebensform entwirft, indem er sich quasi seine Philosophie, sein Leben und seine Schriften nachträglich einverleibt, dann ist das die radikalste Form einer ästhetischen Lebensgestaltung.

eng mit der existentiellen Ausgangssituation des *Ecce homo* zusammenhängt, genauer zu analysieren.

ZWEITES KAPITEL: DIE EGOZENTRIZITÄT ALS VORAUSSETZUNG VON ECCE HOMO. EINE INTERPRETATION VON *AN DIESEM VOLLKOMMENEN TAGE...*

1. – Nachdem die provokative und politische Dimension von Nietzsches *Ecce homo* sowie die dort praktizierte Umdeutung des christlichen Modells der Autobiographie rekonstruiert worden sind, sollen im Folgenden Kapitel die Gedankenfigur der Egozentrität und die existentiellen Voraussetzungen von Nietzsches autobiographischer Schrift, die im Gedanken der *ewigen Wiederkunft* gipfeln, herausgearbeitet und analysiert werden. Es geht allerdings nicht um den Gedanken der ewigen Wiederkunft im Allgemeinen, sondern nur in bezug auf das autobiographische und literarisch-philosophische Projekt *Ecce homo*.

Im Zentrum der Überlegungen und Ausführungen steht daher auch ein kurzer Abschnitt aus *Ecce homo*, der für das angemessene Verständnis der Schrift und von Nietzsches philosophischer individualistisch-egozentrierter Poetologie des Selbst von großer Bedeutung ist, bildet er doch so etwas wie die ›Urszene‹ des *Ecce homo*. Die Betrachtung des folgenden Textes stellt kein klassisches *close reading* dar, sie begleitet den Text nicht linear-explikativ von Zeile zu Zeile, obschon sie versucht, den Text in unterschiedlichen Kreisbewegungen, den sprachlich-syntaktischen Nuancen Rechnung tragend, zu deuten. Nicht die Gerade, sondern die Spirale versinnbildlicht als geometrische Figur das folgende Vorgehen. Doch nun der Nietzschesche Text, der in diesem Kapitel im Zentrum der Betrachtung stehen soll:

An diesem vollkommenen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich d u r f t e es begraben, – was in ihm Leben war, ist gerettet, ist unsterblich. Die U m w e r t h u n g a l l e r W e r t h e , die D i - o n y s o s - D i t h y r a m b e n und zur Erholung, die G ö t z e n - D ä m m e r u n g – Alles Geschenke dieses Jahrs, sogar meines letzten Viertel-

jahrs! Wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein? Und so erzähle ich mir mein Leben.¹

2. – Bereits bei der ersten Lektüre wird deutlich, daß es sich um eine das ganze autobiographische und literarisch-philosophische Projekt von *Ecce homo* begründende programmatische Textpassage handelt. Nicht nur ihre exponierte Stellung, sondern auch die in ihr verwendeten Motive unterstreichen dies. Motivisch scheint Nietzsche in ihr ein aus den ältesten Dichtungs- und Philosophietraditionen bekanntes Thema der Reife sowie des rechten Augenblickes zu erneuern und es seinen eigenen Zwecken unterzuordnen. Sarah Kofman sieht in dieser Passage einen Text, der einem Gemälde von Claude Lorrain gleicht, das den Titel »Weinlese« tragen könnte.² In ihrer Lektüre spiegelt dieser Text einen Moment der Ruhe und des Innehaltens wider, indem der Winzer-Autor seine fruchtbare Ernte betrachtet. Der herbstliche Sonnenblick lasse die Zeit still stehen, und der Winzer meditiere über das Ergebnis seiner Ernte und befände es für gut. Es entstehen in Kofmans Lektüre ein Augenblick und eine herbstliche Stimmung, die sich in die Unendlichkeit ausweiten, ganz so wie Nietzsche dies auch bei Gemälden von Claude Lorrain konstatiert hat.³ So idyllisch wie Sarah Kofman diese Textpassage interpretiert, scheint der Text jedoch bei genauerer Betrachtung nicht zu sein, da in ihr auch das Faktum des Todes und eine Stimme-von-Jenseits-des-Grabes zu identifizieren sind. Darüber hinaus stellt sich auch zunächst die Frage, mit was für einem Text, mit was für einer Textform wir es zu tun haben, bevor man zu einer inhaltlichen oder formal-ästhetischen Bestimmung kommt.

Durch zweimal drei Asteriske umrahmt, ist dieser kurze Text auf einer einzigen Seite zwischen dem Vorwort und den vier Kapiteln, die den Hauptteil von *Ecce homo* ausmachen, von Nietzsche plaziert worden. Dieser Text steht völlig singulär, man könnte fast sagen: isoliert in der gesamten Schrift dar. Er ist von Nietzsche deutlich von den übrigen Teilen der Schrift abgesetzt worden: Er gehört weder zum Vorwort noch zum Hauptteil von *Ecce homo*, auch der Ton und der Gestus dieses Textes sind für den Kontext des *Ecce homo* eigentümlich und irritierend. Hier scheint nicht das Ich von sich zu sprechen, das von sich behauptet: »Ich bin Dynamit.«⁴ Auch die diskursive Einheit des *Ecce homo* wird durch diesen Text gestört,

1 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 263.

2 Vgl. das Kapitel »Des vendanges à Claude Lorrain«, in: S. Kofman: *Explosion I*, S. 145-159.

3 Vgl. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 356: »Ich habe nie einen solchen Herbst erlebt, auch nie Etwas der Art auf Erden für möglich gehalten, – ein Claude Lorrain ins Unendliche gedacht, jeder Tag von gleicher unbändiger Vollkommenheit.«

4 Ebd., S. 365.

eine andere Sprech- und Schreibweise manifestiert sich in ihm. Gerade die Isolierung macht diesen Text rätselhaft. Um was für eine Art Text handelt es sich also? Handelt es sich um eine Art Vorbemerkung nach der Vorrede, in der Nietzsche, den Leser direkt ansprechend, die Motivation und Funktion seiner Schrift erklärt hatte? An wen richtet sich primär dieser Text? An den Leser? Handelt es sich um eine Art inszeniertes Selbstgespräch oder um eine Art Tagebuch-Notiz? Derrida hat diesem kurzen Text und diesen Fragen zwei Seiten in einem seiner Aufsätze gewidmet. Er schreibt:

Zwischen dem Vorwort [...] und dem ersten Kapitel [...] kommt eine einzige Seite, ein Hors d'œuvre, ein Exergon, ein loses Blatt, dessen Topos und dessen Zeitlichkeit auf seltsame Weise ausrenken, was wir in unserer ruhigen Gewißheit als die Zeit des Lebens und die Zeit der Lebenserzählung, der Lebensbeschreibung durch den Lebendigen, kurz als die Zeit der Autobiographie verstehen möchten.⁵

Die Struktur des Exergon als Randung oder der Randung als Exergon muß sich notwendig überall abdrucken, wo das Leben, »mein Leben« in Frage steht. [...] Dieser Ort ist weder im Werk (er ist ein Ex-ergon) noch im Leben des Autors. Wenigstens nicht einfach, denn er ist ihnen ja auch nicht äußerlich.⁶

Derrida bezeichnet den Nietzscheschen Text also als ein »Exergon«,⁷ womit er zweierlei meint: erstens einen Ort und zweitens eine Textgattung, beziehungsweise die Textgattung leitet sich von diesem Ort her. Mit »Exergon« bezeichnet man in der Numismatik den »meist am Unterrand einer Münze reservierten Platz für eine Inschrift oder ein Datum«,⁸ womit Derrida glaubt, der Datierung des Nietzscheschen Textes Rechnung zu tragen. Derrida versteht den Nietzscheschen Text als eine, wie er schreibt, »Randung« und zieht daraus die Konsequenz, daß der Text einerseits weder zum Werk, das heißt zunächst zum *Ecce homo* und dann zum gesamten philosophischen Werk noch zum Leben des Autors gehört, wobei er damit die Institution und Funktion Autor meint und keineswegs den empirischen Schreiber Nietzsche. Das Exergon stellt also laut Derrida eine Äußerung des, wenn man so will, Privatmannes Nietzsche, im besten Fall also einen Paratext, dar. Andererseits aber gehört, wie Derrida anmerkt, dieser Text doch zum *Ecce homo*, zum Werk und zum Leben des Autors, da der Text von Nietzsche dort, wo er steht, zu lesen und zur Publikation plaziert worden ist. Derrida löst das Problem also nicht und läßt den

5 J. Derrida: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens«, S. 76.

6 Ebd., S. 78.

7 Für Daniela Langer stellt dieser Text eine »Präambel« dar. Vgl. D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 111. – Heinrich Detering hingegen nennt diesen Text schlicht »Prolog«. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 116.

8 J. Derrida: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens«, S. 97.

am Verstehen interessierten Leser in gewisser Weise noch ratloser als zuvor zurück. Derrida kann das Problem meines Erachtens aber auch gar nicht lösen, und zwar aufgrund seiner Obsession für Randgänge und das Randständige. Vielleicht sollte man daher die Perspektive umstellen und nicht davon ausgehen, daß der Nietzschesche Text ein Exergon ist, sondern der Nukleus, der Zell-Kern des *Ecce homo*. Dazu ist es aber nötig, den Autor Nietzsche nicht nur in seiner textologischen Funktion zu betrachten, sondern seiner realen Existenz Rechnung zu tragen und zuzugestehen, daß Texte nicht nur auf andere Texte verweisen, sondern auf die Realität und daß sie Realität enthalten, und nicht nur Textrealitäten produzieren.

3. – Der Text bildet formal und inhaltlich eine Gelenkstelle zwischen den beiden Einheiten von *Ecce homo* sowie zwischen der realen, biographischen, außertextuellen und kontingenten Realität des Autors und der Struktur sowie Sinnhaftigkeit eines poetisch-philosophischen Gedankensystems, das sich in der Niederschrift von *Ecce homo* entfalten wird. Der Text konstituiert die Sprech- und Erzählsituation für die folgende Schilderung des eigenen Lebens, für die Reflexion über dasselbe und ist figuraler Entwurf und Exposition des literarisch-philosophischen Programms.

Rein biographisch gesehen, liefert dieser kurze Text kaum mehr Informationen, als daß Nietzsche eine äußerst produktive Schaffensperiode im Sommer und Herbst des Jahres 1888 hatte, daß er an seinem vierundvierzigsten Geburtstag, an seinem letzten Geburtstag vor dem geistigen Zusammenbruch, mit der Niederschrift von *Ecce homo* beginnt. Biographisch und werkgeschichtlich besonders aufschlußreich an der *Ecce homo*-Passage ist aber dennoch, daß die »Umwerthung aller Werthe« abgeschlossen ist, das heißt: Nietzsche hat sein in vier Büchern angelegtes Projekt der »Umwerthung« während der Niederschrift von *Ecce homo* verändert. Die Schrift *Der Antichrist*, die zunächst nur den ersten Teil bilden sollte, ist Nietzsches komplette »Umwerthung«, die er, wie bereits dargestellt, mit seiner autobiographischen Schrift *Ecce homo* ankündigen und vorbereiten wollte. Die Niederschrift von *Ecce homo* nun fiel in eine Zeit großer Hochgestimmtheit und geistiger Klarheit, die Nietzsche in Turin verbrachte, so wie er es etwa auch seinem Leipziger Verleger Naumann gegenüber in einem Brief äußerte:

Nun war ich die letzten Wochen auf das Allerglücklichste inspirirt, Dank einem unvergleichlichen Wohlbefinden, das einzig in meinem Leben dasteht, Dank insgleichen einem wunderbaren Herbst und dem delikatesten Entgegenkommen, das ich in Turin gefunden habe. So habe ich eine extrem schwere Aufgabe – nämlich mich sel-

ber, meine Bücher, meine Ansichten, bruchstückweise, so weit es dazu erfordert war, mein Leben zu erzählen – zwischen dem 15. Oktober und dem 4. November gelöst.⁹

Zuvor verbrachte Nietzsche verregnete Sommermonate in Sils Maria im Oberengadin. Nietzsche, der seine jeweiligen Aufenthaltsorte vielfach nach positiven klimatischen Umständen auswählte, um seine körperlichen Leiden und Stimmungsschwankungen zu lindern, erreichte einen dramatischen Tiefpunkt zu Beginn des Septembers 1888, ähnlich wie er vor der Niederschrift von *Menschliches, Allzumenschliches* stattgefunden hatte. Er war mehrere Tage in eine körperliche, seelische und geistige Starre verfallen. In einem Brief an Franz Overbeck schildert er seine damalige Situation im September 1888, indem er auf die meteorologischen Umstände ausweicht, folgendermaßen:

Zuletzt glaube ich, daß die merkwürdige Ungunst der meteorologischen Zustände jede Art von Erschöpfung in diesem Jahre bedenklich macht, – ich rede aus Erfahrung. Man ist durchaus nicht isoliert vom ganzen Naturleben: wenn der Wein aus Mangel an Sonne nicht geräth, werden wir auch sauer... Seltsam, daß hier oben uns die stärkste Geduldprobe bis zuletzt aufgespart war: es gab gerade schauerhafte Zustände die ganze letzte Woche: ich lag wieder Tage lang betäubt.¹⁰

Vor diesem Hintergrund entschließt sich Nietzsche, Sils Maria zu verlassen und nach Turin zu reisen, um die Arbeit an seinem Projekt der »Umwertung aller Werthe« weiter fortzusetzen. Kurz nach der Ankunft verändert sich sein Gesundheitszustand und seine Stimmung zum Positiven. Er trifft auf sonniges und klares Wetter: »Durch die schlaffe und widrige Luft der Lombardei erschöpft, kam ich in Turin an: aber seltsam! Wie im Ruck war Alles in Ordnung. Wunderbare Klarheit, Herbstfarben, ein exquisites Wohlgefühl auf allen Dingen.«¹¹ Nietzsches Gesundheits- und Gemütszustand stabilisiert sich in den ersten beiden Oktoberwochen und verwandelt sich in Hochgestimmtheit. Während dieser Zeit unternimmt er ausgedehnte Spaziergänge durch die herbstliche Landschaft rund um Turin:

Ich machte gestern [...] meinen gewohnten Nachmittags-Spaziergang außerhalb Turins. Reinstes Oktoberlicht überall; der herrliche Baumweg, der mich ungefähr eine Stunde dicht am Po entlang führte, vom Herbste noch kaum berührt. Ich bin jetzt der dankbarste Mensch von der Welt – herbstlich gesinnt in jedem guten Sinne des

9 Brief an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 464.

10 Brief an Franz Overbeck, 14. September 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 433.

11 Brief an Heinrich von Köselitz, 27. September 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 444.

Wortes: es ist meine große Erntezeit. Alles wird leicht, Alles geräth mir, obwohl schwerlich schon Jemand so große Dinge unter den Händen gehabt hat.¹²

Nietzsche bezeichnet sich also als der »dankbarste Mensch von der Welt«, was nur verständlich wird, wenn man sich seine dramatische Situation im September vergegenwärtigt.¹³ In der in seinem Brief an Franz Overbeck geschilderten Stimmung und der »Goethischen« Atmosphäre der Herbsttage in Turin entschließt sich Nietzsche, seine autobiographische Schrift *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* zu verfassen. Diese Stimmung und solche Realitätsbezüge sind in der eingangs zitierten *Ecce homo*-Passage literarisch aufgehoben. Selbst die im ersten Satz erwähnten Trauben haben ihre Entsprechung in der Realität des Autors, wie aus einem weiteren Brief Nietzsches, diesmal an seine Mutter adressiert, deutlich wird: »Hier geht es immer besser; Tag für Tag ein Wetter von vollkommen unbeschreiblicher Reinheit und Lichtfülle – Ich habe noch nirgendwo einen solchen Herbst gesehen. Von den wunderbaren Trauben und anderen Früchten darf ich gar nicht reden.«¹⁴

4. – Die Realität, der Nietzsche begegnet, wird in der *Ecce homo*-Passage als solche in verdichteter Form erwähnt, zugleich aber interpretiert und bedeutsam gemacht – auf eine ganz bestimmte Bedeutung hingeführt. Die verdichteten biographischen Informationen, die Realitätsbezüge, die zunächst anekdotisch erscheinen mögen, wer-

12 Brief an Franz Overbeck, 18. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 453.

13 Diese Stimmung und Naturwahrnehmung nennt Nietzsche übrigens »Goethisch«. In einem Fragment aus den Aufzeichnungen zu *Ecce homo*, in dem Nietzsche über seine Lektüre-Erfahrung in seiner Jugendzeit spricht und das für die Publikation keine Verwendung mehr fand, läßt sich dieser Zusammenhang sehr schön ersehen: »was Goethe angeht: so war der erste Eindruck, ein sehr früher Eindruck, vollkommen entscheidend: die Löwen-Novelle, seltsamerweise das Erste, was ich von ihm kennenlernte, gab mir ein für alle mal meinen Begriff, meinen Geschmack Goethe. Eine verklärt-reine Herbstlichkeit im Genießen und im Reifwerdenlassen, – im Warten, eine Oktober-Sonne bis ins Geistige hinauf; etwas Goldenes und Versüßendes, etwas Mildes, nicht Marmor – das nenne ich Goethisch.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 634. – Nietzsche greift diese Stimmung, diese Haltung, die er »Goethisch« nennt, in der Textpassage durch seine Verwendung der Sprache auf. Diese Haltung drückt jedoch nicht in erster Linie eine Naturempfindsamkeit aus, sondern allgemeiner, wie etwas unter künstlerischen, und für Nietzsche heißt das auch immer philosophischen Gesichtspunkten, überhaupt »empfunden« oder besser: erfahren werden kann und wird. Dies drückt sich nun in der Wahrnehmung der Dinge, der Welt und des eigenen Lebens aus.

14 Brief an Franziska Nietzsche, 19. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 455.

den in ein literarisch-philosophisches Programm verwandelt, werden Bestandteil seiner Poetologie des Selbst. Dies wird durch die Datierung des Textes bereits deutlich, denn der Text ist datiert, genauer gesagt: doppelt datiert. Nietzsche spricht von einem »heute«, an dem er sein vierundvierzigsten Lebensjahr begraben durfte. Zum einen ist die Textpassage ganz konkret auf seinen vierundvierzigsten Geburtstag, also auf den 15. Oktober 1888, datiert. Sie ist aber nicht an diesem Tag geschrieben worden, zumindest nicht so, wie sie dann in *Ecce homo* aufgenommen worden ist.¹⁵ Zum anderen ist sie auf einen besonderen Tag im Jahr datiert, auf einen individuellen jährlich wiederkehrenden Festtag, und zwar auf den Geburtstag, der eine besondere Schwellensituation darstellt, so daß Nietzsche hier auch unterschiedliche Schwellensituationen, die, wie gezeigt, durch die *Ecce homo*-Formel sowie durch seinen Werkentwurf konstruiert worden sind, übereinanderblendet und ineinander-verschränkt. Es geht also um mehr, als nur den Tag zu benennen, an dem sich Nietzsche entschlossen hat, seine autobiographische Schrift zu verfassen. Die Wahl des Geburtstages deutet eine symbolische Überhöhung an, denn mit ihm beginnt die eigentlich datierbare Lebenszeit eines Menschen. Ein Hinweis auf die besondere Bedeutung ergibt sich auch aus der Tatsache, daß das Wort »Leben« viermal in diesem kurzen Text erwähnt wird, sowie durch die deiktischen Zeit-Formulierungen »an diesem Tag«, »heute« und »eben«. Textlinguistisch formuliert, könnte man sagen, daß das Wort *Leben* das zentrale oder dominierende Sem darstellt, das alle Isotopien in diesem Text funktional und strukturell organisiert. Es scheint Nietzsche nämlich darum zu gehen, einen poetisch-philosophischen Raum und Zeitpunkt zu konstruieren, um Biographisches festzuhalten und zugleich zu überwinden, Zeit und Lebenszeit in Verbindung zu setzen, ineinanderzublenden, in Konvergenz, aber

15 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 614f.: »An diesem vollkommnen Tage, wo alles reift und nicht nur die Traube gelb wird, fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben – ich sah rückwärts, ich sah hinaus, – ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal. Nicht umsonst begrub ich eben das vierundvierzigste Jahr ich durfte es: was in ihm Leben war, ist gerettet, – ist unsterblich. Das erste Buch der Umwerthung der Werthe; die ersten 6 Lieder Zarathustras; die Götzen-Dämmerung, mein Versuch mit dem Hammer zu philosophiren – Alles Geschenke dieses Jahres, sogar seines letzten Vierteljahrs – wie sollte ich nicht meinem ganzen Leben dankbar sein!... Und so erzähle ich mir mein Leben. / Wer den geringsten Begriff von mir hat, erräth, daß ich mehr erlebt habe, als irgend ein Mensch. Das Zeugniß ist sogar in meinen Büchern geschrieben: die, Zeile für Zeile, erlebte Bücher aus einem Willen zum Leben sind und damit, als Schöpfung, eine wirkliche Zuthat, ein Mehr jenes Lebens selber darstellen. Ein Gefühl, das mich oft genug überkommt: eben wie ein deutscher Gelehrter es mit bewunderungswürdiger Unschuld von sich und seinen Dingen sprach: jeder Tag bringt dem mehr als denen ihr ganzes Leben bringt! Schlimmes unter anderem – es ist kein Zweifel! Aber das ist die höchste Auszeichnung des Lebens, daß es uns auch seine höchste Gegnerschaft entgegenstellt.... «

auch in Widerspruch zueinander zu bringen, wobei der Tod in diesem Zusammenhang in gewisser Art und Weise als lebensinhärentes Phänomen gedacht wird. Jeder Geburtstag ist ein kleiner Tod, wie man die Formulierung »Nicht umsonst begrub ich heute mein vierundvierzigstes Jahr, ich d u r f t e es begraben« interpretieren kann. Schon der erste Satz bestätigt die glückliche Wahl des sich im Schreiben und Sprechen konstituierenden Ichs, ja, erzeugt sie geradezu: »An diesem vollkommenen Tage, wo Alles reift und nicht nur die Traube braun wird, fiel mir eben einen Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal.«¹⁶ Es handelt sich um so etwas wie ein lyrisches, elegisches Fragment oder um eine poetische Tagebuchnotiz, die den Topos vom ›glücklichen Augenblick‹ und vom ›geglückten Tag‹ aufnimmt. Auf kürzestem Raum, in einem Satz, konstruiert Nietzsche ein sprachlich-musikalisches Gewebe, das durch die Verwendung unterschiedlicher rhetorischer Figuren entsteht: von der Alliteration bis zur Assonanz, von der Anapher bis zum Binnenreim, vom Gebrauch der Klangfarbe bis zur rhythmischen Verkettung der synthetisch und parallel angeordneten Satzglieder durch eine Geminatio entsteht ein Herbstbild, in dem sich eine ästhetische Haltung und ein schriftstellerisches Selbstverständnis kristallisiert. Dieser Satz weist eine Reihe von Wiederholungsmustern und rhythmisch-semanticen Bedeutungsfeldern auf, und zwar auf drei verschiedenen Ebenen: auf der phonetischen (Traube-braun; fiel-viel; so-so, eben-Leben, etc.), auf der syntaktischen (Identität der syntaktischen Struktur der Satzglieder nach dem Doppelpunkt: ich sah..., ich sah..., ich sah...) und der semantischen (Sonnenblick, Sehen des Subjekts, Reife der Frucht und das Fallen eines Sonnenblicks).

Der kurze Text evoziert die Zeit der Reife, der Fülle, oder wie Nietzsche in dem Brief an Overbeck formulierte: »meine[r] Ernte-Zeit«. In der *Ecce homo*-Passage betont er außerdem, daß es sich um die Zeit der Weinlese handelt. Die Reife der Frucht nun, die »Traube, die braun wird«, fällt mit dem Geburtstag, man könnte auch sagen, mit dem Augenblick der höchsten Fülle, der Reife des Philosophen und Autors Nietzsche zusammen. Das semantische Feld rund um den Weinanbau und die Weinlese ist im Abendland sehr dicht besetzt und weist mehrere, sich zum Teil überlagernde Konnotationen auf. An dieser Stelle sollen drei Kontexte herangezogen werden, da sie für das Verständnis der Passage unumgänglich zu sein scheinen. Das Motiv der Erntezeit, zumal der kurz bevorstehenden Weinerntezeit, hat Signalcharakter: Es evoziert erstens den antiken griechischen Weingott Dionysos, zweitens biblische und christliche Traditionsbestände, und drittens ist es ein metapoetisches und metaphilosophisches Zeichen in Nietzsches Werk.

Dieses metapoetische und metaphilosophische Bild greift einen Gedankengang auf, der von der Antike, von Platons *Politeia* und der *Nikomachischen Ethik* des

16 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 263.

Aristoteles bis in die Neuzeit, bis zu Montaignes *Essais* und Descartes' *Meditationes* bekannt ist, um die Tätigkeit als Philosoph zu rechtfertigen: das Erreichen eines reifen Mannesalters. Auch in Nietzsches sehr subjektiver Geschichte der »vorplatonischen« Philosophie, in seiner Schrift *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, verwendet er diesen Gedanken, um den »Typus« des »vorplatonischen« Philosophen zu charakterisieren, dessen herausragender Repräsentant für ihn Heraklit ist, »in dessen Nähe überhaupt mir wärmer, mir wohler zu Muthe wird als irgendwo sonst«. ¹⁷ Heraklits Philosophie sei die Philosophie »einer reifen Mannbarkeit, mitten heraus aus der feurigen Heiterkeit des tapferen und siegreichen Mannesalters«. ¹⁸ Ja, Heraklit ist, wie wir bereits bei der Erörterung des Kampfspiels im Zusammenhang mit dem Subjektindividualismus gesehen haben, für Nietzsche einer seiner wichtigsten Vorläufer, und in *Ueber das Pathos der Wahrheit* zeichnet er ein projektiv-identifikatorisches Bild von Heraklit, in gewisser Weise ein Selbstportrait:

Solche Menschen [wie Heraklit, R.S.M.] leben in ihrem eignen Sonnensystem; darin muß man sie aufsuchen. [...] Von dem Gefühl der Einsamkeit aber, das den ephesischen Einsiedler des Artemis-Tempels durchdrang, kann man nur in der wildesten Gebirgsöde erstarrend etwas erahnen. Kein übermächtiges Gefühl mitleidiger Erregungen, kein Begehren, helfen und retten zu wollen, strömt von ihm aus. Er ist ein Gestirn ohne Atmosphäre. Sein Auge, lodernnd nach innen gerichtet, blickt erstorben und eisig, wie zum Scheine nur, nach außen. Rings um ihn unmittelbar an die Feste seines Stolzes schlagen die Wellen des Wahns und der Verkehrtheit; mit Ekel wendet er sich davon ab. Aber auch die Menschen mit fühlenden Brüsten weichen einer solchen tragischen Larve aus; in einem abgelegenen Heiligthum, unter Götterbildern, neben kalter großartiger Architektur mag so ein Wesen begreiflicher erscheinen. Unter Menschen war Heraklit, als Mensch, unglaublich; ¹⁹

Doch nun zurück zur *Ecce homo*-Passage: Die Früchte, in diesem Fall die Traube, können aber auch metonymisch als die Lehren oder Schriften verstanden werden. Die reife Traube kann als Endprodukt der philosophischen und poetischen Arbeit aufgefaßt werden. Auch dieser Topos ist bereits im antiken philosophischen Selbstverständnis präfiguriert und wurde in der Neuzeit, in der Romantik und beispielsweise durch Hölderlin immer wieder poetisch aufgegriffen. In Hölderlins *Empedokles*-Drama, das Nietzsche sehr gut kannte, das ihm auch als Vorlage für ein eigenes *Empedokles*-Drama diente und das er in den Jahren 1882/83 immer wieder las, während er an *Also sprach Zarathustra* arbeitete, entfaltet der Protagonist die Ge-

17 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 312f.

18 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 805.

19 F. Nietzsche: *Ueber das Pathos der Wahrheit*, KSA 1, S. 758.

danken von dem reif gewordenen Leben in folgenden Worten: »Heut ist mein Herbsttag und es fällt die Frucht von selbst.«²⁰ So stellt Empedokles seinen Mitbürgern »das Wort« dar, das er lange für sie aufbewahrt hat und das im Augenblick des Abschieds zur Reife gelangt ist. Als Metonymie verstanden könnte die Traube in der *Ecce homo*-Passage nun zweierlei bedeuten: einmal die angekündigte *Umwertung aller Werthe* oder aber, was aus der Komposition-Logik, der Textpassage und der Schrift plausibler erscheint, *Ecce homo* selbst.

Betrachtet man Hölderlins Empedokles-Drama genauer, so stellt man fest, daß die Metapher der reifen Frucht sich auch auf die Darstellung des Gefühls der vollen Reife in Empedokles selbst erstreckt. Nietzsche spielt mit diesen beiden Bedeutungen mehrmals in seinen Fragmenten, in *Also sprach Zarathustra* und in der zitierten *Ecce homo*-Passage. Die Spur dieses Bildes findet sich noch in einer Reflexion über den zeitgenössischen »Typus« des Philosophen in *Jenseits von Gut und Böse*, von dem sich Nietzsche dezidiert absetzen möchte: »Die Gefahren für die Entwicklung des Philosophen sind heute in Wahrheit so vielfach, dass man zweifeln möchte, ob diese Frucht überhaupt noch reif werden kann.«²¹

Bereits im *Hyperion* entwickelt Hölderlin das Bild der Reife des Lebens mit dem Bild von gereiften Trauben, erweitert es zugleich um die Reflexion des rechten Augenblicks und des Todes. Sie wird zur Personifikation des Dionysos: »Ja! Stirb nun, rief ich, stirb! Dein Herz ist herrlich genug, dein Leben ist reif, wie die Trauben am Herbsttag. Geh, Vollendeter.«²² Das Hölderlinsche Bild der gereiften Frucht, der wie eine Herbsttraube gereiften Alabanda, findet man bei Nietzsche vor allem in den um die Dionysos-Mythologeme kreisenden Kapiteln von *Also sprach Zarathustra*, *Das trunkene Lied* und *Das Nachtwandler-Lied*, wieder, genauer gesagt, in der dionysischen Traube, in der sich die Seele Zarathustras verbirgt, die, wie Ariadne, das Winzermesser des Dionysos begehrt.²³

Nun warnt Peter Szondi in seinem *Traktat über philologische Erkenntnis* zu Recht vor der Parallelstellen-Methode und vor der voreiligen Identifikation von Wörtern oder von sprachlichen Bildern in unterschiedlichen Texten oder an verschiedenen Stellen ein und desselben Textes.²⁴ Kann man sich sicher sein, daß es

20 Friedrich Hölderlin: *Empedokles*, V. 1383f., in: ders.: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998, Bd. 1, S. 820.

21 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 132.

22 Vgl. dazu Vivetta Vivarelli: »Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern«, in: V. Gerhardt (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, S. 323-350.

23 Vgl. »Das Nachtwandler-Lied« aus: F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 395-404.

24 Vgl.: Peter Szondi: »Traktat über philologische Erkenntnis«, in: ders., *Schriften I*, hg. von Jean Bollack, Henriette Beese u.a. Frankfurt a. M. 1978, S. 263-286, hier S. 280f.

sich um die dionysische Traube handelt, abgesehen davon, daß die Traube grundsätzlich auf Dionysos verweisen kann? Nun, Hölderlins Trauben und Weinmetaphorik rekurren auch nicht so sehr auf dionysische Traditionsbestände, sondern vielmehr auf biblisch-christliche, und gegen diese wendet sich Nietzsche, in dem er sie transformierend aufnimmt. In der *Bibel*, wie zum Beispiel im *Hohen Lied*, gibt es eine reiche Tradition des metaphorischen Sprechens vom Weinberg, vom Weinstock, vom Weinbau, von der Weinernte, vom Keltern und vom Trinken des Weines. Im *Alten Testament* ist der gepflegte Weinberg, der reiche Frucht bringt, vielfach ein Bild für das Volk Israel, wenn es im Bund mit Gott steht und daher in einem Heilszustand ist.²⁵ Diese Tradition wird im *Neuen Testament* in den Himmelsgleichnissen, die mit dem Bild des Weinbergs arbeiten, fortgeführt²⁶, darüber hinaus verweist die Weinerntezeit aber vor allem auf die apokalyptische Schwellensituation biblischer Endzeitvisionen, in denen das Motiv der reifen Weintraube folgendes signalisiert: Die Zeit der Ernte und damit die Zeit des Gerichts ist gekommen. So greift die zentrale Weinstock-Perikope aus dem *Johannes-Evangelium*, aus der ja die titelgebende Formel *Ecce homo* stammt, die alttestamentarische Metaphorik der Weinernte auf und betont die Dualität von Erlösung und Opfer beziehungsweise Vernichtung durch den Zorn Gottes. Dort heißt es, daß, wer reiche und reife Frucht bringt, an der Erlösung teilhat, wer jedoch keine Frucht bringt, wird weggeworfen und verbrannt.²⁷

Daß es sich in der *Ecce homo*-Passage tatsächlich um eine dionysische Traube im Nietzscheschen Sinn handelt, die sich nicht zuletzt gegen die christliche Verwendung der Weinernte-Metaphorik wendet, ist hier jedoch eindeutig, da es, wie Nietzsche schreibt, die Traube ist, die »braun wird«. Was heißt aber nun, das die Traube braun wird und nicht nur sie, wie es in der *Ecce homo*-Passage heißt? Bei einer Traube, die braun wird, kann man, bei einem naturalistischen Zugang, zunächst an eine verfaulende Traube oder aber an eine Rosine denken, die ja in gewisser Weise das Konzentrat einer Traube ist, einen langen Prozeß der Reife und der Verdichtung hinter sich hat. Die Traube als eine in Fäulnis begriffene zu deuten, würde allerdings einen vollkommenen Bildbruch bedeuten. Es wäre nicht nachvollziehbar, warum dieser Tag vollkommen sein sollte, warum Nietzsche so viele und gute Dinge sieht. Im Allgemeinen unterscheidet das Farbadjektiv den Reifezustand und die Herkunft der Trauben, das heißt die Traubenarten. Gängige Bezeichnungen sind rot, blau, weiß, schwarz und gelb, nicht jedoch braun. Das Farbadjektiv »braun« nun ist in Nietzsches Werk eine hermetische, idiomatische Chiffre, die für seine tragisch-dionysische Philosophie steht. Es handelt sich dabei um ein Beispiel

25 Vgl. z.B. Jes. 5.

26 Vgl. Mt 20, 1-7 und Mt 21, 28-41.

27 Vgl. Joh. 15, 1-8.

für das, was Deleuze meint, wenn man sagt, daß ein Autor »mit seinem eigenen Außen kommuniziert.«²⁸ In ihr konzentrieren sich poetisch-philosophische Reflexionen über die Zeit, im kosmologischen Sinne über Werden und Vergehen und im individuell lebensgeschichtlichen Zusammenhang über den schöpferischen Augenblick im Angesicht des Untergangs oder Todes. Dabei entfaltet die Chiffre ihre spezifische Bedeutung erst vor dem Hintergrund des möglichen semantischen Spektrums. Die etymologische Herleitung im Grimmschen Wörterbuch betont die Wurzel »brinnen«, weshalb »braun« auch »leuchtend, brennend« bedeuten kann. Erst im 17. Jahrhundert wird das deutsche Wort »braun« mit »finster« und »schwarz« synonym und verliert die ursprüngliche Bedeutung von »glänzend«, »brennend« oder auch »violett«. Nietzsche nun verwendet das Adjektiv braun aber in seinen poetischen Texten zumeist im ursprünglichen Sinne, etwa wenn er von »braunen Meeren«, »braunem Abgrund« oder in seinem Dionysos-Dithyrambus *Unter den Töchtern der Wüste* vom »Tod, der glühend braun blickt«, spricht. In ihm drückt sich eine außergewöhnliche feurige Intensität aus.²⁹ Die thematische und motivische Verbindung von braun, Traube, Reife, Herbst und Tod kulminiert in *Also sprach Zarathustra*, bevor Zarathustra einen Weinstock schneidet und ein Honigopfer darbringen wird: »reif gleich goldenem Herbst und Nachmittage, gleich meinem Einsiedlerherzen – nun redest du: die Welt selber ward reif, die Traube bräunt, – nun will sie sterben, vor Glück sterben.«³⁰ Hier, wie in der *Ecce homo*-Passage, brennt die Traube und mit ihr alles andere selbst, quasi von Innen, involutiv und wendet sich gegen den möglichen Zorn eines christlichen Gottes, der nach Prüfung der Früchte sein feuriges Urteil spricht, aber auch gegen die Notwendigkeit einer Erlösung überhaupt. Das Leben ist aus der Nietzscheschen Perspektive des *amor fati* vollkommen. Das Ich selbst gleicht hier quasi einem »Weinstock mit schwellenden Eutern und gedrängten braunen Gold-Weintrauben.«³¹ Daher dankt Nietzsche auch keinem transzendenten Wesen oder einer transzendenten, außerweltlichen Macht, sondern seinem Leben. Ja, die Immanenz wird in ihrer egozentrierten Struktur deutlich. Nietzsche sammelt sich auf sich hin und kann daher auch niemandem als *seinem Leben* dankbar sein. Außerdem könnte man auch sagen, daß dem Subjekt Nietzsche der *Grundwille des Geistes*, von dem im ersten Teil dieser Arbeit die Rede war, bewußt wird, der Grundwille steigt auf an die Bewußtseinsoberfläche und

28 G. Deleuze: *Kritik und Klinik*, S. 9.

29 Werkgeschichtlich ist die Herkunft der Farbchiffre aus Nietzsches Gedankenlyrik, den Venedig-Gedichten zu erkennen, die poetisch um den Gedanken der ewigen Wiederkehr und ihrer Zeitstruktur kreisen. Die poetische Bedeutung der Farbe braun in Nietzsches Werk konstituiert sich in der verdichteten Reflexion der Etymologie und der literarisch-werkinternen Herkunft des Wortes.

30 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 399f.

31 Ebd., S. 279.

wird textuell fixiert. Nicht zuletzt daher entwickelt Nietzsche seine lebensbejahende Vorstellung vom *amor fati*, die auf seinem Gedanken von der *ewigen Wiederkunft* basiert. Doch bevor dieser Gedanke näher ausgeführt werden soll, soll an dieser Stelle noch einmal auf den Status des Motivs des Herbstes eingegangen werden.

Jahreszeiten können nicht nur in anthropomorpher Wendung einen Abschnitt eines individuellen Lebenslaufes bezeichnen, sondern auch ein geschichtliches oder kulturelles oder, wie gesehen, ein endzeitliches Zeitalter meinen. So schreibt Nietzsche etwa in *Menschliches, Allzumenschliches* über »die Musik als Spätling jeder Cultur«, daß sie erst erscheine »im Herbst und Abblühen der zu ihr gehörigen Cultur«. ³² Überträgt man diesen Gedanken auf *Ecce homo*, so wäre Nietzsches Geburtstag seinem Selbstverständnis nach ein Wendepunkt in der Geschichte, wie die titelgebende *Ecce homo*-Formel bereits andeutet, wobei er auch hier das Motiv der reifen Frucht, die von selbst, ohne gepflückt zu werden, vom Baume fällt, akzentuiert und auf die Philosophen, als »Befehlende und Gesetzgeber« ³³, bezieht. Während, wie wir gesehen haben, der Herbst und die Weinernte in der christlichen Tradition mit einer Endzeitvision und dem Jüngsten Gericht konnotiert ist, eine Schwellen-Situation darstellt, den Anbruch des Himmelreiches auf Erden ankündigt, so kündigt Nietzsches Weinerntezeit eine nicht minder radikale Umwälzung der bestehenden Ordnung an, und zwar eine im bildlichen und buchstäblichen Sinne von »Umwerthung aller Werthe«. ³⁴ Es sei daran erinnert, daß Nietzsche den *Ecce homo* als vorbereitende, die »Umwerthung aller Werthe« ankündigende Schrift konzipiert hat und daraus die Pflicht ableitet, zu sagen, wer er ist und wer er nicht ist, so unter anderem, wenn er schreibt: »Abgerechnet nämlich, dass ich ein décadent bin, bin auch dessen Gegensatz.« ³⁵ Der Oktober als frühherbstlicher Weinernte-Monat ist nicht nur der paradigmatische Monat der *Décadence*, sondern auch des revolutionären Aufbruchs und des Neuen. Der erste Monat im französischen Revolutionskalender war der Vendémiaire, der Weinerntemonat, also Oktober. Das Jahr begann für die französischen Revolutionäre mit dem Monat Oktober. Vor diesem Hintergrund bekommen die Titel, die Nietzsche in der kurzen *Ecce homo*-Passage erwähnt, eine besondere Bedeutung, die *Umwerthung aller Werthe*, die *Dionysos-Dithyramben* und die *Götzen-Dämmerung* werden so zu sprechenden und pro-

32 Vgl. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 450.

33 Vgl. dazu auch auch folgende Notiz Nietzsches: »Zumeist aber kam solchen Menschen des Verhängnisses jene erlösende Stunde, jene Herbst-Stunde der Reife, wo sie mußten was sie nicht einmal ›wollten‹: – und die That, vor der sie sich am meisten vorher gefürchtet hatten, fiel ihnen leicht und ungewollt vom Baume, als eine That ohne Willkür, fast als Geschenk.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 611.

34 Diese Schwellen-Situation ist ja bereits, wie wir gesehen haben, durch den Titel *Ecce homo* angedeutet.

35 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 267.

grammatischen Titeln. Diese Schriften sind zum einen die Trauben, die Nietzsche erntet, andererseits kündigen sie von einer neuen Zeit, die darin besteht, die alten abendländisch-christlichen Werte umzuwerten, die alten Götzen der Moral, des Glaubens, des Wissens ihrem Untergang zuzuführen und eine Zeit dionysischer Lebensbejahung, wie in seinen *Dithyramben*, zu besingen.

5. – Die Bedeutung, die Nietzsche seinem Geburtstag zumaß, der auf die Mitte des Oktobers, des revolutionären Weinmonats der *Décadence*, fällt, ist vielfach in seinen Briefen dokumentiert. Faßt jedes Jahr schrieb Nietzsche entweder seiner Mutter oder seinen Freunden an seinem Geburtstag und reflektierte über diesen Tag, den 15. Oktober. Er ist ein privilegierter Tag, der sich wiederholt, an dem das Jahr sich um sich selbst schließt, so etwas wie einen Ring bildet, an dem ein Jahr untergeht und von dem an ein neues beginnen kann. Für Nietzsche läßt er eine Zirkularität sichtbar werden, präfiguriert er und ahmt er die »ewige Wiederkunft« nach. Ihm ist eine privilegierte Form, das Attribut der Vollkommenheit eingeprägt, wenn man die zeitliche Zirkularität in der geometrischen Figur des Kreises visualisiert. Der *Gedanke der ewigen Wiederkunft* hat für Nietzsche durchaus einen biographischen Kern. Der »Gedanke aller Gedanken«, wie Nietzsche immer wieder betont hat, ist in seinen Worten der schwerste und »abgründlichste Gedanke«. ³⁶ Es geht um etwas Undenkbares, um etwas Unmögliches, nämlich Weltzeit und Lebenszeit aufeinander abzustimmen, letztlich sie identisch zu machen. Kurz gesagt: Es geht darum, die Ewigkeit einzuholen ins Leben und sie in den Daseinsprozeß einzubauen. Leben und Ewigkeit sollen dabei zu einer Einheit verschmelzen. So schreibt Nietzsche auch: »Drücken wir das Abbild der Ewigkeit auf unser Leben! Dieser Gedanke enthält mehr als alle Religionen, welche dies Leben als ein flüchtiges verachten und nach einem unbestimmten anderen Leben hinblicken lehrten.« ³⁷ Nietzsche lehnt mit dem Gedanken der *ewigen Wiederkunft* jegliche christliche Jenseitsorientierung ab. In ihm hatte er eine Welt-Erklärungsformel gefunden, die dionysisch bejahend im Sinne eines unbedingten Lebenswillen sich gegen alles Lebensfeindliche, gegen Lebensverneinung und Jenseitsorientierung richtet. Es existieren in der Forschung die unterschiedlichsten und sich widersprechenden Interpretationen und auch Kontextualisierungen des Gedankens der ewigen Wiederkunft. Er ist kosmologisch, seinsgeschichtlich, existentiell, metaphysisch und ethisch interpretiert worden und tatsächlich hat Nietzsche, wie man aus dem Nachlaß ersehen kann, selbst eine naturwissenschaftliche Fundierung des Wiederkunftsgedanken in Erwägung gezogen, sie aber dann verworfen. In unserem Zusammenhang ist vor allem die existentielle

36 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra* KSA 4, S. 199.

37 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 503.

und ethische Dimension, die Nietzsche dem Wiederkunftsgedanken zuschreibt, bedeutsam: »Nicht nach fernen, unbekanntem Seligkeiten und Segnungen und Begnadigungen ausschauen, sondern so leben, daß wir nochmals leben wollen und in Ewigkeit so leben wollen! – Unsere Aufgabe tritt in jedem Augenblick an uns heran.«³⁸

Die Vorstellung des individuellen Werdens unter dem Gesichtspunkt der ewigen Wiederkunft ist daher für Nietzsche die Bedingung der Möglichkeit einer Identifikation mit dem eigenen Leben. Das Werden muß ja in diesem autobiographischen Sinne momentanistisch und egozentriert geschlossen sein, wie ein Kreis, damit es als Ganzes zum Sein werden kann, das wieder zum Werden wird: »Der Sinn des Werdens muß in jedem Augenblick erfüllt, erreicht, vollendet sein«,³⁹ und eben diese Geschlossenheit oder Vollkommenheit wird mit dem Wiederkunftsgedanken bei Nietzsche in *Ecce homo* formuliert. In *Ecce homo* schreibt Nietzsche zum Gedanken der ewigen Wiederkunft: »Die Lehre von der ewigen Wiederkunft, das heisst vom unbedingten und unendlich wiederholten Kreislauf aller Dinge – diese Lehre Zarathustras könnte zuletzt auch schon von Heraklit gelehrt worden sein.« Heraklit gilt Nietzsche hier als radikaler Denker des Werdens und der Lebensbejahung. Mit dem Denken der Zeit als ewiger Wiederkunft wird der Versuch unternommen, das Werden als das »ewige« Wesen des Ganzen zu denken: »Dass Alles wiederkehrt, ist die extremste Annäherung einer Welt des Werdens an die des Seins: – Gipfel der Betrachtung.« Dies bezieht sich auf folgende Heraklitfragmente, Fr. 61: »Der Weg hinauf und hinab ein und derselbe.« Fr. 103: »gemeinsam ist Anfang und Ende beim Kreisumfang.«

Die dionysische Philosophie, die im Willen zur ewigen Wiederkehr gipfelt, stellt Nietzsches entschiedene Absage an jegliche nihilistische oder christliche Versuchung dar. Der Gedanke wird in Anspruch genommen, um die Würde eines Lebens geltend zu machen, das als Ganzes in seiner Tiefe und seinen Widersprüchen angenommen und nicht wie in pessimistischen Philosophien oder Glaubenssystemen abgewehrt und reduziert werden will.

Mit dem Gedanken der ewigen Wiederkunft wird aber auch ein formalstrukturelles Prinzip in der Textorganisation verbunden. Das Besondere an dem Datum, mit welchem Nietzsches *Ecce homo* beginnt (sein vierundvierzigster Geburtstag)⁴⁰, besteht darin, daß er damit erstens sein Geburtsjahr 1844 mit aufgreift und zweitens, daß er sein Geburtsjahr als das Jahr begreifen kann, in dem sich das bis zu die-

38 Ebd.

39 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 39.

40 Derrida verzählt sich in seinem Aufsatz. Für ihn ist der Text auf den 45. Geburtstag von Nietzsche datiert. Übrigens war Derrida, als er den Vortrag hielt, auf den seine Lektüre zurückgeht, selbst 45 Jahre alt. Handelt es sich um eine bewußte oder unbewußte Identifikation seinerseits?

sem Zeitpunkt fortgeschrittene Jahrhundert in zwei identische Hälften teilen läßt – also 44 Jahre vor (1801) und 44 Jahre nach 1844 (1888). Nietzsche wollte die Menschheit auch in zwei Teile spalten: »Ich sehe mitunter meine Hand daraufhin an, daß ich das Schicksal der Menschheit in der Hand habe –: ich breche sie unsichtbar in 2 Stücke auseinander, vor mir, nach mir...«⁴¹

Die Zahl 44 ist insofern natürlich interessant, da sie aus zwei vieren besteht, vorwärts und rückwärts gelesen werden kann und in der Quersumme 8 ergibt, also visualisiert zwei ineinanderverschlungene Kreisbewegungen darstellt. Die ersten vier Sätze der zitierten *Ecce homo*-Passage bestehen aus 88 Wörtern. Danach folgt der Satz: »Und so erzähle ich mir mein Leben«, so als ob er die logische Konsequenz der beschriebenen Wiederholungsstrukturen und Symmetrien darstellt, wobei er mit seiner Aufspaltung des sprechenden Subjekts in drei Personalpronomina, die sich alle auf die erste Person Singular beziehen, ebenfalls ein in sich geschlossenes, selbstreferentielles und egozentriertes Weltbild produziert.⁴² Der Titel *Ecce homo* besteht aus zweimal vier Buchstaben, ja sogar aus vier Konsonanten und vier Vokalen, die einzelnen Wörter sind Palindrome. Die Schrift *Ecce homo* selbst wiederum besteht aus einer *Vorrede*, die in vier Teile unterteilt ist, und einem Hauptteil aus vier Kapiteln. Nietzsche gibt ja selbst den Hinweis, daß man als Leser bei ihm auf Symmetrien und Zahlenspiele achten muß: »Mein Stil ist ein Tanz; ein Spiel der

41 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 639.

42 Sehr aufschlußreich ist folgende Bemerkung von Heinrich Detering, der die Logik der Personalpronomina an dieser Stelle im *Ecce homo* auf die christliche Trinitätslehre bezieht. Er schreibt: »Ein einziges Individuum, das sowohl Sprecher als auch Besprochener und Zuhörer ist, ein- und dreifach und, im Sprechen über sich selbst, *causa sui*: Es gibt, soweit ich sehe, in Mythologie und Religionsgeschichte nur einen einzigen Ort, an dem sich diese Denk- und Erzählfigur auffinden und aus dem sich diese Grammatik eines zugleich ein- und dreifachen Ich ableiten läßt. Und das ist eben jene Trinitätslehre [...]. Die Analogie besteht dabei nicht nur darin, dass ein Wesen in drei Personen gedacht wird, als eine Drei-Einheit, sondern auch darin, dass diese Einheit sich in einer *kommunikativen Dynamik* vollzieht – und zwar in derjenigen Ausprägung der christlichen Theologie, mit der dieser lutherischen Pfarrersohn, nolens volens, am längsten und tiefsten vertraut war, in der lutherischen Lehre. So nämlich hat Luthers Wort-Theologie die Einheit in der Dreiheit als Wesen Gottes zu beschreiben versucht, als genuines *Sprach-Geschehen*: »Gleich wie der Vater ein ewiger Sprecher ist, der Sohn in Ewigkeit gesprochen wird, ist also der Hl. Geist in Ewigkeit der Zuhörer«. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 120f. – Zugleich ließe sich die Figur der Drei-Einheit aber auch werkitern auf den Kunstwelten schaffenden »Genius« der *Geburt der Tragödie* zurückbeziehen, »denn in jenem Zustande ist er zugleich Subjekt und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.« F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47f.

Symmetrien aller Art und ein Überspringen und Verspotten dieser Symmetrien. Das geht bis in die Wahl der Vokale. –⁴³

Der Gedanke der ewigen Wiederkunft bringt das Denken der Zeit und der individuellen Existenz ins Spiel. Betrachtet man aber den ersten Satz der Textpassage noch einmal, so wird deutlich, daß sich dort eine ganz eigentümliche Zeitstruktur entwickelt, die ebenfalls auf den *Gedanken der ewigen Wiederkunft* verweist. Nietzsche schreibt, es »fiel mir eben ein Sonnenblick auf mein Leben: ich sah rückwärts, ich sah hinaus, ich sah nie so viel und so gute Dinge auf einmal.« Ein Sonnenblick ist ein Hervorblicken der Sonne, ein Hervorbrechen der Sonne, manchmal auch nur ein einzelner Sonnenstrahl. Er kann als poetisches Bild für einen Moment der Klarheit verstanden werden, vielleicht auch als Gedankenblitz, wenn man die gemeinsame etymologische Wurzel von Blick und Blitz bemühen möchte. Aus diesem Sonnenblick wird das Vermögen eines Sehens gewonnen, das die Ebene der räumlichen Sichtbarkeit verläßt und sich in die Zeit selbst verlegt. Der Sonnenblick wird zu einem Augenblick, in dem das Ich oder das Auge janusköpfig wird, rückwärts und hinaus blickt. Der Rück- und Ausblick, der hier jedoch weniger in einer zeitlichen Reihenfolge zu denken ist, läßt die Dinge in ungeahnter Quantität und Qualität erscheinen. Er zerbricht die lineare Zeitvorstellung und läßt eine Zäsur in der Zeit entstehen. Dies läßt sich sogar durch die Interpunktion, durch den Doppelpunkt, und durch die bereits erwähnte syntaktische Strukturiertheit, durch die Iteratio »ich sah [...], ich sah [...] ich sah [...]« verdeutlichen. Vielleicht geht es aufgrund der emphatischen Potenz der rhetorischen Figur der Wiederholungsfiguren aber weniger um ein Insistieren als vielmehr um ein Entwickeln eines Vorgangs. Sie wäre somit eine erklärende Reprise, die Simultaneität und Totalität andeuten soll.

In dem Kapitel »Vom Gesicht und Räthsel« aus *Also sprach Zarathustra*, dem ersten Text, in dem Nietzsche den Gedanken der ewigen Wiederkunft als ein Gleichnis entwickelt, findet sich eine ganz ähnliche Denk- und Sprechfigur. Zarathustra mit einem Zwerg auf der Schulter, einen einsamen Bergpfad hinaufsteigend, hält vor einem »Thorweg«, dessen Name »Augenblick« lautet. »Zwei Wege kommen hier zusammen«, die »lange Gasse zurück« – »eine Ewigkeit«; eine »lange

43 Brief an Erwin Rohde, 22. Februar 1884, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 479. – Vgl. zu Nietzsches Stil grundsätzlich Heinz Schlaffer: *Das entfesselte Wort. Nietzsches Stil und seine Folgen*, München 2007. – Auch in bezug auf die Fragen nach Form und Inhalt, die das eigene Leben betreffen, entwickelt Nietzsche einen künstlerischen, ästhetisierenden Blick: »Man ist um den Preis Künstler, daß man das, was alle Nichtkünstler Form nennen, als Inhalt, als die Sache selbst empfindet. Damit gehört man freilich in eine verkehrte Welt: denn nunmehr wird einem der Inhalt zu etwas bloß Formalem, – unser Leben eingerechnet.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887-1889*, KSA 13, S. 9f.

Gasse hinaus« – »eine andere Ewigkeit.«⁴⁴ Zarathustra fragt: »Glaubst du, Zwerg, dass diese Wege sich ewig widersprechen?« Zarathustra stellt also die Frage, ob die Zeit, gedacht als Linearität von der Vergangenheit über die Gegenwart hin zur Zukunft überschritten werden kann, ob Vergangenheit und Zukunft identisch sein können. Der Zwerg antwortet auf diese Frage: »Alle Wahrheit ist krumm, die Zeit selber ist ein Kreis.«⁴⁵ Die Antwort des Zwerges ist für Zarathustra jedoch zu einfach und offenbart in ihrer Auffassung der reinen Zirkularität der Zeit ihre pessimistische Grundhaltung. Die Lösung, die Zarathustra hingegen vorschwebt, ist der Augenblick selbst, quasi der totale Augenblick, der sich nicht auf die Ewigkeit oder Unendlichkeit hin ausweitet, wie Sarah Kofman den Sonnenblick aus der *Ecce homo*-Passage interpretiert, sondern als Augenblick, der die Ewigkeit enthält und umschließt, als Augenblick, der sich die Ewigkeit einverleibt hat. Man könnte auch sagen: Einerseits projiziert der Augenblick sich auf die Ewigkeit, andererseits introjiziert er die Ewigkeit. Nicht der Augenblick ist Reflex einer ewig wiederkehrenden Zeit, sondern die Zeit der ewigen Wiederkunft selbst ist durch den Augenblick bestimmt. Das Problem der Zeit als ewiger Kreislauf konzentriert sich daher auch in Nietzsches Konzept des Augenblicks. Heidegger hat dies als erster erkannt und interpretiert diese Gedankenfigur folgendermaßen:

Was ist mit all dem für das rechte Denken des Gedanken der ewigen Wiederkehr gesagt? Dieses Wesentliche: was künftig wird, ist gerade Sache der Entscheidung, der Ring schließt sich nicht irgendwo im Unendlichen, sondern der Ring hat seinen ungebrochenen Zusammenschluß im Augenblick als Mitte des Widerstreits; was wiederkehrt – wenn es wiederkehrt – darüber entscheiden der Augenblick und die Kraft der Bewältigung dessen, was in ihm an Widerstehendem sich stößt. Das ist das Schwerste und Eigentliche an der Lehre von der ewigen Wiederkunft, daß die Ewigkeit im Augenblick ist, daß der Augenblick nicht das flüchtige Jetzt ist, nicht der für einen Zuschauer vorüberhuschende Moment, sondern der Zusammenstoß von Zukunft und Vergangenheit. In ihm kommt der Augenblick zu sich selbst. Er bestimmt, wie alles wiederkehrt.⁴⁶

Heidegger hat als einer der ersten erkannt, daß im Nietzscheschen »Augenblick« die Zeit ihre Linearität verloren hat, der Augenblick gleichsam zeitlos ist und die Ewigkeit in sich birgt, daß er bestimmt, wie alles wiederkehren soll. Er erkennt jedoch nicht, daß der Augenblick nicht nur über den Menschen oder das Individuum

44 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 199.

45 Ebd., S. 200.

46 M. Heidegger: *Nietzsche*, Bd. 1, S. 312. – Zur allgemeinen Verbindung von Augenblick, ewiger Wiederkunft und dionysisch-ästhetischer Lebensauffassung vgl. Günther Wohlfahrt: *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*, Würzburg 1991, besonders: S. 25-46 u. S. 61-82.

kommt, sondern existentiell gewählt werden will, so wie Nietzsche ihn an seinem Geburtstag wählt: »Und so erzähle ich mir mein Leben«. Heidegger interpretiert den *Gedanken der ewigen Wiederkunft* und des Augenblicks nicht als existentiellen und schriftstellerischen Gedankengang und Akt, da Zukunft und Vergangenheit für ihn in seinem Nietzsche-Buch Privativformen der Seinsgeschichte sind. Daher weitet er seine treffende Beobachtung in seine allgemeine seinsgeschichtliche Betrachtung aus, da ihn der Autor Nietzsche nicht interessiert. Nur wenn das Individuum selbst zum Augenblick wird, indem es Treffpunkt des Vergangenen und Zukünftigen ist, geschieht das Heraustreten aus der linearen Zeit, dies ist aber nur in der Verwandlung dieses *Ereignisses* in ein Redeereignis möglich. Es handelt sich um eine andere Zeitlichkeit als in einer Metaphysik des Augenblicks.

Die Temporalität des Lebens stemmt sich in einem willentlichen Akt dem Ver-rinnen entgegen – und so auch der zukünftigen Zeit durch den literarischen Akt des Erzählens. Der Bereich, in dem sich die eigentümliche Zeit des Lebens abspielt, ist deshalb für Nietzsche der der Werke, »was in ihnen Leben war, ist gerettet, ist unsterblich«. Das Fließen wurde zum Stocken gebracht, es verlagert sich und betrifft nun die Werke und ihre Seinsweise: Alles, was in ihnen Leben war, ist unsterblich geworden.

Der Text entfaltet sich somit in seiner eigenen Gegenwart – es ist die Negation, die Verweigerung aller Theorien des Werdens, die es seiner selbst entfremden und wieder dem blinden Werden ausliefern will. Seine Parusie ist die des egozentrierten Ichs, das von ihm Besitz ergreift, an seinem »Tag«. Eine Schöpfung ohne Dauer existiert nur in actu: sie hat als Dauer bloß die Aura dieses Augenblicks, dieses Sonnenblicks, in dem ihre Kraft nicht erlahmt. Die Zeitlichkeit, die sich gegen das Vergehen stemmt, ist, wie bereits gesagt, die Zeit des Erzählens. Der Augenblick kehrt in *Ecce homo* selbst wieder und zwar dort, wo er von seiner Aufgabe selbst spricht: »meine Aufgabe, einen Augenblick höchster Selbstbesinnung der Menschheit vorzubereiten, einen großen Mittag, wo sie zurückschaut und hinaus-schaut.«⁴⁷ Inhaltlich bezieht sich Nietzsche hier auf die angekündigte »Umwerthung aller Werthe«, das heißt auf seine Schrift *Der Antichrist*.

Ähnlich wie in *Also sprach Zarathustra* wird das autobiographische Material verstanden. Die kosmologische Gedankenfigur Zarathustras: »Alles geht, alles kommt zurück; ewig rollt das Rad des Seins. Alles stirbt, alles blüht wieder auf, ewig läuft das Jahr des Seins«⁴⁸ wendet sich in einer komplizierten Inversion in sich selbst und entledigt sich aller metaphysischen Bindungen. Der »Sonnenblick« ist weder seinsgeschichtlich noch theologisch zu begreifen, sondern nur innerhalb von Nietzsches dividualistisch-egozentrierter philosophischer Poetologie des Selbst.

47 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 330.

48 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 272.

Auf der einen Seite führt der Sonnenblick zur Entindividualisierung des Lebens, wird es doch unter den Voraussetzungen der *ewigen Wiederkunft* gedacht und betrachtet. Auf der anderen Seite bietet die ewige Wiederkunft die Möglichkeit, eine Wahl zu treffen, das eigene Leben zu bejahen und umgestalten zu können. Diese Möglichkeit der Umgestaltung ist auf ästhetisch-philosophischer und symbolischer Ebene im Medium der Schrift, im Medium der autobiographischen Literatur als Be- und Umschreibung des Lebens, in der Konstruktion eines egozentrierten Weltbildes, das sich durch die Figuren der Projektion, Introjektion, Semiotik usw. auszeichnet.

DRITTES KAPITEL: ANMERKUNGEN ZUM VOLLKOMMENEN LESER

1. – An dieser Stelle soll die Passage in *Ecce homo* genauer untersucht werden, in der Nietzsche auf den ›vollkommenen Leser‹ zu sprechen kommt. Es ist davon auszugehen, daß die Figur des Lesers – so wie etwa die *freien Geister* im Falle von *Menschliches, Allzumenschliches* – ebenfalls eine Selbstprojektion des Autors darstellt. Darauf deutet nicht nur die in der Analyse des Titels herausgestrichene systematische Stelle hin, die Nietzsche dem Leser zuweist, sondern auch der Schluß des Vorworts, in dem Nietzsche, *Zarathustra* zitierend, den Leser direkt anspricht und das er mit seinem Namen unterzeichnet: »Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren... Friedrich Nietzsche«. ¹ Ist der Leser, so wie Nietzsche ihn in *Ecce homo* entwirft, also ebenfalls ein Bestandteil seiner dividualistisch-egozentrierten Poetologie?

Wenn Nietzsche, wie wir gesehen haben, an seinen Leser mit der Forderung herantritt, er sei so zu lesen, »wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen« ² und damit auf der einen Seite ein Lesen und auch ein Verstehen aus seinem (re-)konstruierten Werkzusammenhang, beziehungsweise aus dem Zusammenhang der einzelnen Schriften untereinander fordert, und auf der anderen Seite ein Stil- und Schreibideal formuliert, das er für sich und Horaz reklamiert, welches aber eben nicht nur auf der Produktionsseite, auf der Ebene der Schreibweise besteht, sondern auch in der Lektüre nachvollzogen werden muß, so fordert er ein Lektüreverfahren, das sich sowohl in die werkimmanente Dialogizität der einzelnen Texte begibt als auch in jenes labyrinthische, semiotische »Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erzielte ma-

1 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 261.

2 Ebd., S. 305.

ximum in der Energie der Zeichen«,³ um so den Spiegelungen, Korrespondenzen, Verschiebungen und Überblendungen der Texte gerecht zu werden. Das heißt auch, daß die Rekonstruktion des Dialogs, den ein Nietzschescher Text mit anderen – eigenen und fremden – führt, zugleich tiefer und voller in die Struktur des Textes selbst (hier *Ecce homo*) führen kann, und eventuell auch in das, was Nietzsche mit der architektonischen Metapher des *Labyrinths* angedeutet hat.

Zum Umgang mit der Textstelle, die im Folgenden im Zentrum der Aufmerksamkeit steht, soll noch kurz angemerkt werden, daß die Passage wie ein Aphorismus behandelt wird. Zwar ist dies ein künstliches Vorgehen, da es sich strenggenommen natürlich nicht um einen Aphorismus handelt, doch bildet diese Textstelle eine in sich geschlossene Sinneinheit in dem Abschnitt, in dem sie zu finden ist.⁴ Daher nehmen die folgenden Überlegungen zunächst einmal einen heuristischen Stellenwert ein. Die Behandlung der Textstelle als Aphorismus macht es möglich, sie Satz für Satz zu kommentieren, damit lesend die Bewegung nachgezeichnet werden kann, die der Text selbst vollzieht, statt sie sofort mit einer These zu konfrontieren. Leitend für die folgenden Anmerkungen ist darüber hinaus eine Bemerkung Nietzsches: »Ein Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen, ist damit, dass er abgelesen, noch nicht ›entziffert‹: vielmehr hat nun erst dessen Auslegung zu beginnen, zu der es einer Kunst der Auslegung bedarf.«⁵ Also zunächst einmal die Textstelle, um die es gehen soll:

Wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborener Abenteurer und Entdecker. Zuletzt: ich wüsste es nicht besser zu sagen, zu wem ich im Grunde allein rede, als es Zarathustra gesagt hat: wem allein will er sein Räthsel erzählen?

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, –

euch, den Räthseln-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irrschlunde gelockt wird:

– denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr e r r a t h e n könnt, da hasst ihr es, zu e r s c h l i e s s e n ...⁶

Der Text entzieht sich zunächst einer unmittelbaren und eindeutigen Interpretation. Zugleich scheint er gerade dadurch zu dem aufzurufen, worüber er spricht: zu

3 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 155.

4 Nietzsche stellt sich die Frage selbst, ob es sich bei seinen Aphorismen tatsächlich um Aphorismen handelt: »Es sind Aphorismen! Sind es Aphorismen?« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, S. 356.

5 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 255.

6 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 303f.

»Abentheuern« und »Entdeckungen«. Insofern formuliert der folgende Lektürevor- such keine geschlossene Interpretation, sondern den Versuch, eine Reihe von Ent- deckungen am Text und Anmerkungen zu Nietzsches Bild vom ›vollkommenen Le- ser‹ zu machen. Insbesondere das semantische Feld des Entdeckens und der Entde- ckung hat für Nietzsche, wovon beispielsweise ein Gedicht wie *Nach neuen Meeren* oder seine Selbstmodellierung als Entdecker des Dionysischen oder der modernen Psychologie Zeugnis ablegen, eine besondere thematische, aber auch methodologi- sche Bedeutung, die in der Spannung zwischen dem Finden und Erfinden, zwischen dem Alten und dem Neuen besteht. So kann das Heuristische des nun folgenden Vorgehens ganz wörtlich genommen werden, denn gemäß Jean Pauls Übersetzung des Begriffs Heuristik mit »Findkunst«⁷ weist auch das deutsche Wort ›entdecken‹ oder Entdecker diese angesprochene Spannung auf, »denn die Sache, die man ent- deckt, wird als vorher schon existierend angenommen, nur dass sie nicht bekannt war, z. B. Amerika vor dem Columbus.«⁸

2. – Betrachtet man zunächst die äußere Gestalt der Textstelle, das, was bei Nietz- sche die »Oberfläche und Haut«⁹ eines Textes heißt, so fallen einem direkt zwei ty- pographische Hervorhebungen auf: erstens der Übergang von Prosa in, so möchte ich es vorläufig nennen, Verse, und zweitens die drei gesperrten Wörter »w e m«, »e r r a t h e n« und »e r s c h l i e s s e n« – wobei das erste gesperrte Wort im Prosateil steht und die beiden letztgenannten dem Versteil zugeordnet sind. Die Pas- sage weist zunächst einmal eine typographische Zweiteilung auf, denn der mit dem Fragewort »w e m« eingeleiteten Frage, die den Prosateil beendet, scheinen die drei Verse als Antwort zu dienen. Die Textstelle weist also oberflächlich betrachtet eine Frage-und-Antwort-Struktur auf.

Nietzsche erläutert seine Vorstellung vom ›vollkommenen Leser‹ also, indem er *Zarathustra* zu Wort kommen läßt, genauer gesagt, indem er drei Verse aus *Also sprach Zarathustra* zitiert. Er erweitert seine Aussagen über den ›vollkommenen Leser‹ um den Kontext der zitierten *Zarathustra*-Stelle und stellt damit in dieser *Ecce homo*-Passage ein Verhältnis von Text und Kommentar her. Diese Selbstziti- ation eröffnet genau den Horizont, den Nietzsche mit der Forderung einer Horaz- Philologie stellt: Der Leser soll das Werk als Ganzes begreifen, den inter- und in- tratextuellen Verweisen folgen und auf die Spiegelungen und Korrespondenzen achten, die sich gegenseitig erläutern. Die Bemerkung, daß *Also sprach Zarathustra*

7 Vgl.: Jean Paul: *Vorschule der Ästhetik*, in: ders.: *Werke*, hg. von N. Miller u. G. Lohmann, München 1959ff., 1. Abt. Bd. 5, S. 202.

8 Vgl.: Artikel zu ›Entdecken‹ und ›Entdecker‹ in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm* (1862), München 1984, Bd. 3, S. 506f.

9 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 538.

in Versen geschrieben ist, mag den ein oder anderen Leser irritieren, doch Nietzsche schreibt an einer anderen Stelle in *Ecce homo*, nachdem er wieder aus *Also sprach Zarathustra* zitiert hatte, selbst: »Ich hebe einen Gesichtspunkt auf: der unterstrichene Vers giebt den Anlass hierzu.«¹⁰ Das, was man an der Typographie der Textstelle wahrnimmt, der Übergang von Prosa in Verse, läßt sich also auch mit Nietzsches eigenem Sprachgebrauch in bezug auf *Also sprach Zarathustra* begründen.¹¹ Ergänzend muß aber auch gesagt werden, daß Nietzsches Klassifizierung von *Also sprach Zarathustra* als einer Schrift, die in Versen verfaßt ist, sich nicht einheitlich darstellt. Vielmehr ist es so, daß die einzelnen als »Verse« bezeichneten (zumeist rhythmisierten) Sätze oder Text-Passagen je nach Kontext auch als Sprüche, Sentenzen oder Aphorismen tituliert werden. Zum einen könnte man aus dieser Tatsache schließen, daß Nietzsche es nicht sehr genau nimmt mit der Bestimmung der Textgattung von *Also sprach Zarathustra* und ihm eine gewisse Willkürlichkeit unterstellen, doch läßt sich in der terminologischen Unschärfe im Umgang mit seiner Schrift auch eine Textstrategie sehen, die seiner Formulierung Nachdruck verleihen soll, daß er erstens die »vielfachste Kunst des Stils«¹² in der Rhythmisierung der Sprache tatsächlich beherrscht, und zweitens, daß *Also sprach Zarathustra* eben bezeugt, daß »nie Jemand mehr von neuen, von unerhörten, von wirklich dazu geschaffenen Kunstmitteln zu verschwenden gehabt«¹³ hat, wobei die Praxis, Verse als Sprüche oder Sentenzen zu verstehen und auch so einzusetzen, bis in die griechische Antike und die *Bibel* zurückreicht.

Im Gegensatz zu Nietzsches Anspruch, seine Schriften als Kommentare zu *Also sprach Zarathustra* aufzufassen,¹⁴ kommentiert Nietzsche an dieser Stelle das »Bild eines vollkommenen Lesers« in *Ecce homo* also mit einer Textstelle aus *Also sprach Zarathustra*. Zunächst einmal ist es nichts Besonderes, daß Nietzsche sich

10 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 349.

11 An dieser Stelle dreht sich das Verhältnis von Text und Kommentar um; der Leser kann die ›Verse‹ als ›Verse‹ nur bezeichnen mit dem Wissen um die spätere Erläuterung Nietzsches in *Ecce homo* oder auch im Wissen um die Verform von *Also sprach Zarathustra*.

12 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 304.

13 Ebd.

14 Diesen Gedanken greift Nietzsche auch unabhängig von *Ecce homo* auf, und zwar in seinen Briefen. So schreibt er zum Beispiel am 20. April 1883 an Malwida von Meyenburg aus Genua: »In der That habe ich das Kunststück (und die Thorheit) ›began-gen‹, die C o m m e n t a r e eher zu schreiben als den Text [gemeint ist *Also sprach Zarathustra*, R. S. M.]. – Aber w e r hat sie denn gelesen?« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 364. – Oder an Reinhardt von Seydlitz am 26. Oktober 1886: »Hast Du Dich in meinem ›Jenseits‹ umgethan? Es ist eine Art von Commentar zu meinem ›Zarathustra‹. Aber wie gut müßte man mich verstehen, um zu verstehen, in wie fern es zu ihm ein Commentar ist!« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 270f.

auch an dieser Stelle selbst zitiert. *Also sprach Zarathustra* bildet nämlich, wie wir bereits gesehen haben, den zentralen Intertext und die zentrale werkinterne Referenzschrift für *Ecce homo*. Der Untertitel »Wie man wird, was man ist« referiert unter anderem auch auf *Zarathustras* Forderung: »Werde, der du bist!«¹⁵ Nimmt man die Rede von den Versen ernst, dann scheint diese Tatsache bei Nietzsche auf eine allgemeine poetologische Überlegung hinzuweisen, die er in *Die fröhliche Wissenschaft* formuliert hat: »man schreibt nur im Angesicht der Poesie gute Prosa!«¹⁶ Einerseits läßt sich dieser Satz auch auf den Leser anwenden und behaupten, daß man nur im Angesicht der Poesie gute Prosa liest. Andererseits deutet die Engführung von Poesie und Prosa, wie sie ja auch etwa von Heraklit vollzogen worden ist, auf eine besondere Hervorhebung formaler und kompositorischer Elemente hin. Wendet man diesen Gedanken auf die Passage über den ›vollkommenen Leser‹ an, so entdeckt man, daß dieser Stelle eine zentrale kompositorische Bedeutung in *Ecce homo* zukommt. Sie ist nicht nur die ausführlichste Referenz, in der Nietzsche zusammenhängend über den Leser reflektiert, sondern sie eröffnet auch den Einblick in Nietzsches selbstreflexive Technik der Schaffung von Symmetrien und Spiegelungen, womit ebenfalls ein Hinweis dafür gegeben ist, daß es sich beim ›vollkommenen Leser‹ um eine Selbstprojektion Nietzsches handelt.

Die Textstelle ist der Abschluß des dritten Abschnitts des dritten Kapitels »Warum ich so gute Bücher schreibe«. Sie ist das genaue textliche Zentrum der sechs Abschnitte, in denen Nietzsche allgemein über die Rezeption seiner Schriften und über seinen Stil spricht, bevor er sich dann überwiegend als Leser seiner Schriften präsentiert, das heißt, seine Schriften einzeln thematisiert, kommentiert, deutet und auf *Also sprach Zarathustra* hin perspektiviert, und im Akt einer sekundären Bearbeitung die Geschlossenheit und Einheitlichkeit seines Werks mit dem Zentrum *Also sprach Zarathustra* konstruiert und konstituiert. Ebenso wie die zehn Abschnitte, in denen Nietzsche seine Schriften bespricht und deren textuelles Zentrum – im fünften Kapitel – in dem Abschnitt über *Also sprach Zarathustra* besteht, wird in den sechs Abschnitten, die den Hauptteil des Kapitels einleiten, *Zarathustra* zitiert und zwar entsprechend am Ende des dritten Abschnitts, somit weist die Einleitung des Kapitels eine parallele Struktur zum späteren Hauptteil auf. Es handelt sich dabei um eine *mise en abyme*. Die Logik dieser *mise en abyme* und der damit verbundenen Symmetrie wird sogar noch dadurch verstärkt und zugleich erweitert, daß die Selbstzitation am Ende des dritten Abschnitts des Kapitels »Warum ich so gute Bücher schreibe« aus den drei Anfangsversen des Kapitels »Vom Gesicht und Räthsel« des dritten Teils von *Also sprach Zarathustra* besteht, was man als eine weitere formal-selbstreferentielle Spiegelung ansehen kann. Die Textstelle weist eine ähnli-

15 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 297.

16 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 447.

che kompositorische Struktur wie *Ecce homo* selbst auf. Auch dort findet sich jenes »Spiel der Symmetrien aller Art und ein Überspringen und Verspotten dieser Symmetrien«,¹⁷ die Nietzsche als eines seiner schriftstellerisch-stilistischen Hauptcharakteristika betont und die in die Charakterisierung des »vollkommen Lesers« eingeschrieben wird.

3. – Die inhaltliche Charakterisierung des »vollkommen Lesers« erinnert in ihrer Diktion an Nietzsches Beschreibung des Dichters, so zum Beispiel in seinen *Dionysos-Dithyramben*, wenn er ihn dort als »ein listiges, raubendes, schleichendes [Thier]«¹⁸ schildert. In diesem Sinne lassen sich Nietzsches Erläuterungen zur Textstelle, in der er den Leser als ein »Unthier von Muth und Neugierde« und als einen »geborenen Abenteurer und Entdecker« bezeichnet, als Erläuterungen für seine Vorstellung einer *ästhetischen Lebensform* fruchtbar machen.

Der erste Sinnabschnitt der Passage über den vollkommenen Leser besteht aus dem ersten Satz, der mit der Konjunktion »wenn« eingeleitet wird, die sowohl temporal als auch kausal zu lesen ist. Das führt zu zwei Lesarten des ersten Satzes, die zunächst einmal nicht sehr stark zu differieren scheinen, doch die wichtige Bedeutungsnuancen offenbaren. Der Satz hat einen sprachreflexiven Kern, der diese beiden Möglichkeiten des Lesens reflektiert: »wenn ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus [...]«. Man könnte diese Aussage so verstehen, daß einerseits, wenn man sich ein Bild macht, ein Bild imaginiert, man bildhaft, das heißt metaphorisch sprechen muß.¹⁹ Außerdem kann der Begriff des »vollkommenen Lesers« selbst ein Bild sein, ein »Ideal«, eine Begriffsdichtung, der die Metaphorizität der Sprache zugrunde liegt. Diese Lesart verweist in den Bereich der Dichtung und in Nietzsches sprach- und metaphortheoretisch fundierte Anthropologie, wie sie im ersten Hauptteil im Abschnitt »Der zeichenerfindende Mensch« rekonstruiert worden ist,²⁰ vor allem

17 Brief an Erwin Rohde, 22. Februar 1884, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 479.

18 F. Nietzsche: *Dionysos-Dithyramben*, KSA 6, S. 377.

19 Dafür spricht allein schon die Mehrdeutigkeit des Wortes Bild. Vgl. den Artikel zu »Bild« im »Grimmschen Wörterbuch«, in dem es insbesondere unter Punkt zehn heißt: »am allerhäufigsten ist bild eine bloße vorstellung, idea, die wir uns in gedanken machen, die wir uns einbilden (figurare, fingere, imaginari.) in ein gewand oder gleichnis kleiden. er redet im bilde, figürlich, tropisch;« *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 2, S. 12. Darüber hinaus ist das Bild eines der zentralen Elemente von Nietzsches Projektionstheorem.

20 Ebenso wie das Wort »Unthier«, das sowohl ein »großes«, »wildes Tier«, ein »moralisch verwerfliches Wesen« als auch ein »Fabelwesen« bedeuten kann. Vgl. dazu den

durch die Betonung des imaginativen, projektiven und damit fiktiven Charakters (›ausdenke‹).²¹ Andererseits wäre aber auch eine etwas anders nuancierte Lektüre dieser Stelle möglich, die darauf hinausliefere, daß der ›vollkommene Leser‹ jemand ist, der selbst Metaphern und Bilder liest, beziehungsweise dazu in der Lage ist.²² Diese Doppeldeutigkeit des »vollkommenen Lesers« reproduziert also ebenfalls das, was Nietzsche den »tropischen Menschen«²³ nennt. Der erste Satz würde, verstanden als Übergang einer begrifflichen Sprache in eine figürlich-metaphorische, also bereits das vorführen, was die Textstelle performativ zum einen als Überschreitung der Textgattung von Prosa in Verse als Frage-und-Antwort-Spiel inszeniert, zum anderen die Überblendung zwischen imaginierendem Ich und imaginiertem Leser veranschaulichen, die sich aus der Berücksichtigung der projektiven und metaphorischen Dimension ergibt. Dem Leser werden somit imaginärerweise die Eigenschaften des Autor-Ichs aufgeprägt: Mut und Neugierde.

4. – Die drei substantivierten Adjektive »Biegsamkeit«, »List« und »Vorsicht«, mit denen der Leser weiterhin charakterisiert wird, sind in Nietzsches Schriften durch andere Kontexte, die ebenfalls mit dem Lesen zu tun haben, semantisch aufgeladen, beispielsweise ist die ›Biegsamkeit‹ ein Stilmerkmal eines »Meister[s] in der Kunst der Prosa [...], der seine Sprache wie einen biegsamen Degen handhabt«.²⁴ Dieser Satz stammt aus dem Aphorismus 246 in *Jenseits von Gut und Böse*, in dem Nietzsche weiterhin hervorhebt: »Und gar der Deutsche, der Bücher liest! Wie faul, wie widerwillig, wie schlecht liest er! Wie viele Deutsche wissen es und fordern es von

Artikel ›Unthier‹ in: *Deutsches Wörterbuch von Jacob und Wilhelm Grimm*, Bd. 24, S. 1938-1941.

- 21 Dies trifft sich außerdem mit Nietzsches Definition der Metapher in *Die Geburt der Tragödie*: »Die Metapher ist für den ächten Dichter nicht eine rhetorische Figur, sondern ein stellvertretendes Bild, das ihm wirklich, an Stelle eines Begriffs, vorschwebt.« F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 60.
- 22 Diese Lesart resultiert aus einer anderen selbstreflexiven Wendung und zwar aus der Metapher selbst, die den Begriff ersetzt: »ein Unthier von Muth«. Diese Metapher verweist in ihrer Abstraktheit auf ›die Ursprungsmetapher‹ schlechthin: den Löwen. Das »Unthier« wäre somit eine ›Bestie‹, ein ›Raubtier‹, und durch die semantische Erweiterung »von Muth« würde der ›Löwe‹ evoziert werden, ebenso wie die ›blonde Bestie‹ auch eine metareflexive Metapher ist. – Vgl. dazu Detlef Brenecke: »Die blonde Bestie. Zum Mißverständnis eines Schlagworts«, in: N-St. 5 (1979), S. 113-145.
- 23 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 117.
- 24 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 189. – Vgl. dazu den Abschnitt »Der zeichenerfindende Mensch«.

sich zu wissen, dass Kunst in jedem guten Satze steckt, – Kunst, die errathen sein will, sofern der Satz verstanden sein will!«²⁵

Ja, Nietzsche fordert in diesem Aphorismus geradezu, sich der Musikalität der Sprache und insbesondere der Sprache des Aphorismus bewußt zu sein, so »dass man jedem staccato, jedem rubato ein feines geduldiges Ohr hinhält, dass man den Sinn in der Folge der Vocale und Diphthongen räth.«²⁶ Nietzsche fordert hier einen *sublimierten Hörer*, wie er ihn in seinen Vorlesungen zur *Geschichte der griechischen Litteratur* etworfen hat,²⁷ der die Sprache als Klangkörper wahrzunehmen fähig und bereit ist. Deshalb mag es auch nicht verwundern, daß die ›Biegsamkeit‹ ein musikalisch-ästhetisches Kriterium für Nietzsches Bewunderung für Bizet ist, denn, so schreibt er, dessen »Musik scheint mir vollkommen. Sie kommt leicht, biegsam, mit Höflichkeit daher.«²⁸ Der große Unterschied zu Wagners Musik besteht laut Nietzsche darin, daß Bizets »Musik [...] den Zuhörer als intelligent, selbst als Musiker [nimmt]«, ja seine Musik »schwitzt nicht.«²⁹ Sie steht der Schwere und dem *Stil der décadence* diametral entgegen. Etwas »Listiges« wird in dem Textabschnitt noch einmal aufgegriffen und zwar in der Formulierung der »listigen Segel« und verweist auf die für Nietzsches ästhetische Selbstmodellierung so wichtige mythische Figur des *Odysseus*, der durch die Formulierung des »Abentheurers« ebenfalls impliziert wird.³⁰ *Odysseus* verweist auf die Verführung, auf die Fragen nach Dichtung und Kunst, nach Schein und Lüge, auf die Fragen nach einer ästhetischen Lebensform. So kann die Bezeichnung »Abentheurer« zunächst einmal als weitere

25 Ebd.

26 Ebd.

27 Auch als sich in Griechenland das private Lesen verbreitete, Dichtung nicht nur in der Öffentlichkeit rezipiert wurde, so betont Nietzsche in seiner Vorlesung, hatten die antiken Leser primär ein akustisches und nicht ein visuelles Verhältnis zu ihrer Sprache. Der griechische Leser war »nur der sublimierte Hörer, der besonders scharf hörende, nichts überhörende, der langsam prüfende: vor seinen Ohren erklingt die Rede wirklich, es sind nicht nur Zeichen für Begriffe und Belehrung«. F. Nietzsche: *Geschichte der griechischen Litteratur*, KGW II/5, S. 280.

28 F. Nietzsche: *Der Fall Wagner*, KSA 6, S. 13.

29 Ebd., S. 14.

30 Nun kann man diese Anspielung auf ›Odysseus‹ einfach als bildungsbürgerliche Allusion (ebenso wie die Formulierung »einem Faden nachtasten«, die auf den Ariadne-Mythos verweist) oder als Relikt der humanistischen Bildung Nietzsches auffassen und dem keine weitere Bedeutung zugestehen, doch hat der Name ›Odysseus‹ für Nietzsche eine ganz bestimmte Konnotation. ›Odysseus‹ ist für Nietzsche »der typische Hellene der älteren Kunst« (F. Nietzsche: *Die Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 76), der »von Aeschylus zum großartigen, listig-edlen Prometheuscharakter gesteigert worden war« (F. Nietzsche: *Socrates und die Tragödie*, KSA 1, S. 534). *Odysseus* bildet eine wichtige Figur für Nietzsches Selbstverständnis als Autor. Vgl. dazu den Abschnitt »›Lisez: Nietzsche‹, das Selbst und der Typus des Odysseus«.

Bezeichnung für die Figur des *Odysseus* aufgefaßt werden, während »Entdecker« bei Nietzsche bereits in die Sphäre des Dichterischen verweist, wie zum Beispiel in seinen *Columbus*-Gedichten.³¹ Aufschlußreich ist sein eigener Sprachgebrauch der Wörter ›Entdecker‹ oder ›Entdecken‹ im Kontext des Erfindens. So titulierte sich Nietzsche in *Ecce homo* selbst als »Erfinder des Dithyrambus«³². Diese Formulierung legt ebenfalls eine Doppeldeutigkeit nahe, denn der Ausdruck *Dithyrambus* hat nicht nur die Bedeutung einer bestimmten aus der Antike bekannten Art der Dichtung, sondern kann auch *Dionysos* bedeuten.³³ Somit wird die Entdeckung von *Dionysos* zur Erfindung des Dithyrambus.

5. – Der zweite Satz des Textes führt eine Zusammenfassung vor, in der Nietzsche den Übergang zu *Also sprach Zarathustra* rhetorisch inszeniert. Seine Charakterisierung des Lesers wird hier mit *Zarathustras* Reden parallelisiert, wobei die Formulierung »zu wem ich im Grunde allein rede«, als rhetorischer shifter, auch ein tiefensemantisches Signal sein kann, das einen performativen Akt verdeutlicht. Nietzsches Sprechen führt somit in das ›tiefste Buch‹, und tatsächlich bezeichnet er in diesem Sinne *Also sprach Zarathustra* in seinen Briefen von 1888 und in *Götzen-Dämmerung* und immer wieder in *Ecce homo*.³⁴

Die so angedeutete Bedeutungstiefe greift auch das Rätsel auf, das *Zarathustra* in *Also sprach Zarathustra* erzählt. *Zarathustras* Rätsel wird zudem zum doppelten

31 Vgl. zum Beispiel Nietzsches Gedicht *Nach neuen Meeren*: »Dorthin – w i l l ich; / und ich traue / Mir fortan und meinem Griff. / Offen liegt das Meer, in's Blaue / Treibt mein Genueser Schiff. // Alles glänzt mir neu und neuer, / Mittag schläft auf Raum und Zeit –: / Nur d e i n Auge – ungeheuer / Blickt's mich an, Unendlichkeit!« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 649.

32 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 345.

33 Vgl. dazu Wolfgang Groddeck: »›Dithyrambos‹ ist zugleich ein alter Name des ›Dionysos‹. D.h., der Gott ist mit dem Dithyrambus, dem Preislied zu seinen Ehren, inhaltlich und formal als Topos identisch. Wenn der ›Dithyrambus‹ in seiner Identität mit ›Dionysos‹ ein Topos ist, so ist seine Erfindung ein Auffinden im Sinne der rhetorischen ›Inventio‹, und der Ort der ›Erfindung‹ für den ›Erfinder‹ Nietzsche ist sein ›Werk‹.« Wolfram Groddeck: *Friedrich Nietzsche ›Dionysos-Dithyramben‹. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk*, Berlin/New York 1991, 2 Bde., 2. Bd., S. XVIII.

34 Vgl. dazu auch: »Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das unabhängigste, —« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 153; oder: »Dies Buch, mit einer Stimme über Jahrtausende hinweg, ist nicht nur das höchste Buch, das es giebt, das eigentliche Höhenluft-Buch – die ganze Thatsache Mensch liegt in ungeheurer Ferne u n t e r ihm —, es ist auch das tiefste, das aus dem innersten Reichthum der Wahrheit heraus geborene [...]« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 259.

Rätsel, denn der Leser von *Ecce homo* muß zum einen identifizieren, woher die Stelle aus *Also sprach Zarathustra* stammt. Zugleich wird ihm das Rätsel *Zarathustras* aktualisiert, wobei der Leser von *Ecce homo* an diesem Punkt noch gar nicht wissen kann, worum es sich bei diesem Rätsel handelt. Ähnlich wie in Nietzsches subjekttheoretischen Überlegungen das Ich sich in seiner Selbstbetrachtung zum Rätsel wird,³⁵ so wird sich der Leser bei der Lektüre des *Ecce homo* selbst zum Rätsel. Darüber hinaus weist dieser Satz genau die rhetorische Struktur der *inventio* auf, als Auffinden, Entdecken und Erfinden des Stoffes, von dem gesprochen wird. Nietzsche führt dies also dem Leser vor, wo er das erste Mal seinen »vollkommenen Leser« thematisiert, anders gesagt, wo er ihn sich das erste Mal erfunden hat. Indem Nietzsche aber seine Beschreibung des »vollkommenen Lesers« mit der Rätselrede *Zarathustras* parallelisiert, wird zugleich sein eigenes Rätsel, mit dem er seine Herkunft zu Beginn des ersten Kapitels von *Ecce homo* darstellt, aktualisiert: »ich bin, um es in Räthselform auszudrücken, als mein Vater bereits gestorben, als meine Mutter lebe ich noch und werde alt.«³⁶ Auch hier konstruiert Nietzsche also ein komplexes Symmetrieverhältnis zwischen sich und seinem Leser, zwischen dem vollkommenen Leser und seiner Begriffsperson Zarathustra, das in gewisser Weise die Subjektproblematik, wie sie Nietzsche entworfen hat, reproduziert. – Rätsel verlangen aber nach Lösungen. Jegliche Verrätselung impliziert eine Enträtselung, so auch beim Rätsel, das Nietzsche seinen Lesern, das *Zarathustra* seinen Hörern stellt, wobei es sich inhaltlich gesehen dabei paradoxerweise um eine Rätselrede handelt, die sich diskursiv kaum einholen läßt, beziehungsweise in ihrer Inkommensurabilität ein Mysterium darstellt und auch darstellen soll.

6. – Wenn man die Rede von den Entdeckungen ernst nimmt, so gibt dieser kurze Text-Auszug einiges zu entdecken. Zunächst einmal gilt es zu erkennen, daß Nietzsche aus dem Kapitel »Vom Gesicht und Räthsel« zitiert. Doch schaut man sich dann die Passage in *Also sprach Zarathustra* genauer an, so wird deutlich, daß das Zitat gegenüber der Originalstelle Veränderungen aufweist. Philologisch gesehen ist Nietzsches Selbstzitation »fehlerhaft«. Das Zitat aus *Also sprach Zarathustra* unterscheidet sich von der Original-Fassung der Textstelle im Kapitel »Vom Gesicht und Räthsel« im dritten Teil von *Also sprach Zarathustra* zwar nur geringfügig, und fast könnte der Eindruck entstehen, daß es sich bei der Selbstzitation lediglich um eine etwas ungenaue Abschrift handelt. Die Fassung in *Ecce homo* unterscheidet sich entscheidend an genau drei Stellen von der in *Also sprach Zarathustra*. Die Passage lautet in *Also sprach Zarathustra*:

35 Vgl. dazu den Abschnitt »Das Ich, ›der Grundwille« und das Selbst«.

36 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 264.

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, –
 euch, den Räthseln-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irr-Schlunde gelockt wird:
 – denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und, wo ihr *errathen* könnt, da hasst ihr es, zu *erschliessen* –³⁷

In *Ecce homo* hingegen steht:

Euch, den kühnen Suchern, Versuchern, und wer je sich mit listigen Segeln auf furchtbare Meere einschiffte, –
 euch, den Räthseln-Trunkenen, den Zwielight-Frohen, deren Seele mit Flöten zu jedem Irrschlunde gelockt wird:
 – denn nicht wollt ihr mit feiger Hand einem Faden nachtasten; und wo ihr *errathen* könnt, da hasst ihr es, zu *erschliessen* ...³⁸

Erstens steht in *Ecce homo* »Irrschlunde« statt wie in *Also sprach Zarathustra* »Irr-Schlunde« (V.2), zweitens steht in *Also sprach Zarathustra* nach dem letzten »und« ein Komma (»und, wo ihr [...]«; V.3) und, schließlich endet derselbe Vers in *Also sprach Zarathustra* mit einem Gedankenstrich nach »erschliessen«, während in *Ecce homo* drei Punkte stehen. Einem »vorsichtigen« Leser müßten diese drei Veränderungen auffallen, er müßte sie, um in der Sprache Nietzsches zu bleiben, »entdecken«. Neben dem Aufgreifen der Zahl drei, die sich in den Veränderungen am Text manifestiert und damit die bereits oben angesprochene Kompositionslogik aufgreift, haben natürlich die drei Punkte, mit denen das Zitat endet, eine wichtige Bedeutung, denn sie stehen nicht nur für die Tatsache, daß hier Text ausgelassen worden ist. Einerseits implizieren sie, daß dem Leser die Beurteilung des eben Gelesenen übergeben wird, andererseits liegt die Bedeutung nahe, man solle »errathen«, was mit dem Geschriebenen gemeint ist, daß man also weiterlesen soll und zwar im zitierten Kapitel aus *Also sprach Zarathustra*, wobei das »errathen«, wie wir gesehen haben, ein interpretationstheoretisches Pendant der Nietzscheschen Semiotik darstellt.³⁹ Nietzsches Selbstzitation besteht aus den Eröffnungsversen einer »Räthsel-Rede« *Zarathustras*, die er an die »Schiffsleute« richtet. Dies ist in unserem Zusammenhang von Bedeutung, da die Schifffahrt für Nietzsche nicht nur eine Daseinsmetapher ist,⁴⁰ sondern – als topische Metapher für die Dichtkunst⁴¹ – dort zum Ort

37 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 197.

38 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 303f.

39 Vgl. den Abschnitt »Der Ausdruck Semiotik«.

40 So zum Beispiel an folgenden Textstellen in *Also sprach Zarathustra*: »Aber wer das Land »Mensch« entdeckte, entdeckte auch das Land »Menschen-Zukunft«. Nun sollt

der Erzählung *Zarathustras* wird. Die Seefahrer als Hörer des Rätsels werden zu Repräsentanten des Lesers im Text. Dem Leser wird damit implizit eine dichterische, schöpferische, kreative Qualität zugesprochen, beziehungsweise sie wird auf ihn projiziert. Nietzsche notiert sich diesen Gedankengang als Leitsatz seiner allgemeinen »Lehre zum Stil«: »Es ist nicht artig und klug, seinem Leser die leichteren Einwände vorwegzunehmen. Es ist artig und klug, seinem Leser es übrig zu lassen, die Quintessenz unserer Weisheit selber auszusprechen.«⁴²

Die Titulierung des Lesers als »Sucher« verweist darauf, daß der Sinn dieser Textstelle und des ganzen zitierten Abschnitts aus *Also sprach Zarathustra* nicht direkt offenliegt, sondern daß man ihn finden muß. »Versucher« verweist auf Satan, aber auch die Figur des *Odysseus* und auf *Dionysos*⁴³ und zugleich auf den versuchsweisen Charakter der Philosophie Nietzsches, auf die »Philosophen der Zukunft«, zu denen sich Nietzsche selbst zählt:

ihr mir Seefahrer sein wackere, geduldsame! Aufrecht geht mir bei Zeiten, oh meine Brüder, lernt auch recht gehen! Das Meer stürmt: Viele wollen an euch sich wieder aufrichten.« Friedrich Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 267. – »Sonderlich die Menschen-Welt, das Menschen-See. – nach dem werfe ich nun meine goldenen Angelruthe aus und spreche: thue dich auf, du Menschen-Abgrund! Thue dich auf und wirf mir deine Fische und Glitzer-Krebse zu! Mit meinem besten Köder ködere ich mir heute die wunderlichsten Menschen-Fische! – mein Glück selber werfe ich hinaus in alle Weiten und Fernen, zwischen Aufgang, Mittag und Niedergang, ob nicht an meinem Glücke viele Menschen-Fische zerrn und zappeln.« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 297. – Zur Schifffahrt als Daseinsmetapher vgl.: Hans Blumenberg: *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher* Frankfurt a. M. 1979. Dort heißt es: »Die Wendung, die Nietzsche der nautischen Metaphorik gegeben hat und die man gelegentlich gern »existentielle« genannt hätte, ist von Pascal erfunden worden[...]« Ebd., S. 21f.

41 Vgl.: »Der Dichter wird zum Schiffer, sein Geist oder sein Werk zum Kahn.« Ernst Robert Curtius: *Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*, Bern ⁴1963, S. 139. – Auch Nietzsche greift die Seefahrt als Topos einer »ästhetischen Lebensform« auf: »Wir Neuen, Namenlosen, Schlechtverständlichen [...] wir bedürfen zu einem neuen Zwecke auch eines neuen Mittels.[...]. Wessen Seele darnach dürstet, den ganzen Umfang der bisherigen Werthe und Wünschbarkeiten erlebt und alle Küsten dieses idealischen »Mittelmeers« umschiffen zu haben, wer aus den Abentheuern der eigensten Erfahrung wissen will, wie es einem Eroberer und Entdecker des Ideals zu Muthe ist, insgleichen einem Künstler, einem Heiligen, einem Gesetzgeber, einem Weisen, einem Gelehrten, einem Frommen, einem Göttlich-Abseitigen alten Stils: der hat dazu zu allererst Eins nöthig, die g r o s s e G e s u n d h e i t –« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 337f.

42 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 23.

43 Vgl. dazu den Abschnitt »Dionysos gegen den Gekreuzigten«.

Eine neue Gattung von Philosophen kommt herauf: ich wage es, sie auf einen nicht ungefährlichen Namen zu taufen. So wie ich sie errathe, so wie sie sich errathen lassen – denn es gehört zu ihrer Art, irgend worin Räthsel bleiben zu wollen –, möchten diese Philosophen der Zukunft ein Recht vielleicht auch ein Unrecht darauf haben, als Versucher bezeichnet zu werden. Dieser Name selbst ist zuletzt nur ein Versuch, und wenn man will, eine Versuchung.⁴⁴

Zugleich sind die ›Sucher‹ und ›Versucher‹ die Leser oder Hörer, die zu dem ›Irrschlunde‹ gelockt werden. Mit dem Locken zum ›Irrschlunde‹ kann durchaus das labyrinthische Verfahren, mit dem Nietzsche seinen Leser auf die Suche nach Bedeutung und Sinn dieser Textstelle (und von *Ecce homo*) schickt, gemeint sein. – Das Rätsel nun, das *Zarathustra* den ›Schiffsleuten‹ stellt, ist ein Gleichnis. Das Kapitel ›Vom Gesicht und Räthsel‹ ist der erste veröffentlichte Text, in dem Nietzsche die Formel vom »abgründlichsten Gedanken« gebraucht.⁴⁵ Der »abgründlichste Gedanke« ist, wie wir gesehen haben, Nietzsches Gedanke von der *ewigen Wiederkunft*. Er benennt aber im Kapitel vom »Gesicht und Räthsel« den Gedanken nicht, sondern erzählt ein Gleichnis, das die Schiffsleute beziehungsweise der Leser adäquat verstehen müssen, um den Gedanken der ewigen Wiederkunft, der sich der diskursiven Darstellung entzieht, zu begreifen. Indem Nietzsche aber das Rätsel in *Ecce homo* nicht benennt, wird der Leser entweder zum ›Entdecker‹ des Rätsels und entdeckt zugleich sich selbst im Kapitel ›Vom Gesicht und Räthsel‹ und somit auch als Selbstprojektion des Autors in *Ecce homo* oder aber, er versagt als ›vollkommener Leser‹. Wenn man im Kapitel aus *Also sprach Zarathustra* weiterliest, so entdeckt man einen Satz, der als einziger komplett gesperrt ist: »A b e r d a l a g e i n M e n s c h !«⁴⁶ Der Satz, auf den der Leser stößt, wenn er dem Textabschnitt über den ›vollkommenen Leser‹ folgt (›Aber da lag ein Mensch!‹), ist durchaus übersetzbar mit *Ecce homo* und wird somit selbst zum Satz, der der Schrift *Ecce homo* zugrunde liegt, den es zu erraten gilt. Das, was dem *Ecce homo* zugrunde liegt, ist ›e i n M e n s c h ‹, ein singularer Mensch. Die Selbstzitation entpuppt sich so als Selbstaufklärung.

Der ›vollkommene Leser‹ wird somit zum Leser, der Nietzsche, auch hinter all den Masken, in all den Figuren, Rollen und Begriffspersonen, ja, der im Nietzscheischen Subjekt-Dividualismus und -Pluralismus, die Singularität erkennt. Nietzsche führt in der Textstelle über den ›vollkommenen Leser‹ in *Ecce homo* seinen Leser zu dem, was er verbergen und zugleich offenlegen wollte. Er führt dort nicht nur eine Charakterisierung vor, sondern in der Selbstreflexivität und in der Verweisungsstruktur führt er das Lesen und seine Poetologie des Selbst vor. Indem Nietzsche

44 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 59.

45 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 199.

46 Ebd., S. 201.

sein Bild vom ›vollkommenen Leser‹ schildert, mit Selbstprojektionen überblendet, dafür als Kommentar eine Passage aus *Also sprach Zarathustra* heranzieht, präsentiert sich Nietzsche dem Leser zunächst als Leser seiner selbst, seiner eigenen Texte, die er auf sich hin rekontextualisiert.

VIERTES KAPITEL: DIONYSOS GEGEN DEN GEKREUZIGTEN

1. – Mit der Frage »Hat man mich verstanden?« eröffnet Nietzsche die drei letzten Abschnitte des letzten Kapitels »Warum ich ein Schicksal bin« in *Ecce homo*. Und der letzte Abschnitt des *Ecce homo* besteht lediglich aus den lapidaren und durchaus rätselhaften Sätzen: »– Hat man mich verstanden? – D i o n y s o s g e g e n d e n G e k r e u z i g t e n ...«.¹ Was bedeutet diese Formel? Handelt es sich lediglich erneut um eine antichristliche Invektive? Wer ist Nietzsches »Dionysos«? Wer ist der »Gekreuzigte«, beziehungsweise was bezeichnen der Name *Dionysos* und der Ausdruck *der Gekreuzigte*? Worauf referieren sie, und was heißt hier »gegen«, wie ist diese Präposition zu verstehen? Als Präposition der *Entgegensetzung*, der *Richtungsangabe*, des *Wettbewerbs* oder des *Austauschs*? Warum endet *Ecce homo* mit diesen Worten? Und in welchem Zusammenhang steht dies mit der bisher entwickelten individualistisch-egozentrierten Poetologie des »Selbst« bei Nietzsche? Diesen Fragen, die sich kaum aus der isolierten Betrachtung und Analyse der Formel selbst beantworten lassen, da es sich um eine Überlappung analytischer, poetologischer und metaphilosophischer Fragestellungen handelt, widmet sich dieses Kapitel, das versuchen wird, die Mehrdimensionalität und Vielschichtigkeit der Schlußformel des *Ecce homo* Schritt für Schritt zu rekonstruieren und offen zu legen. Zunächst soll aber ein kurzer Blick auf vier repräsentative Forschungspositionen geworfen werden, die sich der eben formulierten Fragen angenommen haben. Die erste kann man meta-philosophisch, die zweite existentiell-vitalistisch, die dritte autobiographisch und die vierte mythopoetisch nennen.

1 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 374. – Zum antiken Gott Dionysos, auf den hier nur nebenbei eingegangen werden kann, da die Rekonstruktion von Nietzsches Dionysos im Vordergrund steht, vgl. Renate Schlesier: Art. »Dionysos«, in: *Der Neue Pauly, Enzyklopädie der Antike*, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, Bd. 3, Sp. S. 651-654; Richard Seaford: *Dionysos*, London/New York 2006; Renate Schlesier/Agnes Schwarzmaier (Hg.): *Dionysos. Verwandlung und Ekstase*, Regensburg 2008.

2. – Für Günther Figal steht generell fest: »Dionysos, das ist Nietzsches Gegenwort zum Willen zur Macht.«² Für Figal bündelt, indem er auf den Aphorismus 36 von *Jenseits von Gut und Böse* verweist, auf den später noch genauer eingegangen werden soll, »der Name ›Dionysos‹ die Erfahrungen des Ewigen im menschlichen Leben«, das Nietzsche in den Möglichkeiten, »sich zum Gedanken der ›ewigen Wiederkehr‹ zu verhalten«, entdeckt habe, und Nietzsche ziele »mit dem Namen des griechischen Gottes [...] auf eine Erfahrung des Göttlichen«,³ eine, wie Figal betont, philosophische Erfahrung des Göttlichen im Menschlichen. Doch, was soll das heißen? Zunächst einmal, Nietzsche sei zwar antichristlich eingestellt, aber keineswegs areligiös: Nietzsche ziele »auf eine Rehabilitierung und Wiedergewinnung des Religiösen.«⁴ Zweitens konstatiert Figal, daß es Nietzsche mit Dionysos nicht um eine klassische Transzendenzerfahrung geht, beziehungsweise mit Dionysos keine transzendente Größe gemeint ist. Stattdessen stehe der Name *Dionysos* im Gegensatz zum Begriff des *Dionysischen* »für eine philosophische Einsicht, die aus der bindenden Allgemeingültigkeit des Begrifflichen führt (vgl. JGB 36). Es gibt sie allein als ›Berührung‹, also derart wie man nach Platonischem Verständnis die Idee des Guten erfährt.«⁵ Wird Nietzsche jetzt zum heimlichen Platoniker in Figals Lektüre? Nein, eher zum Mystiker, denn Figal unterstreicht: »während es [bei Platon, RSM] der Logos ist, der aus dialektischer Kraft den befreienden, weil täuschungsfreien Gedanken berührt, ist die Erfahrung, um die es Nietzsche geht, die eines Berührtwerdens. Philosophische Freiheit kommt nicht aus eigener Kraft, sondern aus einer Entrückung des Erfahrens und Denkens. Die Berührung des Gottes steht dafür, dass philosophische Erfahrung im begrifflichen Denken nicht aufgeht.«⁶

Lassen wir Figals etwas unkonventionelle und merkwürdige Vorstellung von Philosophie einmal beiseite und halten fest, daß der Name *Dionysos* bei Nietzsche laut Figal für eine spezifische Erfahrung steht, die auf ein empfangendes, nicht-begriffliches, vielleicht kann man sogar sagen, auf ein nicht-propositionales Denken verweist, das dem *Willen zur Macht* entgegenstehen soll, ja, das als Alternative zur logizistischen, instrumentellen und letztlich metaphysischen Dynamik des Willens aufgefaßt wird. Es lohnt sich hier einen Moment zu verweilen und zu fragen, welches Motiv Figal hat, dies zu behaupten. Auch wenn Martin Heidegger in Figals Rekonstruktion nicht explizit genannt wird, so ist die Parallele zu Heideggers Konzeption, nach der sogenannten ›Kehre‹, des Denkens als Danken,⁷ zu seiner quasi-religiösen und erlösenden Vorstellung von der *Un-Verborgenheit* des Seins, das

2 Günther Figal: »Nietzsches Dionysos«, in: N-St. 37 (2008), S. 51-61, hier S. 61.

3 Ebd., S. 51.

4 Ebd., S. 54.

5 Ebd., S. 60.

6 Ebd.

7 Vgl. Martin Heidegger: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1961.

›auf uns zu kommt‹ frappierend und vor allem erstaunlich,⁸ denn Heidegger hatte in seiner eigenen Nietzsche-Lektüre diese Dimension dem Nietzscheschen Werk komplett abgesprochen. Für Heidegger wäre es undenkbar, daß Nietzsche selbst ein Gegenwort zum *Willen zur Macht* entwickelt hätte. Und ich meine, in diesem Punkt hat Heidegger durchaus Recht, denn wie Nietzsche betont, der Mensch »braucht ein Ziel, – und eher will er noch das Nichts wollen, als nicht wollen. – Versteht man mich?... Hat man mich verstanden?... ›Schlechterdings nicht! mein Herr!‹ – Fangen wir also von vorne an.«⁹ Der Wille ist für Nietzsche unhintergebar. Aus metaphilosophischer Perspektive scheint, wie noch genauer zu zeigen sein wird, *Dionysos* nicht das Gegenwort, sondern ein Ausdruck des *Willens zur Macht* zu sein.

Für Gerd Schank hingegen sollte die Schlußformel »Dionysos gegen den Gekreuzigten« als Formulierung eines »Wettkampf[s]« verstanden werden, in dem ein »›Agon‹ zwischen Dionysos und dem ›Ideal‹« (hier repräsentiert durch den *Gekreuzigten*) ausgetragen wird. »Die dionysischen Kräfte des tragischen Zeitalters«, schreibt Schank in seiner existentiell-vitalistischen Betrachtung, »erweisen sich dabei als siegreich, weil sie stärker sind, weil sie das Leben verkörpern. Das Ideal geht an seiner eigenen Lebensferne zugrunde.«¹⁰ *Dionysos* repräsentiert so das Leben und eine entsprechende vitalistische Lebenshaltung und -philosophie, wohingegen *der Gekreuzigte* lebensferne und letztlich lebensfeindliche idealistische Vorstellungen verkörpert, die zum Untergang bestimmt sind.¹¹ Diese Betrachtungsweise findet sicherlich in folgendem Nachlaßfragment Nietzsches ihr stärkstes Argument:

Dionysos gegen den »Gekreuzigten«: da habt ihr den Gegensatz. Es ist nicht eine Differenz hinsichtlich des Martyriums – nur hat dasselbe einen anderen Sinn. Das Leben selbst, seine ewige Fruchtbarkeit und Wiederkehr bedingt die Qual, die Zerstörung, den Willen zur Vernichtung...

Im anderen Fall gilt das Leiden, der »Gekreuzigte als Unschuldiger«, als Einwand gegen dieses Leben, als Formel seiner Verurtheilung.

Man erräth: das Problem ist das vom Sinn des Leidens: ob ein christlicher Sinn, ob ein tragischer Sinn... Im ersten Fall soll es der Weg sein zu einem seligen Sein, im

8 Vgl. Martin Heidegger: »Zeit und Sein«, in: ders.: *Zur Sache des Denkens*, Tübingen 1969.

9 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 339.

10 G. Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, S. 150.

11 So auch Jörg Salaquarda: »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, in: ders. (Hg.): *Nietzsche*, Darmstadt 1980, S. 288-322; Ulrich Willers: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie: eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck/Wien 1988, vor allem S. 22-32; Johann Figl: »›Dionysos und der Gekreuzigte‹. Nietzsches Identifikation und Konfrontation mit zentralen religiösen ›Figuren‹, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 9 (2002), S. 147-161.

letzteren gilt das Sein als selig genug, um ein Ungeheures von Leid noch zu rechtfertigen.¹²

Doch für Gerd Schank wird bei Nietzsche dieser Gegensatz zwischen *Dionysos* und *dem Gekreuzigten* überwunden, so daß das »gegen« in der Formel nicht mehr auf einen starren Gegensatz verweist, sondern auf der Grundlage der Logik der Umwertung »als dionysisches ›gegen‹ verstanden werden« muß.¹³ Dieses »dionysische gegen« soll als Wettkampf verstanden werden, da »ein idealistisches gegen« ausscheidet. Schank resümiert seine Interpretation folgendermaßen: »Das ›Ideal‹ geht an seiner eigenen Lebensferne zugrunde. Dionysos bietet also ›nur‹ Wettkampf an, Agon, Kräfteressen. Der Untergang des ›Rivalen‹ liegt dabei nicht im Plan eines solchen Wettkampfes. Er ist ›selbstverschuldet.‹¹⁴

»Mit der Formulierung ›Dionysos gegen den Gekreuzigten«, schreiben Rüdiger Schmidt und Cord Spreckelsen, »wird der ›Reichste an Lebensfülle, der dionysische Gott und Mensch‹ dem ›interessantesten décadent‹ entgegengesetzt.«¹⁵ Die beiden Interpreten sehen darin »eine Radikalisierung von Nietzsches Selbstbezeichnung als ›décadent und sein Gegensatz«. *Dionysos* und der *Gekreuzigte* sind für sie »Selbstbezeichnungen« Nietzsches.¹⁶ Man könnte also die Formel im Sinne von »Nietzsche gegen Nietzsche« verstehen. Und tatsächlich lassen sich gute Gründe anführen, daß Nietzsche *Dionysos* und *den Gekreuzigten* als Selbstbezeichnungen benutzt, wie im Kapitel *Nietzsches Umgang mit Eigennamen* zu Beginn dieser Studie bereits gezeigt worden ist, vor allem, wenn man bedenkt, daß Nietzsche einige seiner letzten Briefe, die in die Zeit der Niederschrift von *Ecce homo* fallen, mit »Dionysos« oder »der Gekreuzigte« unterschrieben hat. Die sich nun anschließenden Fragen lauten aber: Handelt es sich bei *Dionysos* und *der Gekreuzigte* um Synonyme oder um Heteronyme Nietzsches? Oder um beides? Beziehungsweise referieren

12 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 266. – Diesen Gedanken aufgreifend, schreibt auch Karl Kerényi in seinem Dionysos-Buch über Nietzsches Dionysos: »In der Alternative ›Dionysos‹ oder ›Christus‹ holte er [Nietzsche] – richtig oder unrichtig – jenen Gottesnamen hervor, den er mit seinem radikalen Atheismus vereinigen konnte.« Karl Kerényi: *Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens*, München/Wien 1976, S. 7.

13 G. Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten*, S. 150. – Gerd Schank hat in seiner Studie dem semantischen Feld des »gegen« beziehungsweise des »contra« und der Verwendung dieser Ausdrücke bei Nietzsche einer minutiösen Analyse unterzogen, so daß sich tatsächlich eine dionysische Resematisierung des Wortes »gegen« für *Ecce homo* nachvollziehen läßt.

14 Ebd.

15 Rüdiger Schmidt/Cord Spreckelsen: *Nietzsche für Anfänger. »Ecce homo«. Eine Leseintroduction*, München 2000, S. 161.

16 Ebd., S. 161f.

Dionysos und der Gekreuzigte nur auf den Namen Nietzsche oder identifizieren sie, wie auch immer man sich das vorzustellen hat, Nietzsche auch – parallel zu der bereits angeführten Überlegung, daß ich mit dem Wort »ich« lediglich auf mich verweise, ohne daß ich mich damit identifizieren oder ausweisen könnte?

Hier setzt auch Heinrich Detering an, der in seiner Studie der engen Beziehung zwischen *Dionysos* und dem *Gekreuzigten* und ihrer mythopoetischen Dimension in Nietzsches letzten Schriften nachgegangen ist. Er analysiert Nietzsches letzte Schriften vor dem Hintergrund ihrer »Narrative, in denen bestimmte für die Selbstverständigung einer Kultur über große Zeiträume hinweg dominierende Weltansichten, Menschenbilder, Geschehensmodelle in Geschichten, als Geschichten formuliert und kondensiert erscheinen.«¹⁷ Die Formel bildet laut Detering »in der Konsequenz von Nietzsches später Sprachpraxis eine vollkommene Kippfigur, in der die Gegensätze komplementär ineinander verschränkt sind.«¹⁸ Detering betont daher auch:

Je nach Blickwinkel kann sie entweder jene Varianten des Mythos und seiner romantischen Adaptationen resümieren, in denen »Dionysos« für die orgiastisch entfesselte, von Angstlust besetzte und Zartheit wie Grausamkeit umfassende Ekstase steht, so wie der frühe Nietzsche in der *Tragödienschrift* und den Texten aus ihrem Umkreis geschildert hatte. Oder sie steht für die Überlegenheit des aus Schwäche und gerade *in* der Schwäche Starken. Im ersten Fall ist in der Formel der Jesus des *Antichrist* auf Seite des »Gekreuzigten« einzusetzen, im zweiten Fall auf der Seite des »Dionysos«. Diese Ambivalenz ist der vielleicht innovativste und sicher irritierendste Grundzug von Nietzsches Schreibweise in den Spätschriften. [...] Gerade *in* dieser Ambivalenz wird eine sehr genau angebbare (Um-)Deutung der beiden mythisch-religiösen Gestalten und der in ihnen narrativ personifizierten Perspektiven, Welthaltungen und Praktiken formuliert.¹⁹

Die Schluß-Formel des *Ecce homo* ist, wie Detering zu Recht betont, ohne Zweifel komplex und mehrdimensional, in ihr überlappen sich mehrere Gedankenkomplexe, die ein kompliziertes Verhältnis von Nietzsches philosophisch-literarischen Figuren, Rollen, Begriffspersonen und zu seinem eigenen Selbst ausdrücken. Nietzsche knüpft am Ende von *Ecce homo* ein engmaschiges Bedeutungsnetz, das im Folgenden nun analytisch und diskursiv Schritt für Schritt entwickelt werden soll.

17 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 19.

18 Ebd., S. 89.

19 Ebd., S. 89f.

3. – Nun, zunächst scheint es sinnvoll, Nietzsches Frage (»Hat man mich verstanden?«) und seine Antwort oder Aussage (»Dionysos gegen den Gekreuzigten«) in den Kontext des letzten Kapitels des *Ecce homo* zu stellen. Anscheinend ist es nämlich so, als ob sich Nietzsche mit seiner wiederholten Frage einerseits beim Leser vergewissern möchte, ob er bisher tatsächlich verstanden worden ist. Andererseits scheint sich Nietzsche selbst vergewissern zu wollen, ob er sich als Leser und Autor seines Selbst und die daraus zu ziehenden Konsequenzen verstanden hat. Diese doppelte Geste ist durchaus verständlich und ohne weiteres nachvollziehbar, denn er steigert und radikalisiert in »Warum ich ein Schicksal bin« seine Grandiositäts-Vorstellungen und seine Egozentrizität ins Extreme, Schicksalhafte und Narrenhafte. Nietzsche schreibt: »Ich habe eine erschreckliche Angst davor, dass man mich eines Tags heilig spricht: man wird errathen, weshalb ich dies Buch vorher herausgebe, es soll verhüten, dass man Unfug mit mir treibt... Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem –.«²⁰

Inhaltlich geht es Nietzsche vornehmlich in diesem Kapitel darum, im Kontext seines angekündigten Projekts einer *Umwertung aller Werte* seine Moralkritik zu bekräftigen, die (welt-)historische Dimension deutlich zu machen und die daraus resultierenden kulturellen Konsequenzen zu präsentieren. Er verläßt mit seinem angekündigten Projekt der *Umwertung aller Werte* die moralische und kommunikative Sprach-Gemeinschaft, und nicht nur die christliche Moral oder das christliche Abendland, wie es so oft angenommen wird, so daß er sich nicht sicher sein kann, ob man ihn überhaupt versteht. Erinnern wir uns: Nietzsche fordert ja mit seiner *Umwertung aller Werte*, daß der Mensch nicht mehr die alten, vorgegebenen und übersinnlichen Werte befolgen, sondern sich seine eigenen neuen Werte schaffen soll. Er muß sich schöpferisch seine Werte selbst schaffen, um sie dynamisch stets selbst zu überwinden, um nicht im Nihilismus zu verharren. Nach dem Tod Gottes ist die ehemals transzendente Größe, die dem menschlichen Leben Sinn gegeben hat, hinfällig geworden, so daß der Mensch gezwungen ist, die Transzendenz ins menschliche Sein zurückzunehmen, sich seinen eigenen Lebenssinn zu schaffen. Hier spielen sowohl der *Wille zur Macht* im Sinne von Herrschaft als auch im Sinne von Kraft und Potenz, die sich in der Kunst, im Kreativen und Schöpferischen ausdrücken, eine wichtige Rolle.

Nietzsche präsentiert sich seinem Leser im letzten Teil des *Ecce homo* noch einmal explizit als ein Vielfacher, als ein Denker und Überwinder der Gegensätze, als ein gefährlicher Denker. Er präsentiert seine »dionysische Natur«²¹ und be-

20 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 365.

21 Ebd., S. 366.

zeichnet sich als »froher Botschafter«, also als einen Gegenentwurf zu Jesus,²² als »der erste Immoralist«, als »Verhängnis«, als »Genie«, als »Fluch«, als »Schicksal«, als der »Vernichter par excellence«,²³ das heißt nicht nur als Vernichter von (überkommenen) moralischen und metaphysischen Ideen, sondern auch von Menschen. Das »gutmüthige Heerdengetier«, die durch Moral kastrierte »und auf eine armselige Chineserei«²⁴ heruntergebrachte Menschheit will er vernichten und prophezeit: »es wird Kriege geben, wie es noch keine auf Erden gegeben hat. Erst von mir an giebt es auf Erden grosse Politik«,²⁵ und er konfrontiert den Leser mit Aussagen, wie »[d]er Ekel am Menschen ist meine Gefahr...«. ²⁶ Auch wenn man Nietzsche nicht wörtlich nehmen muß, so setzt er sich auch hier nicht nur über das, was man Anstand, Sitte und guten Ton nennt, letztlich also über literarische und kulturelle Konventionen hinweg, sondern greift frontal jehliche Moral an – und

22 Vgl. zum »frohen Botschafter« Jesus F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 207f.: »Dieser ›frohe Botschafter‹ starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um ›die Menschen zu erlösen‹, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äusserste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun ... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. ›Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein Kind Gottes‹ sagt der Schächer. ›Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes ...‹ Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen ... Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...« – Wenn man sich diese Ausführung Nietzsches genauer ansieht, dann könnte man, gegen Figal, sagen, daß *Jesus*, der *Erlöser* und der *Gekreuzigte* das Gegenwort zum *Willen zur Macht* darstellen. In der Lebensführung des Gekreuzigten beziehungsweise *Jesus*’, die durch die bedingungslose Nächsten- und Feindes-Liebe geprägt ist, erscheint ein Gegenmodell zum *Willen zur Macht*. Dies genauer zu erläutern, ist leider hier nicht der Ort. Nur soviel sei angemerkt: Es scheint so, als ob Nietzsche in seinen letzten Schriften und Aufzeichnungen in *Jesus* ein Modell, ein Weltbild und eine Lebensform erkennt, die eine Korrektur seines Konzepts des *Willens zur Macht* nötig macht. Ich werde das an anderer Stelle genauer nachzeichnen und die Lebensform, die Nietzsche mit *Jesus* entdeckt, in Verbindung setzen mit der in *Also sprach Zarathustra* entwickelten Tugend des Schenkens, die kein Gegengeschenk erwartet.

23 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 366.

24 Ebd., S. 369.

25 Ebd., S. 366.

26 Ebd., S. 371. – Zum semantischen Feld des ›Ekels‹, in dem sich bei Nietzsche erkenntnis-, moral- und zivilisationskritische Überlegungen mit Reflexionen zur Ästhetik und zum Leib kreuzen, vgl. das Nietzsche gewidmete Kapitel »Das ›Nein‹ des Ekels und Nietzsches ›Tragödie‹ der Erkenntnis« in Winfried Menninghaus: *Ekkel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung*, Frankfurt a. M. 2002, S. 225-274.

nicht nur die christliche. Viele von Nietzsches Aussagen im *Ecce homo* sind scham- und gewissenlos, mit ihnen möchte er Empörung, eventuell sogar Wut beim Leser hervorrufen. Er schreibt, eine Formel aufgreifend, die Voltaire gegen die Katholische Kirche gerichtet hatte, direkt vor der Schlußformel des *Ecce homo* in Sperrdruck – so als ob er diese Worte seinen Lesern in den Mund legt –: »Ecrasez l'infâme! – –«²⁷ (Zermalmt den Infamen/die Infame!) Doch warum? Wie hat man ihn zu verstehen? Was soll diese Provokation? Nun, es geht Nietzsche um die Vernichtung und Überwindung der »Guten, [...] Wohlwollenden, Wohltätigen«, um die Vernichtung »der sogenannten ›sittlichen Weltordnung‹«,²⁸ um die Überwindung des moralischen Menschen, der im *Gekreuzigten* sein historisches und kulturelles »Symbol« par excellence gefunden hat,²⁹ wobei sich Nietzsches Antichristentum, wie wir bereits gesehen haben, vor allem gegen das historisch gewordene Christentum wendet,³⁰ gegen den Typus des Priesters und gegen den christlichen Machtwillen, der sich hinter der Moral und dem christlichen Glauben verbirgt und der in der Figur des Paulus seinen historischen Ausgangspunkt und Ausdruck fand.³¹

Doch auch hier, wo es um Fragen der Moral geht, geraten wir, wie im ersten Hauptteil dieser Arbeit rekonstruiert, in Nietzsches Logik der Namensersetzungen. »Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit«, schreibt Nietzsche im dritten Abschnitt von »Warum ich Schicksal bin«, »die Überwindung der Moralisten in seinen Gegensatz – in mich – das bedeutet in meinem Munde der Name Zarathustra.«³² Und erinnern wir uns, Zarathustra, »das ist der Begriff des Dionysos selbst.«³³ Auf das, was Nietzsche mit der Formulierung »Begriff des Dionysos« genau meint, werde ich noch zu sprechen kommen. Ich möchte zunächst Nietzsches Gedankengang zur Vernichtung der Moral zu Ende führen.

27 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 374.

28 Ebd., S. 367.

29 Vgl. F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 206f.

30 Besonders die christliche Leibfeindlichkeit ist Zielscheibe von Nietzsches Angriffen: »Thatsächlich erweist sich der Christ als eine übertreibende Form der Selbstbeherrschung: um seine Begiergen zu bändigen, scheint er nöthig zu haben, sie zu vernichten oder zu kreuzigen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 706f.

31 Nietzsche nimmt den *Gekreuzigten* sowie das Urchristentum aus seiner Kritik heraus. In *Der Antichrist* schreibt er: »Es ist falsch bis zum Unsinn, wenn man in einem ›Glauben‹, etwa im Glauben an die Erlösung durch Christus das Abzeichnen des Christen sieht: bloss die christliche Praktik, ein Leben so wie der, der am Kreuze starb, es lebte, ist christlich... Heute noch ist ein solches Leben möglich, für gewisse Menschen sogar notwendig: das echte, das ursprüngliche Christentum wird zu allen Zeiten möglich sein...« F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 211.

32 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 367.

33 Ebd., S. 344.

Wenn Strawson Recht hat – und ich meine er hat Recht –, daß jegliche Moral, sei sie nun – konzeptuell gesehen – primär traditionalistisch-autoritär wie die christliche, sei sie primär prudentiell-partikularistisch wie die antike griechische oder universalistisch-autonom wie die moderne westliche, die zumeist auch auf der Idee des Egalitarismus, auf der (strukturell gesehen) internalisierten Affekt-Trias Entrüstung-Groll-Schuldgefühl basiert, so verabschiedet Nietzsche dieses Modell mit seiner *Umwertung aller Werte* und *Ecce homo* völlig und versucht, jegliches kooperative menschliche Gemeinwesen durch einen Akt radikaler Freiheit zu sprengen.³⁴ »Ich bin kein Mensch«, schreibt Nietzsche, »ich bin Dynamit.«³⁵

Er schreibt, in meines Erachtens deutlicher Anlehnung an die (Selbst-)Bestimmung des Dionysos in den *Bakchen* des Euripides, in denen Euripides unter anderem die uneingeschränkte und uneinschränkbare Macht des Gottes darstellt und reflektiert:³⁶ »Ich bin bei weitem der furchtbarste Mensch, den es bisher gegeben hat; dies schließt nicht aus, dass ich der wohlthätigste sein werde.«³⁷ Aus einer moralischen Perspektive stilisiert sich Nietzsche zum Verbrecher,³⁸ als der furchtbarste

34 Vgl. Peter Strawson: »Gesellschaftliche Moral und persönliche Ideale«, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.): *Seminar Sprache und Ethik*, Frankfurt a. M. 1974, S. 317-341.

35 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 365. – Bekanntermaßen hat Nietzsche die Dynamitmetaphorik nicht erfunden. Sie stammt aus einer Rezension von Dr. Widmann über *Jenseits von Gut und Böse*. Nietzsche berichtet enthusiastisch Malwida von Meysenburg brieflich am 24.9.1886 von dieser Rezension, die im *Berner Bund* erschienen war: »Jene Dynamitvorräthe, die beim Bau der Gothardbahn verwendet wurden, führten die schwarze, auf Todesgefahr deutende Warnungsflagge. – Ganz in diesem Sinne sprechen wir von dem neuen Buche des Philosophen Nietzsche als von einem gefährlichen Buche. [...] Der geistige Sprengstoff, wie der materielle, kann einem sehr nützlichen Werke dienen; es ist nicht nothwendig, daß er zu verbrecherischen Zwecken mißbraucht werde. Nur thut man gut, wo solcher Stoff lagert, es deutlich zu sagen ›Hier liegt Dynamit!‹« Brief an Malwida von Meysenburg, 24. September 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 258.

36 Am Ende des 3. Epeisodion (V. 860f.) der *Bakchen* des Euripides beendet Dionysos seine Rede an den Chor mit folgender Charakterisierung: »Dionysos, der seinem Wesen nach den Menschen ein wahrhaft ganz furchtbarer – und auch ganz sanfter Gott ist.« Euripides: *Bakchen*, übersetzt von Kurt Steinmann, Frankfurt a. M./Leipzig 1999, S. 64f. – Die zentrale Rolle der Machtthematik in den *Bakchen* des Euripides hat in jüngster Zeit Jean Bollack in seiner Studie *Dionysos et la tragédie. Commentaire des »Bacchantes« d'Euripide*, Paris 2005, herausgearbeitet.

37 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 366.

38 So schreibt Nietzsche auch an August Strindberg, sich mit dem Verbrecher Prado identifizierend, *Ecce homo* sei »mitunter selbst im Stil ›Prado‹ geschrieben.« Brief an August Strindberg vom 8. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 509. Martin Stingelin erklärt die Identifikation folgendermaßen: »Bleibt das Rätsel von Nietzsches Identifikation mit dem [...] am 28. Dezember 1888 hingerichteten

Mensch, der je gelebt hat, aus der Perspektive einer Befreiung von jeglicher Moral als der wohlthätigste. Darin zeigt sich unter anderem seine bipolare dionysische Natur, und so verwundert es auch nicht, daß er sich bereits im Vorwort zu *Ecce homo* davon distanziert, ein Heiliger, ein tugendhafter oder moralischer Mensch zu sein oder zu werden. Er schreibt: »Ich bin sogar eine Gegensatz-Natur zu der Art Mensch, die man bisher als tugendhaft verehrt hat. Unter uns, es scheint mir, dass gerade Das zu meinem Stolz gehört. Ich bin ein Jünger des Philosophen Dionysos, ich zöge vor, eher noch ein Satyr zu sein als ein Heiliger.«³⁹ Bereits im Rückblick auf die *Geburt der Tragödie*, in seinem »Versuch einer Selbstkritik«, hatte Nietzsche auf die antimoralische und antichristliche Dimension des Dionysos beziehungsweise des Dionysischen verwiesen. Dort heißt es:

Gegen die Moral also kehrte sich damals, mit diesem fragwürdigen Buche, mein Instinkt, als ein fürsprechender Instinkt des Lebens, und erfand sich eine grundsätzliche Gegenlehre und Gegenwerthung des Lebens, eine rein artistische, eine antichristliche. Wie sie nennen? Als Philologe und Mensch der Worte taufte ich sie, nicht ohne einige Freiheit – denn wer wüsste den rechten Namen des Antichrist? – auf den Namen eines griechischen Gottes: ich hieß sie die dionysische.⁴⁰

Beachtenswert ist, daß Nietzsche sich die Freiheit, man könnte auch sagen, das *Herrenrecht* nimmt, seine artistische Gegenlehre auf den Namen des antiken griechischen Gottes zu taufen. Mit Dionysos geht es ihm im *Ecce homo* aber um die Vernichtung jeglicher Pessimismen und jeder Moral. Dionysos steht damit nicht nur jenseits von Gut und Böse, ist nicht nur Ausdruck eines Immoralismus, sondern Teil einer Haltung, die sich gegen die Moral schlechterdings wendet. So schreibt Nietzsche auch: »Wer das Wort ›Dionysisch‹ nicht nur begreift, sondern sich in dem Wort begreift, hat keine Widerlegung Platos oder des Christenthums oder

Hehler und Raubmörder Prado [...]. Die Lösung des Rätsels liegt gerade in Prados sphinxhafter Verrätselung seiner Person: ›Jamais un homme ne s'est affublé de tant de titres ou de noms divers.‹ Nietzsches Anhaltspunkt, sich in den Reigen von Prados verschiedenen Identitäten einzureihen, war eine gemeinsame Selbstmystifizierung: Prado, der sich von der Feder ernährt haben will und sich bei seiner Selbstverteidigung in Lyrismen ergeht, gibt sich unter anderem nicht nur als natürlicher Sohn von Napoleon III. aus, sondern auch als polnischer Edelman. [...] Den Prozeß, in dem er als Mörder von Marie Agaëten identifiziert werden soll, verwandelt Prado in eine Hanswurstiade [...]. Durch die Vervielfältigung seiner Identität entzieht Prado seine Person den juristischen Schematisierungen. Auch Nietzsche inszeniert schließlich einen Verwandlungsprozeß, der das biographische Schma der Identität nicht satirisch kritisiert, sondern parodistisch sprengt[...].« M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 165f.

39 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257f.

40 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 19.

Schopenhauers nöthig – er riecht die Verwesung...«⁴¹ Aber auch bereits vor dem Theorem des *Willens zur Macht* und des Projekts der *Umwertung aller Werte* hatte Nietzsche die Vernichtung der Moral und der Moralphilosophie angekündigt beziehungsweise in seinen Augen bereits vollzogen, und zwar in *Menschliches, Allzumenschliches*. Dort heißt es: »Denn ein Sollen giebt es nicht mehr; die Moral insofern sie ein Sollen war, ist ja durch unsere Betrachtungsart vernichtet wie die Religion.«⁴² Noch einmal gefragt: Warum sollte die Moral vernichtet werden? »Der Sinn von Moral« ist, wie Ernst Tugendhat pointiert formuliert hat, »die Einschränkung von Macht«.⁴³ Indem die Moral nun vernichtet oder abgeschafft werden soll, können sich die Macht und der *Wille zur Macht* auch auf dem Gebiet des Sozialen und Kulturellen offen entfalten.⁴⁴ Nietzsches Immoralismus ist somit selbst ein Teil des *Willens zur Macht*, sowohl in seiner Logik der Herrschaft und der Unterwerfung als auch in seiner lebenssteigernden und naturalistischen Dimension. Vor diesem Hintergrund werden Nietzsches Zerstörungs- und Vernichtungsphantasien sowie sein Entwurf einer großen Politik in *Ecce homo* erst plausibel und verständlich. Insofern ist Dionysos auch kein Gegenwort zum *Willen zur Macht*, sondern sein Ausdruck. In Nietzsches Rückblick stellt sich daher auch die moralkritische Schrift *Zur Genealogie der Moral* als ein dionysisches Buch dar. In dieser Schrift hatte Nietzsche versucht, die normative Dimension der Moral und ihre Geltungsansprüche, die sich in der Rede vom Sollen und von gut und böse manifestiert, durch eine historisch-genealogische Analyse zu desavouieren, in der er zu zeigen versucht, wie aus dem adverbial verstandenen gut und schlecht das moralisch Gute und Böse wurde. Nietzsche schreibt über *Zur Genealogie der Moral* in *Ecce homo*, Heraklits Engführung von Dionysos und Hades aufgreifend: »Die drei Abhandlungen, aus denen diese Genealogie besteht, sind vielleicht in Hinsicht auf Ausdruck, Absicht

41 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 312.

42 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 54. – Dies steht natürlich nicht in Widerspruch zu Nietzsches Orientierung an tugendphilosophischen Überlegungen, wie beispielsweise der intellektuellen Redlichkeit. Die Moral als intersubjektiv gültiges Ensemble gegenseitiger Forderung ist für Nietzsche Gegenstand der Kritik, nicht Tugendlehren im Allgemeinen.

43 Ernst Tugendhat: »Noch einmal über normative Gleichheit«, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, S. 225-239, hier S. 231. – In politischer und staatsphilosophischer Hinsicht bildet freilich das Recht die Grenze der Macht, wobei Recht und Moral komplementäre Begriffe darstellen.

44 Das heißt aber nicht, daß Nietzsche irgendeinem Nationalismus oder Rassenwahn Tür und Tor öffnet. Er schreibt: »Nein, wir lieben die Menschheit nicht; andererseits sind wir aber auch lange nicht ›deutsch‹ genug, wie heute das Wort ›deutsch‹ gang und gäbe ist, um dem Nationalismus und dem Rassenhaß das Wort zu reden, um an der nationalen Herzenskrätze und Blutvergiftung Freude haben zu können, derenthalben sich jetzt in Europa Volk gegen Volk wie mit Quarantänen abgrenzt, absperrt.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 630.

und Kunst der Überraschung, das Unheimlichste, was bisher geschrieben worden ist. Dionysos ist, man weiss es, auch der Gott der Finsterniss.«⁴⁵

4. – Die Rolle des Dionysos in *Ecce homo*, die Bedeutung des Namens *Dionysos* erschöpft sich jedoch nicht in seiner moralkritischen und infamen Dimension. Der Name *Dionysos* stellt nicht nur einen Ausdruck eines reflektierten und programmatischen *Willens zur Macht* und Antichristentums dar, der gegen den Machtwillen des Christentums antritt, sondern steht auch für eine im engeren Sinne philosophische Haltung, die sich, wie bereits mehrfach in dieser Studie erwähnt, in der unbedingten Schicksalsliebe, im *amor fati*, und in einer lebensbejahenden Daseinsfülle und Intensität ausdrückt. Der Name Dionysos repräsentiert also auch ein existentielles und lebensphilosophisches Prinzip, das in dem Gedanken der ewigen Wiederkunft kulminiert, was für Nietzsche gleichbedeutend mit dem »Begriff des Dionysos«⁴⁶ ist. In diesem Zusammenhang bestimmt Nietzsche mehrfach Dionysos in seinem Werk sogar als einen Lehrer und Philosophen. Wie bereits angeführt, bezeichnet sich Nietzsche im *Ecce homo* selbst als einen »Jünger des Philosophen Dionysos«⁴⁷ und auch im Nachlaß findet sich die Formel »Dionysos philosophos«⁴⁸. Dionysos – das ist aber auch der »grosse Verborgene«, »der Versucher-Gott«, der »geborene Rattenfänger der Gewissen, dessen Stimme bis in die Unterwelt jeder Seele hinabzusteigen weiss«.⁴⁹ Dionysos ist für Nietzsche daher nicht nur ein antiker Gott und ein Philosoph, sondern auch ein Psychologe. In *Jenseits von Gut und Böse* entwirft Nietzsche ihn ganz explizit als Philosophen und fragt »seine Freunde« beziehungsweise seine Leser, indem er auf seine philosophische Erstlingsschrift die *Geburt der Tragödie* anspielt:

Von wem rede ich zu euch? Vergass ich mich soweit, dass ich euch nicht einmal seinen Namen nannte? es sei denn, dass ihr nicht schon von selbst erriethet, wer dieser fragwürdige Geist und Gott ist, der in solcher Weise gelobt sein will. Wie es nämlich einem jeden ergeht, der von Kindesbeinen an immer unterwegs und in der Fremde war, so sind auch mir manche seltsame und nicht ungefährliche Geister über den Weg gelaufen, vor Allem aber der, von dem ich eben sprach, und dieser immer wieder, kein Geringerer nämlich, als der Gott Dionysos, jener grosse Zweideutige und Versucher-Gott, dem ich einstmals, wie ihr wisst, in aller Heimlichkeit und Ehrfurcht meine Erstlinge dargebracht habe – als der Letzte, wie mir scheint, der ihm ein Opfer dargebracht hat: denn ich fand Keinen, der es verstanden hätte, was ich damals

45 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 352.

46 Ebd., S. 344.

47 Ebd., S. 258.

48 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 613.

49 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 237.

that. Inzwischen lernte ich Vieles, Allzuvielen über die Philosophie dieses Gottes hinzu, und, wie gesagt, von Mund zu Mund, – ich, der letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos: und ich dürfte wohl endlich einmal damit anfangen, euch, meinen Freunden, ein Wenig, so weit es mir erlaubt ist, von dieser Philosophie zu kosten zu geben? Mit halber Stimme, wie billig: denn es handelt sich dabei um mancherlei Heimliches, Neues, Fremdes, Wunderliches, Unheimliches. Schon dass Dionysos ein Philosoph ist, und dass also auch Götter philosophieren, scheint mir eine Neuigkeit, welche nicht unverfänglich ist und die vielleicht gerade unter Philosophen Misstrauen erregen möchte, –⁵⁰

Festzuhalten ist, daß Nietzsche Dionysos als einen Philosophen in einem atheistischen und lebensbejahenden Kontext bestimmt, »denn ihr glaubt heute ungern, wie man mir verrathen hat, an Gott und Götter.«⁵¹ Es geht Nietzsche also keineswegs um eine pagane Religiosität, wie dies Günther Figal meint, die dem Christentum als Alternative gegenübergestellt wird. Die Lehre und Philosophie des Dionysos ist eine geheime und nur Eingeweihten zugängliche Philosophie, sie ist quasi eine esoterische Mysterienphilosophie, die Nietzsche nun bereit ist, mit seinen Lesern zu teilen. Nietzsche formt den antiken mit Dionysos verbundenen Mysterienkult in eine moderne esoterische Philosophie um. So wird auch verständlich, daß in *Ecce homo*, wie wir bereits gesehen haben, Nietzsches Schrift *Also sprach Zarathustra* als die im eigentlichen Sinn dionysischste Schrift entworfen wird. In ihr ist die Bejahung dessen, was ist, die Schicksals- und Lebensbejahung am deutlichsten durch den Gedanken der ewigen Wiederkunft formuliert. Ebenso ist ihr geheimer esoterischer Charakter sprachlich am deutlichsten formuliert. Nietzsche schreibt dazu: »Dieses Werk steht für sich. Lassen wir die Dichter bei Seite: es ist vielleicht überhaupt nie Etwas aus einem gleichen Überfluß von Kraft heraus gethan worden. Mein Begriff ›dionysisch‹ wurde hier höchste That.«⁵² *Also sprach Zarathustra* ist dementsprechend selbst ein Produkt der dionysischen Lebensbejahung, ein Ausdruck der Kraft und Fülle einer dionysisch verstandenen Existenz. Diese dionysische Existenz, man könnte auch sagen, Lebensform, steht unter psychologischen Gesichtspunkten dem Rausch, der Selbstvergessenheit und der Subjektauflösung nahe, ja das »Wesen des Dionysischen [wird] uns noch«, wie Nietzsche unterstreicht, »am nächsten durch die Analogie des Rausches gebracht«⁵³ denn entweder »durch den Einfluß des narkotischen Getränks, von dem alle ursprünglichen Menschen und Völker in Hymnen sprechen, oder bei dem gewaltigen, die ganze Natur lustvoll

50 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 237f.

51 Ebd., S. 238.

52 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 343.

53 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 28.

durchdringender Nahen des Frühlings erwachen jene dionysischen Regungen, in deren Steigerung das Subjective zu völliger Selbstvergessenheit hinschwindet.«⁵⁴

Die Elemente des Rausches, der Selbstvergessenheit und der Subjektauflösung sind schon mehrfach in dieser Studie angeführt und erörtert worden. Sie bilden einen wesentlichen Teil der Nietzscheschen Poetologie des Selbst und werden von Nietzsche in *Ecce homo* unter dem Namen Dionysos subsumiert. Sie bilden die Grundlage für den Ausdruck des ästhetischen, dichterischen und dramatischen Grundtriebs des Subjekts, »sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden.«⁵⁵

Wie bereits erwähnt, präsentiert sich Nietzsche in *Ecce homo* und insbesondere im letzten Abschnitt »Warum ich ein Schicksal bin« als ein Vielfacher. Nun können wir präzisieren: Nietzsche präsentiert sich als ein dionysisch Vielfacher. Mit dieser Vielfältigkeit, die sowohl die personenbildenden Triebe des Egos, die Transfiguration als auch die Masken-Vielfältigkeit auf der Bewußtseins-ebene widerspiegelt, inszeniert und vollzieht Nietzsche seine individualistisch-egozentrierte Poetologie des Selbst. Dabei ist zu beachten, daß Dionysos in der mythischen, kultischen, literarischen und künstlerischen Tradition bereits selbst als ein Vielfacher auftritt und aufgefaßt wurde. Dionysos ist nicht nur der Gott des Weins, der Ekstase, der Maske und des Theaters, sondern auch ein sich stets verwandelnder pluraler Gott der Metamorphose, so daß Cicero etwa auch formulieren konnte: »Dionysos multos habemus«⁵⁶. In Nietzsches Nachlaß findet sich eine (provisorische) Auflistung der unterschiedlichen Funktionen und Figurationen des Dionysos. »Dionysos. Dionysos als Erzieher. Dionysos als Betrüger. Dionysos als Vernichter. Dionysos als Schöpfer.«⁵⁷

Deshalb ist es kein Wunder, daß die Elemente der Transfiguration, der Masken-Vielfältigkeit und der personenbildenden Triebe, die im ersten Teil dieser Studie theoretisch entwickelt und im zweiten Teil, bei der Betrachtung von *Ecce homo*, rekonstruiert worden sind, bei Nietzsche in direktem Zusammenhang mit seiner Vorstellung von Dionysos beziehungsweise des dionysischen Menschen stehen. In der *Götzen-Dämmerung* schreibt er dazu:

Im dionysischen Zustande ist [...] das gesammte Affekt-System erregt und gesteigert: so dass es alle seine Mittel des Ausdrucks mit einem Male entladet und die Kraft des Darstellens, Nachbildens, Transfigurirens, Verwandeln, alle Art Mimik und Schauspielerei zugleich heraustreibt. Das Wesentliche bleibt die Leichtigkeit der

54 Ebd., S. 28f.

55 Ebd., S. 61.

56 Zit. nach Jochen Schmidt/Ute Schmidt-Berger (Hg.): *Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann*, Stuttgart 2008, S. 9.

57 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 504.

Metamorphose, die Unfähigkeit, n i c h t zu reagiren (– ähnlich wie bei gewissen Hysterischen, die auch auf jeden Wink hin in j e d e Rolle eintreten). [...] Er geht in jede Haut, in jeden Affekt ein: er verwandelt sich beständig.⁵⁸

Dionysos und das Dionysische, wie sie in den letzten Schriften Nietzsches darstellen, stellen so etwas wie eine spezifische *Lebensform* dar, die seinem theoretisch entwickelten, sprachphilosophisch, psychophysiologischen Subjekt-Dividualismus einen Namen gibt und bisherige Existenzformen überwinden soll. Insofern scheint auch *der Gekreuzigte* eine weitere Maske, eine weitere Begriffsperson in Nietzsches dionysisch-dramatischer Poetologie des Selbst darzustellen, der gerade in seinen letzten Schriften und im Kontext seiner *Umwertung aller Werte* eine besondere Rolle für seine Selbstmodellierung zukommt. Es gibt eine Überlegung Heinrich Heines, die sich auf Spinoza bezieht, in der sich Nietzsche wohl selbst wiedererkannt hat, die auch in gewisser Weise den existentiell-dramatischen Rahmen für *Ecce homo* darstellt: »Auch wie dieser [Jesus Christus] litt er für seine Lehre, wie dieser trug er die Dornenkrone. Überall wo ein großer Geist seinen Gedanken ausspricht, ist Golgatha.«⁵⁹ Darüber hinaus läßt sich die Figur des *Gekreuzigten* in Beziehung setzen zu Platons Bild vom *Gerechten*, auch wenn die Kreuzigung eine Hinrichtungsmethode aus der römischen Zeit ist. Im *Staat* schreibt Platon über den »Gerechten«, der in einer Gesellschaft von Heuchlern lebt, die mehr Wert auf den Schein als auf das Sein legt: »Sie werden also sagen: bei solcher Gemütsverfassung wird der Gerechte gezeißelt, gefoltert, in Ketten gelegt und geblendet werden an beiden Augen und schließlich wird er nach allen Martern noch ans Kreuz geschlagen und so zu der Einsicht gebracht werden, daß es nicht das Richtige ist, gerecht sein zu wollen, sondern es scheinen zu wollen.«⁶⁰

Der Gekreuzigte ist tatsächlich eine positive Begriffsperson, die gemeinsam mit *Dionysos*, wie Gerd Schank und Heinrich Detering vermuten, eine Überwindung von starren Dichotomien verspricht. *Dionysos* und *der Gekreuzigte* stellen in der Tat eine Kippfigur dar, in der jedoch nicht nur abendländische Selbstverständigungsfiguren interagieren, sondern in ihr kulminiert auch Nietzsches Logik der personenbildenden Triebe, die sich im individualistisch-egozentrierten Selbst manifestieren. So schreiben auch Felix Guattari und Gilles Deleuze: »Nietzsches Dionysos ist ebensowenig der mythische Dionysos wie Platons Sokrates der geschichtliche Sokrates. Werden ist nicht Sein, und Dionysos wird zur gleichen Zeit Philosoph, wie Nietzsche Dionysos wird. Auch hier machte Platon den Anfang: Er wurde Sokrates,

58 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 117f.

59 Heinrich Heine: *Zur Geschichte der Religion und Philosophie in Deutschland* (1834), hg. von Jürgen Ferner, Stuttgart 1997, S. 59f.

60 Platon: *Der Staat*, in: ders.: *Sämtliche Dialoge*, hg. von Otto Apelt, Hamburg 1993, Bd. 5, S. 53f.

während er zugleich Sokrates Philosoph werden ließ.«⁶¹ In *Dionysos* und der *Gekreuzigte* wird Nietzsche zum Vielfachen und durch den Vielfachen werden *Dionysos* und *der Gekreuzigte* nicht nur zu Namen, sondern zu eigenständigen Begriffspersonen und Lebensformen. Dadurch dynamisiert sich auch Nietzsches Selbst und bildet sich als eigenständige, ständig werdende und bewegte ästhetisch-philosophische Lebensform heraus. So hatte Nietzsche auch 1885 bereits gefragt: »Ist aber etwas Ruhendes wirklich glücklicher als alles Bewegte? Ist das Unveränderliche wirklich und nothwendig werthvoller als ein Ding, das wechselt? Und wenn sich Einer tausend Male widerspricht und viele Wege geht und viele Masken trägt und in sich selber kein Ende und keine letzte Horizontlinie findet: ist es wahrscheinlich, daß ein Solcher, weniger von der ›Wahrheit‹ erfährt als ein tugendhafter Stoiker, welcher sich ein für alle Mal wie eine Säule und mit der harten Haut einer Säule an seine Stelle gestellt hat?«⁶²

61 G. Deleuze/F. Guattari: *Was ist Philosophie?*, S. 74.

62 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 656.

SCHLUSSBEMERKUNG

In der vorliegenden Studie ist der Versuch unternommen worden, zwei Aspekte des Werkes von Friedrich Nietzsche in Beziehung zu einander zu setzen: seine plurale und dividualistische Subjekt-Konzeption, in der das Subjekt als ›Vielheit‹ und ›dividuum‹ gedacht wird, und seine auf der Ebene von Autorschaft und Schreibweise zu identifizierende selbstreferentielle, literarisch-philosophische Ich-Bezogenheit. Beide Aspekte wurden auf Nietzsches Poetologie des Selbst, das heißt auf Prozesse der Selbstmodellierung bezogen. So konnte gezeigt werden, wie Nietzsche zum einen ein dividualistisch-egozentriertes Weltbild – dem er textuell und schreibend Rechnung trägt – entwirft, in dem seine Überlegungen zur Semiotik und zum ästhetischen Weltbezug des Menschen eine zentrale Rolle spielen, und zum anderen wie er sich in seiner autobiographischen Schrift *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* als sich selbst gestaltende ästhetisch-philosophische Lebensform modelliert, die wiederum in Korrelation zu seinem Subjekt-Dividualismus steht und in der Nietzsches Pseudonyme (*Der Gekreuzigte*, *Phoenix*, etc.), Heteronyme (*Zarathustra*, *Der Antichrist*, etc.) und Begriffspersonen (*Dionysos*, *Zarathustra*, etc.), die sich alle gegenseitig überlagern und je nach Kontext eine andere Funktion einnehmen können, eine wichtige Rolle spielen.

Durch den egozentrierten Selbstbezug, der sich im Akt des Aufzeichnens vollzieht, entsteht bei Nietzsche im Laufe seines Werkes eine strukturelle Einheitlichkeit und Selbstbezogenheit, welche die Vielheit nicht aufhebt, im Gegenteil, sondern erst ermöglicht und bewahrt. Dieses schreibend denkende Subjekt ist nicht nur viele und nicht nur eins, es ist als ein vielfaches *und* einheitliches zu denken, weil es das substantialistische Denken mit einer entsprechenden Ontologie durch einen partikularen semiotischen Zugang hinter sich gelassen hat, in dem sowohl zeichenhaften als auch seelisch-psychischen Prozessen Rechnung getragen wird. In diesem Zusammenhang ist die besondere Bedeutung von projizierenden und introjizierenden Mechanismen dieser Psycho-Semiotik herausgestellt worden. So paradox es klingen mag: das Subjekt, das sich bei Nietzsche äußert ist viele und eins, plural *und* singular, wobei die Einheit und Singularität weder in logischer noch in ontolo-

gischer Hinsicht vorgängig sind. Es stellt sich daher auch nicht nur so dar, daß ein singuläres Subjekt sich lediglich vervielfältigt und teilt, in Rollen schlüpft und hinter vielfältigen Masken verbirgt. Wenn man so will, ist die Singularität selbst eine Maske unter anderen. Die Einheitlichkeit wird durch die Egozentrität hergestellt, durch den Selbstbezug auf sprachlicher, psychologischer, erkenntnis- und subjekttheoretischer Ebene. Die Pluralität und Dividualität des Subjekts sind also die Bedingungen der Möglichkeit der Egozentrität und seiner Singularität, und umgekehrt ist die Egozentrität die Bedingung der Möglichkeit, sinnvoll über den Subjektpluralismus zu sprechen, ihn darzustellen und zu entfalten, ihm einen Einheits-Sinn zu geben. Dieser Sinn ist allerdings kein fester und unumstößlicher, der auf ein unteilbares Wesen oder auf einen Seelen-Atomismus verweist, sondern vielmehr auf ein stets dynamisches, sich veränderndes, werdendes Element, das, metaphorisch gesprochen, eher einem heraklitischen Fluß als einem Felsen gleicht.

Bezüglich der Subjekt-Thematik läßt sich zusammenfassend sagen, daß Nietzsche in Auseinandersetzung mit Kant, Schopenhauer und Lange das Ich erstens als organisierten Komplex von sprachlichen Funktionen begreift, zweitens das Selbst als plural-organisierte Gruppe von personendichtenden Vorstellungen, Kräften und Trieben modelliert, die sich nicht zuletzt auf textueller Ebene in seinen vielfältigen Begriffspersonen spiegeln, drittens das Subjekt als Effekt einer Oberflächendifferenzierung des Bewußtseins präsentiert, viertens das Ich auch als Teilstruktur der Person entwirft und schließlich fünftens das Selbst als Repräsentant der egozentrierten einheitlichen Gesamtperson konstituiert, die Effekt eines psychophysiologischen Grundwillens ist. Vor diesem Hintergrund wird auch die in Nietzsches Werk ab 1886 feststellbare Tendenz zur massiven Selbstbezüglichkeit verständlich, die in *Ecce homo* kulminiert und welche als Prozeß der Selbstwerdung und -modellierung verstanden werden kann.

LITERATURVERZEICHNIS

1. Friedrich Nietzsches Werke und Briefe

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1980 (=KSA).

Friedrich Nietzsche: Werke. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff. (=KGW).

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe in 8 Bänden, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, München/Berlin/New York 1986 (=KSB).

Friedrich Nietzsche: Sämtliche Briefe. Kritische Gesamtausgabe, hg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Berlin/New York 1967ff. (=KGB).

Friedrich Nietzsche: Werke und Briefe. Historisch-kritische Gesamtausgabe, hg. von Hans Joachim Mette, München 1933ff. (=WuB).

2. Andere Literatur und Forschungsliteratur

Abel, Günter: Nietzsche. Die Dynamik des Willens zur Macht und die ewige Wiederkehr, Berlin/New York 1984.

Agell, Frederik: Die Frage nach dem Sinn des Lebens. Über Erkenntnis und Kunst im Denken Nietzsches, München 2006 (schwed. 2002).

Allison, David B. (Hg.): The New Nietzsche. Contemporary Styles of Interpretation, New York 1977.

Altieri, Charles: »Ecce Homo: Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations«, in: Daniel O'Hara (Hg.): Why Nietzsche Now?, Bloomington 1985, 389-413.

Althaus, Horst: Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie, München 1985.

Andler, Charles: Nietzsche, sa vie et sa pensée, Paris 1958.

Arenas-Dolz, Francisco: »Nachweis aus Gustav Teichmüller, Aristoteles Forschungen, Bd. II: Aristoteles' Philosophie der Kunst (1869)«, in: N-St. 38 (2009), 324.

Assmann, Aleida: »Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung«, in: dies./Jan Assmann (Hg.): Verwandlungen, München 2005, 25-45.

Audi, Paul: L'ivresse de l'art. Nietzsche et l'esthétique, Paris 2003.

Bachelard, Gaston: Die Philosophie des Nein. Versuch einer Philosophie des neuen wissenschaftlichen Geistes, Frankfurt a. M. 1980 (franz. 1940).

- Barthes, Roland: S/Z, Frankfurt a. M. 1976 (franz. 1970).
- Barthes, Roland: »Semiologie und Medizin«, in: ders.: Das semiologische Abenteuer, Frankfurt a. M. 1988 (franz. 1985), 210-220.
- Barthes, Roland: Die Vorbereitung des Romans, Frankfurt a. M. 2008 (franz. 2003).
- Baßler, Moritz: Die kulturpoetische Funktion und das Archiv. Eine literaturwissenschaftliche Text-Kontext-Theorie, Tübingen 2005.
- Baeumer, Max L.: Dionysos und das Dionysische in der antiken und deutschen Literatur, Darmstadt 2006.
- Baumgarten, Eduard: Das Vorbild Emersons im Werk und Leben Nietzsches, Heidelberg 1957.
- Baumgartner, Hans: »Welches Subjekt ist verschwunden? Einige Distinktionen zum Begriff der Subjektivität«, in: Hermann Schrödter (Hg.): Das Verschwinden des Subjekts, Würzburg 1994, 19-28.
- Behler, Ernst: Derrida-Nietzsche – Nietzsche-Derrida, München/Paderborn/Wien/Zürich 1988.
- Benders, Raymond J./Oettermann, Stephan (Hg): Friedrich Nietzsche. Chronik in Bildern und Texten, München 2000.
- Benne, Christian: »Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in Ecce homo«, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12 (2005), 219-228.
- Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsches »Also sprach Zarathustra« als literarisches Phänomen, Frankfurt a. M. 1974.
- Birus, Hendrik: »Nietzsche als Interpret«, in: Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte 78, hg. von R. Gruenter u. A. Henlek, Heidelberg 1984, 436-449.
- Bishop, Paul (Hg.): Nietzsche and Antiquity: His Reaction and Response to the Classical Tradition, Rochester/New York 2004.
- Bloom, Harold: Einflußangst, Frankfurt a. M./Basel 1995 (engl. 1973).
- Blumenberg, Hans: Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher, Frankfurt a. M. 1979.
- Böning, Thomas: Metaphysik, Kunst und Schraube bei frühem Nietzsche, Berlin/New York 1988.
- Böning, Tomas: »Dichtung und Wahrheit«. Fiktionalisierung des Faktischen und Faktifizierung der Fiktion. Anmerkungen zur Autobiographie«, in: Gerhard Neumann/Sigrid Weigel (Hg.): Lesbarkeit der Kultur. Literaturwissenschaften zwischen Kulturtechnik und Ethnographie, München 2000, 343-373.
- Bohrer, Karl Heinz: »Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des ›Scheins‹«, in: ders.: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt a. M. 1981, 111-138.
- Bohrer, Karl Heinz: »Nietzsches Wahnsinn im kulturellen System«, in: ders.: Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins, Frankfurt a. M. 1981, 139-160.
- Bohrer, Kal Heinz: Die Kritik der Romantik, Frankfurt a. M. 1989.

- Bohrer, Karl Heinz: »Die Stile des Dionysos«, in: ders.: Großer Stil. Form und Formlosigkeit in der Moderne, München 2007, 216-235.
- Bollack, Jean: »Mythische Deutung und Deutung des Mythos«, in: Manfred Fuhrmann (Hg.): Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München 1971, 67-120.
- Bollack, Jean: Sinn wider Sinn. Wie liest man?, Göttingen 2003 (franz. 2000).
- Bollack, Jean: Dionysos et la tragédie. Commentaire des »Bacchante«s d'Euripide, Paris 2005.
- Borges, Jorge Luis: »Kafka und seine Vorläufer«, in: ders.: Inquisitionen, Frankfurt a. M. 1992 (span. 1952), 118-121.
- Bourdieu, Pierre/Passeron, Jean-Claude: »Soziologie und Philosophie in Frankreich seit 1945: Tod und Wiederauferstehung einer Philosophie ohne Subjekt«, in: Wolf Lepenies (Hg.): Geschichte der Soziologie, Frankfurt a. M. 1981, Bd. 3, 496-551.
- Bourdieu, Pierre: »Die biographische Illusion«, in: ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Frankfurt a. M. 1998 (franz. 1994), 75-83.
- Bourdieu, Pierre: Ein soziologischer Selbstversuch, Frankfurt a. M. 2002 (franz. 2002).
- Bremer, Dieter: »Platonisches, Antiplatonisches. Aspekte der Platon-Rezeption in Nietzsches Versuch einer Wiederherstellung des frühgriechischen Daseinsverständnisses«, in: N-St. 8 (1979), 39-103.
- Brenecke, Detlef: »Die blonde Bestie. Zum Mißverständnis eines Schlagworts«, in: N-St. 5 (1979), 113-145.
- Breton, André: Anthologie des schwarzen Humors, München 1972 (franz. 1939).
- Bridgewater, Patrick: Nietzsche in Anglosaxony, Leicester 1972.
- Brotbeck, Stefan: »Nietzsche erraten«, in: N-St. 19 (1990), 143-175.
- Brusotti, Marco: Die Leidenschaft der Erkenntnis. Philosophie und Lebensgestaltung bei Nietzsche von »Morgenröthe« bis »Also sprach Zarathustra«, Berlin/New York 1997.
- Brusotti, Marco: »Wittgensteins Nietzsche. Mit vergleichenden Betrachtungen zur Nietzsche-Rezeption im Wiener-Kreis«, in: N-St. 38 (2009), 335-362.
- Calder III, William M.: »The Wilamowitz-Nietzsche struggle: new documents and a reappraisal« in: N-St. 12 (1983), 214-254.
- Caysa, Volker: »Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik«, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 4 (1998) 283-299.
- Claesges, Ulrich: Der maskierte Gedanke: Nietzsches Aphorismenreihe »Von den ersten und letzten Dingen«, Würzburg 1999.
- Cox, Christoph: »Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music« in: Keith Ansell-Pearson (Hg.): A companion to Nietzsche, Malden, MA 2006, 495-513.
- Culler, Jonathan: Dekonstruktion. Derrida und die poststrukturalistische Literaturtheorie, Reinbek bei Hamburg 1988 (engl. 1982).

Curtius, Ernst Robert: Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter, Bern 1963.

Därmann, Iris: »Fremderfahrung und Repräsentation. Einleitung«, in: dies./Christoph Jamme (Hg.): Fremderfahrung und Repräsentation, Weilerswist 2002, 7-46.

Danto, Arthur C.: Analytic Philosophy in Action, Cambridge 1965.

Danto, Arthur C.: Analytic Philosophy of History, Cambridge 1965.

Danto, Arthur C.: Nietzsche als Philosoph, München 1998 (engl. 1965).

Danto, Arthur C.: Die philosophische Entmündigung der Kunst, München 1993 (engl. 1986).

Danto, Arthur C.: Kunst nach dem Ende der Kunst, München 1996 (engl. 1992).

Danto, Arthur C.: Das Fortleben der Kunst, München 1999 (engl. 1997).

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 1991 (franz. 1962).

Deleuze, Gilles (Hg.): Nietzsche, Cahiers de Royaumont, Paris 1967.

Deleuze, Gilles: Proust und die Zeichen, Berlin 1993 (franz. 1967).

Deleuze, Gilles: Differenz und Wiederholung, München 1992 (franz. 1968).

Deleuze, Gilles: Kritik und Klinik, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1993).

Deleuze, Gilles/Guattari, Felix: Was ist Philosophie?, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1991).

de Man, Paul: »Genese und Genealogie (Nietzsche)«, in: ders.: Allegorien des Lesens, Frankfurt a. M. 1988 (amerik. 1979), S. 118-145.

de Man, Paul: »Autobiographie als Maskenspiel«, in: ders.: Die Ideologie des Ästhetischen, Frankfurt a. M. 1993 (amerik. 1984), 131-146.

Derrida, Jacques: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: Die Schrift und die Differenz, (franz. 1967) Frankfurt a. M. 1976, 422-442.

Derrida, Jacques: »La pharmacie de Platon«, in: La dissémination, Paris 1972, 69-108.

Derrida, Jacques: »Nietzsches Otobiographie oder Politik des Eigennamens. Die Lehre Nietzsches«, in: Fugen. Deutsch-Französisches Jahrbuch für Text-Analytik 1980 (franz. erst 1984), 64-98.

Derrida, Jacques: »Die Unterschriften interpretieren«, in: Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation, hg. von, München 1984, 62-77.

Derrida, Jacques: »Die Stile Nietzsches«, in: Werner Hamacher (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Hamburg 2007 (franz. 1973), 183-224.

Derrida, Jacques: Politik der Freundschaft, Frankfurt a. M. 2000 (franz. 1994).

Descartes, René: Œuvres, hg. Charles Adam u. Paul Tannery, Paris 1973ff., 11 Bde.

Detering, Heinrich: »Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne«, in: Postmoderne. Eine Bilanz, Sonderheft Merkur 52 (1998), Heft 9/10, 876-889.

- Detering, Heinrich: »Das Ich wird zum Wortspiel«: Ibsen, Strindberg, Nietzsche und das Drama der Abstraktion«, in: Andreas Schirner/Rüdiger Schmidt (Hg.): Widersprüche. Zur frühen Nietzsche-Rezeption, Weimar 2000, 79-101.
- Detering, Heinrich (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart/Weimar 2002..
- Detering, Heinrich: Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte, Göttingen 2010.
- Dickopp, Karl-Heinz: »Zum Wandel von Nietzsches Seinsverständnis. African Spir und Gustav Teichmüller«, in: Zeitschrift für philosophische Forschung 24 (1970), 50-71.
- Didi-Hubermann, George: Die Erfindung der Hysterie, München 1997 (frz. 1982).
- d'Iorio, Paolo: »La superstition des philosophes critiques. Nietzsche et Afrikan Spir«, in: N-St. 22 (1993), 257-294.
- Donnellan, Brendan: Nietzsche and the French Moralists, Bonn 1982.
- Eco, Umberto: Zeichen: Einführung in einen Begriff und seine Geschichte, Frankfurt a. M. 1977 (ital. 1973).
- Euripides: Bakchen, übersetzt von Kurt Steinmann, Frankfurt a. M./Leipzig 1999.
- Fietz, Rudolf: Medienphilosophie. Musik, Sprache und Schrift bei Nietzsche, Würzburg 1992.
- Fietz, Rudolf: »Am Anfang ist Musik. Zur Musik- und Sprachsemiotik des frühen Nietzsche«, in: Tilman Borsche/Federico Gerratana/Aldo Venturelli (Hg.): »Centauren-Geburten«. Wissenschaft, Kunst und Philosophie beim jungen Nietzsche, Berlin/New York 1994, 144-166.
- Figal, Günter: »Nietzsches Dionysos«, in: N-St. 37 (2008), 51-61.
- Figl, Johann: »Nietzsche und die philosophische Hermeneutik des 20. Jahrhunderts. Mit besonderer Berücksichtigung Diltheys, Heideggers und Gadamers«, in: N-St. 10-11 (1981/1982), 408-430.
- Figl, Johann: Interpretation als philosophisches Prinzip. Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß, Berlin/New York 1982.
- Figl, Johann (Hg.): Von Nietzsche zu Freud, Wien 1996.
- Figl, Johann: »Dionysos und der Gekreuzigte«. Nietzsches Identifikation und Konfrontation mit zentralen religiösen »Figuren«, in: Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 9 (2002), 147-161.
- Fink, Eugen: Nietzsches Philosophie, Stuttgart/Berlin/Köln 1960.
- Fleischer, Margot: »Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der Geburt der Tragödie«, in: N-St. 17 (1988), 74-90.
- Forget, Philippe: »Leitfäden einer unwahrscheinlichen Debatte«, in: ders. (Hg.): Text und Interpretation, München 1984, 7-23.
- Foucault, Michel: »Zum Begriff der Übertretung«, in: ders.: Schriften zur Literatur, Frankfurt a. M./Wien/Berlin 1979 (franz. 1963), 69-89.

Foucault, Michel: »Nietzsche, die Genealogie, die Historie« (franz. 1971), in: ders.: Von der Subversion des Wissens, München 1974, 83-109.

Foucault, Michel: »Zur Publikation der Nietzsche-Gesamtausgabe«, in: ders.: Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits, Frankfurt a. M. 1980-1988, Bd. 4, 1023-1027.

Frank, Manfred: Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer ›postmodernen‹ Toterklärung, Frankfurt a. M. 1986.

Frank, Manfred: »Subjektivität und Individualität: Überblick über eine Problemlage«, in: ders.: Selbstbewußtsein und Selbsterkenntnis, Stuttgart 1991, 9-49.

Gadamer, Hans Georg: »Text und Interpretation«, in: Philippe Forget (Hg.): Text und Interpretation, München 1984, 24-55.

Gauger, Hans Martin: »Nietzsches Stil am Beispiel von Ecce homo«, in: N-St. 13, 332-355.

Gasser, Rudolph: Nietzsche und Freud, Berlin/New York 1997.

Gebhard, Walter: Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis, Berlin/New York 1983.

Geertz, Clifford: »Religion als kulturelles System«, in: ders.: Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme, (amerik. 1966) Frankfurt a. M. 1994, 44-95.

Genette, Gérard: Palimpseste. Literatur auf zweiter Stufe, Frankfurt a. M. 1993 (franz. 1982).

Gerhardt, Volker: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.

Gerhardt, Volker: »Hundert Jahre nach Zarathustra«, in: ders.: Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, 188-216.

Gerhardt, Volker: Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität, Stuttgart 1999.

Gerhardt, Volker: »Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches Zarathustra«, in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, 1-15.

Gerhardt, Volker: »Die ›große Vernunft‹ des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede«, in: ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, 123-163.

Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin 2000.

Gödde, Günter: Traditionslinien des Unbewussten. Schopenhauer, Nietzsche, Freud, Tübingen 1999.

Goedert, Georges: »Nietzsche und Schopenhauer«, in: N-St. 7 (1978), 1-15.

Goedert, Georges: Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids, Würzburg/Amsterdam 1988.

Görner, Rüdiger: Nietzsches Kunst. Annäherungen an einen Denkartisten, Frankfurt a. M./Leipzig 2000.

- Goethe, Johann Wolfgang: West-östlicher Divan, in: ders.: Poetische Werke. Berliner Ausgabe, hg. von S. Seidel u. a., Berlin 1960, Bd. 3.
- Granier, Jean: Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966.
- Grätzel, Stephan: Die philosophische Entdeckung des Leibes, Stuttgart 1989.
- Groddeck, Wolfram: »Geburt der Tragödie« in »Ecce homo«, in: N-St. 13 (1984), 325-331.
- Groddeck, Wolfram: Friedrich Nietzsche »Dionysos-Dithyramben«. Bedeutung und Entstehung von Nietzsches letztem Werk, Berlin/New York 1991, 2 Bde.
- Groddeck, Wolfram: »Vorstufe« und »Fragment«. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie«, in: Martin Stern (Hg.): Textkonstitution bei schriftlicher und mündlicher Überlieferung, Tübingen 1991, 165-175.
- Grundmann, Thomas: Analytische Transzendentalphilosophie. Eine Kritik, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994.
- Gründer, Karlfried (Hg.): Der Streit um Nietzsches »Geburt der Tragödie«, Hildesheim 1969.
- Günther, Timo: »Dionysos«. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne«, in: Daniel Fulda/Thorsten Valk (Hg.): Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiskurs, Berlin/New York 2010, 161-176.
- Haase, Marie-Luise: »Friedrich Nietzsche liest Francis Galton«, in: N-St. 18 (1989), 633-658.
- Habermas, Jürgen: Der philosophische Diskurs der Moderne, Frankfurt a. M. 21985.
- Hamacher, Werner (Hg.): 100 Jahre philosophische Nietzsche-Rezeption, Frankfurt a. M. 1991.
- Hamacher, Werner: »Disgregation des Willens. Nietzsche über Individuum und Individualität«, in: ders.: Entferntes Verstehen, Frankfurt a. M. 1998, 113-150.
- Handke, Peter: Die Lehre der Sainte-Victoire, Frankfurt a. M. 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: Phänomenologie des Geistes, hg. von Gerhard Göhler, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983.
- Heidegger, Martin: Was ist Metaphysik?, Frankfurt a. M. 1949.
- Heidegger, Martin: »Nietzsches Wort »Gott ist tot«, in: ders.: Holzwege, Frankfurt a. M. 1950, 193-267.
- Heidegger, Martin: »Überwindung der Metaphysik«, in: ders.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 71-99.
- Heidegger, Martin: »Wer ist Nietzsches Zarathustra?«, in: ders.: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1954, 101-126.
- Heidegger, Martin: Identität und Differenz, Pfullingen 1956.
- Heidegger, Martin: Nietzsche, Pfullingen 1961, 2 Bde.

Heidegger, Martin: Was heißt Denken?, Tübingen 1961.

Heidegger, Martin: Parmenides (1942/43), hg. von Manfred S. Frings, Frankfurt a. M. 1982.

Heftrich, Urs: »Nietzsches Auseinandersetzung mit der ›Kritik der ästhetischen Urteilskraft«, in: N-St. 20 (1991), 238-266.

Heftrich, Eckhardt: Nietzsches Philosophie. Identität von Welt und Nichts, Frankfurt a. M. 1962.

Heine, Heinrich: Zur Geschichte und Religion und Philosophie in Deutschland (1834), hg. von Jürgen Ferner, Stuttgart 1997.

Heller, Erich: »Wittgenstein und Nietzsche«, in: ders.: Die Reise der Kunst ins Innere und andere Essays, Frankfurt a. M. 1966, 231-263.

Heller, Edmund: Nietzsches Scheitern am Werk, München 1989.

Henrichs, Albert: »Philologie und Wissenschaftsgeschichte: Zur Krise eines Selbstverständnisses«, in: Helmut Flashar (Hg.): Altertumswissenschaft in den 20er Jahren. Neue Fragen und Impulse, Stuttgart 1995, 423-457.

Hill, R. Kevin: Nietzsches Critiques. The Kantian Foundation of his Thought, Oxford 2003.

Hölderlin, Friedrich: Sämtliche Werke und Briefe, hg. von Michael Knaupp, Darmstadt 1998, 3 Bde.

Hofman, Johann Nepomuk: »Hermeneutik ›nach‹ Nietzsche. Thesen und Überlegungen im Anschluß an Nietzsches Begriff der Interpretation«, in: N-St. 25 (1996), 261-306.

Horaz: Sämtliche Werke, hg. und übersetzt von W. Schöne, München 1970.

Horaz: Ars Poetica/Die Dichtkunst, hg. und übersetzt von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972.

Hubbard, Stanley: Nietzsche und Emerson, Basel 1958.

Hübscher, Arthur: Schopenhauer. Biographie eines Weltbildes, Stuttgart 21967.

Ivanow, Wjatscheslaw: »Der Sinn der antiken Tragödie«, in: ders.: Das alte Wahre. Essays, Berlin/Frankfurt a. M. o. J., 77-106.

Jannidis, Fotis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hg.): Die Rückkehr des Autors. Zur Erneuerung eines umstrittenen Begriffs, Tübingen 1999.

Jannidis, Fotis/Gerhard Lauer/Matias Martinez/Simone Winko (Hg.): Texte zur Theorie der Autorschaft, Stuttgart 2000.

Jaspers, Karl: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 41974.

Jean Paul: Vorschule der Ästhetik, in: ders.: Werke, hg. von N. Miller u. G. Lohmann, München 1959ff., 1. Abt. Bd. 5.

Kalb, Christof: Desintegration. Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt a. M. 2000.

Kant, Immanuel: Werke in 12 Bänden, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968.

- Kaufmann, Walter: Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, Darmstadt 1982 (amerik. 1974).
- Kerényi, Karl: Dionysos. Urbild des unzerstörbaren Lebens, München/Wien 1976.
- Kittler, Friedrich: »Nietzsche (1844-1900)«, in: Horst Turk (Hg.): Klassiker der Literaturtheorie. Von Boileau bis Barthes, München 1979, 191-205.
- Kittler, Friedrich: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ›Ecce homo‹«, in: Literaturmagazin 12: Nietzsche, hg. von N. Born u.a., Reinbek 1980, 153-178.
- Kittler, Friedrich: Aufschreibesysteme, München 1985.
- Kleinschmidt, Erich: »Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches ›Ecce homo‹«, in: Weimarer Beiträge 2, Wien 2000, 165-179.
- Kleist, Heinrich von: Sämtliche Werke und Briefe, hg. von Helmut Sembder, München 1994, 2 Bde.
- Kofman, Sarah: Nietzsche et la métaphore, Paris 1972.
- Kofman, Sarah: Socrate(s), Paris 1989.
- Kofman, Sarah: »Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit« (franz. 1986), in: Sigrid Bauschinger/Sara Lennox (Hg.): Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968, Stuttgart 1998, 75-104.
- Kofman, Sarah: Explosion I. De l'Ecce homo de Nietzsche, Paris 1992.
- Kofman, Sarah: Explosion II. Les enfants de Nietzsche, Paris 1993.
- Kolle, Kurt: »Nietzsche, Krankheit und Werk«, in: Aktuelle Fragen der Psychiatrie und Neurologie II, Basel/New York 1965.
- Kopij, Marta/Kunicki, Wojciech (Hg.): Nietzsche und Schopenhauer, Leipzig 2006.
- Kreis, Rudolf: Der gekreuzigte Dionysos, Kindheit und Genie Friedrich Nietzsches. Zur Genese einer Philosophie der Zeitenwende, Würzburg 1986
- Kripke, Saul: »Naming and Necessity«, in: Donald Davidson/Gilbert Harman (Hg.): Semantics of Natural Language, Dordrecht 1972, 253-355.
- Kripke, Saul: »Postkriptum. Wittgenstein über Fremdpsychisches«, in: ders.: Wittgenstein über Regeln und Privatsprache, Frankfurt a. M. 2006 (engl. 1982), 144-180.
- Kristeva, Julia: »Bachtin, das Wort, der Dialog und der Roman« (franz. 1967), in: Jens Ihwe (Hg.): Literaturwissenschaft und Linguistik. Ergebnisse und Perspektiven Bd. 3: Zur linguistischen Basis der Literaturwissenschaft, Frankfurt a. M. 1972, 345-375.
- Lachmann, Renate (Hg.): Dialogizität, München 1982.
- Lachmann, Renate: »Synkretismus als Provokation von Stil«, in: Hans Ulrich Gumbrecht und Karl Ludwig Pfeiffer (Hg.): Stil. Geschichten und Funktionen eines kulturwissenschaftlichen Diskurselements, Frankfurt a. M. 1986, 541-558.
- Laplanche, Jean/Pontalis, Jean-Bertrand: Das Vokabular der Psychoanalyse, Frankfurt a. M. 1980 (franz. 1967), 2 Bde.

Lanfrconi, Aldo: Nietzsches historische Philosophie, Stuttgart/Bad Cannstatt 2000.
Lange, Friedrich Albert: Geschichte des Materialismus (1866), hg. von Herman Cohen Leipzig 1896.

Lange, Wolfgang: Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne, Frankfurt a. M. 1992.

Lange, Wolfgang: »An der Grenze aufklärerischer Ironie: Nietzsches Konzept des ›großen Ernstes«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.): Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes, Frankfurt a. M. 2000, 337-365.

Lange-Eichbaum, Wilhelm: Nietzsche. Krankheit und Wirkung, Hamburg 1947.

Lampf, Hans Erich: »Ex oblivione: Das Feré-Palimpsest. Noten zur Beziehung Friedrich Nietzsche – Charles Ferré (1857-1907)«, in: N-St. 15 (1986), 225-264.

Langer, Daniela: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes, München 2005.

Leibniz, Gottfried Wilhelm: »Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques«, in: ders.: Philosophische Schriften, Frankfurt a. M. 1996, Bd. 4, 327-347.

Lejeune, Philippe: Der autobiographische Pakt, Frankfurt a. M. 1994 (franz. 1975).

Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich, München 1997 (franz. 1993).

Löwith, Karl: Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen (1935), Hamburg 1986.

Losurdo, Domenico: Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz, Hamburg 2009 (ital. 2002), 2 Bde.

Luckmann, Thomas: »Kanon und Konversion«, in: Jan Assmann (Hg.): Kanon und Zensur, München 1987, 38-46.

Lütgehaus, Ludger (Hg.): »Dieses wahre innere Afrika«. Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud, Frankfurt a. M. 1989.

Machado, Antonio: Juan de Mairena. Sprüche, Scherze, Randbemerkungen und Erinnerungen eines zweifelhaften Schulmeisters, Zürich 2005 (span. 1936).

Mann, Thomas: »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung«, in: ders.: Essays, hg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 6, 56-92.

Mayer, Matias (Hg.): Also wie sprach Zarathustra? West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich, Würzburg 2006.

Meijers, Antonie: »Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des jungen Nietzsche«, in: N-St. 17 (1988), 369-390.

Meijers, Antonie/Stingelin, Martin: »Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1971) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in ›Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: N-St. 17 (1988), 350-368.

- Menninghaus, Winfried: Ekel. Theorie und Geschichte einer starken Empfindung, Frankfurt a. M. 2002.
- Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Stuttgart 1993.
- Meyer, Matthew H.: »Ecce homo und die Alte Komödie« in: Nietzscheforschung, Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft 12 (2005), 193-200.
- Misch, Georg: Geschichte der Autobiographie. Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts, Frankfurt a. M. 1969, Bd. IV/2.
- Montinari,azzino: Nietzsche lesen, Berlin/New York 1982.
- Most, Glenn/Fries, Thomas: »Die Quellen von Nietzsches Rhetorik-Vorlesung«, in: Josef Kopperschmidt/Helmut Schanze (Hg.): Nietzsche oder Die Sprache ist Rhetorik, München 1994, 17-38 und 251-258.
- Müller, Karl Otfried: Geschichte der griechischen Literatur bis auf das Zeitalter Alexanders, hg. von Eduard Müller, Breslau 1841, 2 Bde.
- Müller-Buck, Renate: »Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemitischen Literaturkritik des Kunstwart«, in: N.-St 15 (1986), 265-288.
- Müller-Buck, Renate: »Psychologie«, in: Hennig Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, 509-514.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin 1971.
- Müller-Lauter, Wolfgang: »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht«, in: N-St. 4 (1974), 1-60.
- Müller-Lauter, Wolfgang: »Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche«, in: N-St. 7 (1978), 189-223.
- Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche. Nietzsche-Interpretationen III, Berlin/New York 2000.
- Nancy, Jean-Luc: »Unsere Redlichkeit!« (Über Wahrheit im moralischen Sinn bei Nietzsche), in: Werner Hamacher: Nietzsche aus Frankreich, Hamburg 2007 (franz. 1980), 225-248.
- Nehamas, Alexander: Nietzsche. Leben als Literatur, Göttingen 1996 (engl. 1985).
- Niehues-Pröbsting, Heinrich: »Der kurze Weg: Nietzsches »Cynismus««, in: Archiv für Begriffsgeschichte 24 (1980), 103-122.
- Niemeyer, Christian: Friedrich Nietzsches »Also sprach Zarathustra«, Darmstadt 2007.
- Niemeyer, Christian: »Psychologie«, in: ders. (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, 285-292.
- Nink, Christian: Die Philosophische Gotteslehre, Freiburg 1948.
- Novalis: »Über Goethe«, in: ders.: Werke, Tagebücher und Briefe, hg. von Hans Joachim Mähl und Richard H. Samuel, München 1987, 412-414.

Nunberg, Hermann/Federn, Ernst (Hg.): Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung, Frankfurt a. M. 1976-1981, 4 Bde.

Otte, Rainer: »Sigmund Freud«, in: Christian Niemeyer (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, 102.

Otte, Rainer: »Georg Groddeck«, in: Christian Niemeyer (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, 135.

Otto, Detlef: Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer, rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche, München 1998.

Otto, Walter F.: Dionysos. Kultus und Mythos, Frankfurt a. M. 1933.

Patzer, Andreas (Hg.): Franz Overbeck – Erwin Rohde. Briefwechsel, Berlin/New York 1990.

Peirce, Charles S.: Schriften I. Zur Entstehung des Pragmatismus, mit einer Einführung hg. v. Karl-Otto Apel, Frankfurt a. M. 1967.

Pernet, Martin: Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche, Opladen 1989.

Pestalozzi, Karl: »Nietzsches Baudelaire-Rezeption«, in: N-St. 7 (1978), 158-188.

Petersdorff, Dirk von: »Die Freiheit und ihr Schatten. Friedrich Nietzsches Subjektkritik«, in: Heinrich Detering (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart/Weimar 2002, 142- 160.

Pfeiffer, Ernst: Friedrich Nietzsche – Paul Rée – Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung, Frankfurt a. M. 1970.

Picht, Georg: Nietzsche, Stuttgart 1988.

Pieper, Annemarie: »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. Philosophische Erläuterungen zum ersten »Zarathustra«, Stuttgart 1990.

Pieper, Johannes: Über das christliche Menschenbild, München 1950.

Pindar: Oden, Griechisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Eugen Dönt, Stuttgart 1986.

Platon: Der Staat, in: ders.: Sämtliche Dialoge, hg. von Otto Apelt, Hamburg 1993, Bd. 5.

Plotin: Die Enneaden, Bd. 2, Berlin 1878/80.

Porter, James: Nietzsche and the Philology of the Future, Stanford 2000.

Quine, W.V.O.: Die Wurzeln der Referenz, Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1974).

Reboul, Oliver: Nietzsche. Critique de Kant, Paris 1974.

Reckermann, Alfons: Lesarten der Philosophie Nietzsches. Ihre Rezeption und Diskussion in Frankreich, Italien und der angelsächsischen Welt 1960-2000, Berlin 2003.

Rey, Jean-Michel: L'enjeu des signes. Lectures de Nietzsche, Paris 1971.

Rey, Jean-Michel: »Nietzsche et la théorie du discours philosophique«, in: Nietzsche aujourd'hui?, Paris 1973, Bd.1, 301-321.

- Riccardia, Mattia: »Nachweise aus Gustav Teichmüller, Die wirkliche und die scheinbare Welt (1882)«, in: N-St. 38 (2009), 331-332.
- Ricoeur, Paul: Die Interpretation. Versuch über Freud, Frankfurt a. M. 1969 (franz. 1965).
- Ries, Wiebrecht/Karl-Friedrich Kiesow: »Von Menschliches, Allzumenschliches bis zur Fröhlichen Wissenschaft«, in: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, 91-119.
- Ries, Wiebrecht: Art. »Ecce homo«, in: Christian Niemeyer (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, 80-83.
- Rosen, Stanley: »Nietzsches ›Platonismus‹«, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 12 (1987), 1-15.
- Ross, Werner: Der ängstliche Adler. Friedrich Nietzsches Leben, München 1997.
- Roux, Wilhelm: Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeiten, Leipzig 1881.
- Salaquarda, Jörg: »Nietzsche und Lange«, in: N-St 7 (1978), 236-253.
- Salaquarda, Jörg: »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, in: ders. (Hg.): Nietzsche, Darmstadt 1980, 288-332.
- Salaquarda, Jörg: »Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche« (1984), in: Konstantin Broese/Matthias Koßler/ Barbara Salaquarda (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Salaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer, Würzburg 2007, 173-191.
- Salaquarda, Jörg: »Schopenhauers Einfluß auf Nietzsches Antichrist« (1985), in: Konstantin Broese/Matthias Koßler/ Barbara Salaquarda (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Slaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer, Würzburg 2007, 193-209.
- Salaquarda, Jörg: »›Leib bin ich ganz und gar...‹ Zum ›dritten Weg‹ bei Schopenhauer und Nietzsche« (1994), in: Konstantin Broese/Matthias Koßler/ Barbara Salaquarda (Hg.): Die Deutung der Welt. Jörg Slaquardas Schriften zu Arthur Schopenhauer, Würzburg 2007, 253-265
- Samuel, Richard: »Friedrich Nietzsche's Ecce Homo an Autobiography?«, in: Brigitte Schludermann/Victor G. Doerksen/Robert J. Glendinning (Hg.): Deutung und Bedeutung. Studies in German and Comparative Literature, Den Haag/Paris 1973, 210-227.
- Schank, Gerd: Dionysos gegen den Gekreuzigten. Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches »Ecce homo«, Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien 1993.
- Schaper, Eva: »Zur Problematik des ästhetischen Urteils«, in: Gerhard Funke (Hg.): Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses, Bonn 1991, Bd.1, 15-29.
- Scheier, Claus-Artur: »Einleitung«, in: Friedrich Nietzsche: Ecce auctor. Die Vorreden von 1886, Hamburg 1990, VII-CXXV.

Schlaffer, Hannelore: »Weisheit als Spiel. Zu Goethes Gedicht ›Selige Sehnsucht‹«, in: Wulf Segebrecht (Hg.): Gedichte und Interpretationen. Klassik und Romantik, Stuttgart 1990, 47-58.

Schlegel, Friedrich: »Kritische Fragmente«, in: Ernst Behler (Hg.): Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe, 1. Abt. Bd. 2.

Schlesier, Renate: »›Pathos und Wahrheit‹. Zur Rivalität zwischen Tragödie und Philosophie«, in: Jörg Huber/Alois Martin Müller (Hg.): Kultur und Gemeinsinn, Basel/Frankfurt a. M. 1994, 127-148.

Schlesier, Renate: »›Umwertung aller psychischen Werte‹. Freud als Leser von Nietzsche«, in: Christoph Jamme (Hg.): Grundlinien der Vernunftkritik, Frankfurt a. M. 1997, 243-276.

Schlesier, Renate: Art. »Dionysos«, in: Der Neue Pauly, Enzykläpodie der Antike, hg. von Hubert Cancik und Helmuth Schneider, Stuttgart/Weimar 1997, Bd. Sp. 651-654.

Schlesier, Renate: »›Dieser mystische Gott‹. Dionysos im Spiegel von Karl Otfried Müllers Religionstheorie, in: William M. Calder III/Renate Schlesier (Hg.): Zwischen Rationalismus und Romantik. Karl Otfried Müller und die antike Kultur, Hildesheim 1998, 397-421.

Schlesier, Renate: »Beschreibung eines Kampfes: Eros, Todestrieb und die Ambivalenz der Gefühle«, in: Große Gefühle. Bausteine menschlichen Verhaltens, hg. vom ZDF-nachtstudio, Frankfurt a. M. 2000, 15-30.

Schlesier, Renate: »Eine Ellipse: Wie Nietzsche etwas über die Entstehung eines Kunstwerks sagt, ohne etwas dazu zu sagen«, in: Natascha Adamowsky/Peter Matussek (Hg.): [Auslassungen]. Leerstellen als Movens der Kulturwissenschaft, Würzburg 2004, 221-230.

Schlesier, Renate/Schwarzmaier, Agnes (Hg.): Dionysos. Verwandlung und Ekstase, Regensburg 2008.

Schlimgen, Erwin: Nietzsches Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999.

Schmidt, Rüdiger W.: »Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts Der Wille zur Macht«, in: N-St. 17 (1988), 465-477.

Schnackenburg, Rudolf: Das Johannesevangelium. Zweiter Teil, Freiburg/Basel/Wien 1971.

Schmid, Holger: »Von der Geburt der Tragödie bis Richard Wagner in Bayreuth« in: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, 74-86.

Schmidt, Rüdiger/Spreckelsen, Cord: Nietzsche für Anfänger. »Ecce homo«. Eine Leseintroduction, München 2000.

Schmidt, Jochen/Schmidt-Berger, Ute (Hg.): Mythos Dionysos. Texte von Homer bis Thomas Mann, Stuttgart 2008.

- Schopenhauer, Arthur: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, 5Bde.
- Schwenke, Heiner: *Zurück zur Wirklichkeit. Bewußtsein und Erkenntnis bei Gustav Teichmüller*, Basel 2006.
- Seaford, Richard: *Dionysos*, London/New York 2006.
- Seubart, Harald: *Zwischen erstem und anderem Anfang. Heideggers Auseinandersetzung mit Nietzsche und die Sache seines Denkens*, Köln/Weimar/Wien 2000.
- Silverman, Hugh J.: »The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*«, in: Daniel O'Hara (Hg.): *Why Nietzsche Now?*, Bloomington 1985, 141-151.
- Silverman, Hugh J.: *Textualities. Between Hermeneutics and Deconstruction*, New York/London 1994.
- Simmel, Oskar/Stälein, Rudolf (Hg.): *Die christliche Religion*, Frankfurt a. M. 1957.
- Simon, Josef: »Der gewollte Schein. Zu Nietzsches Begriff der Interpretation«, in: Mihailo Djuric/Josef Simon (Hg.): *Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche*, Würzburg 1986, 62-74.
- Simon, Josef: »Verstehen ohne Interpretation? Zeichen und Verstehen bei Hegel und Nietzsche«, in: ders. (Hg.): *Distanz im Verstehen*, München 1995, 72-104.
- Simon, Josef: »Apollinische Einheit und dionysische Pluralität«, in: Ulrich Willers (Hg.): *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münster/Hamburg/London 2003, 11-23.
- Skirl, Miguel: »Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche«, in: *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), 151-162.
- Sloterdijk, Peter: *Der Denker auf der Bühne. Nietzsches Materialismus*, Frankfurt a. M. 1986.
- Sommer, Andreas Urs: »Vom Nutzen und Nachteil kritischer Quellenforschung. Einige Überlegungen zum Fall Nietzsche«, in: *N-St.* 29 (2000), 302-316.
- Sommer, Andreas Urs: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000.
- Sommer, Andreas Urs: »Jesus gegen seine Interpreten oder die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der »Typus des Erlösers««, in: *Nietzscherforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 11 (2004), 75-86.
- Small, Robin: *Nietzsche and Rée. A Star Friendship*, Oxford 2005.
- Spears, Monroe K.: *Dionysos and the City. Modernism in Twentieth-Century Poetry*, New York 1970.
- Stack, George J.: *Lange and Nietzsche*, Berlin/New York 1983.
- Stack, George J.: *Nietzsche and Emerson. An Ellektive Affinity*, Athen 1992.
- Stegmaier, Werner: *Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche*, Göttingen 1992.
- Stegmaier, Werner: »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*«, in: *N-St.* 21 (1992), 161-183.

- Stegmaier, Werner: »Nietzsches Zeichen«, in: N-St. 29 (2000), 45-65.
- Steilberg, Hays Alan: Die amerikanische Nietzsche-Rezeption 1896-1950, Berlin/New York 1996.
- Stingelin, Martin: »Nietzsches Wortspiel als Reflexion auf poet(olog)ische Verfahren«, in: N-St. 17 (1988), 336-349.
- Stingelin, Martin: »Geschichte, Historie und Rhetorik. Ein Hinführung zu Nietzsches Begriff der ›Abkürzung‹«, in: Josef Kopperschmidt/Helmut Schanze (Hg.): Nietzsche oder ›Die Sprache ist Rhetorik‹, München 1994, 85-92.
- Stingelin, Martin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs.« Friedrich Nietzsches Lichtenberg-Rezeption im Spannungsfeld zwischen Sprachkritik (Rhetorik) und historischer Kritik (Genealogie), München 1996.
- Stingelin, Martin: »Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie«, in: Sven Dierig/Henning Schmidgen (Hg.): Physiologie und physiologische Praktiken im 19. Jahrhundert, Berlin 1999, 33-43.
- Stingelin, Martin: »Aphorismus«, in: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung, Stuttgart/Weimar 2000, 185-187.
- Stingelin, Martin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloss der Autor war. Friedrich Nietzsches Poetologie der Autorschaft als Paradigma des französischen Poststrukturalismus (Roland Barthes, Gilles Deleuze, Michel Foucault)«, in: Heinrich Detering (Hg.): Autorschaft. Positionen und Revisionen, Stuttgart/Weimar 2002, 80-106.
- Strawson, Peter Frederick: Einzelding und logisches Subjekt, Stuttgart 2003 (engl. 1959).
- Strawson, Peter Frederick: »Gesellschaftliche Moral und persönliche Ideale«, in: Günther Grewendorf/Georg Meggle (Hg.): Seminar Sprache und Ethik, Frankfurt a. M. 1974, 317-341.
- Strobel, Eva: Das »Pathos der Distanz«. Nietzsches Entscheidung für den Aphorismusstil, Würzburg 1998.
- Strube, Werner: »Interesselosigkeit«, in: Archiv für Begriffsgeschichte 23, 148-174.
- Sturma, Dieter: Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997.
- Sturma, Dieter (Hg.): Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001.
- Szondi, Peter: »Traktat über philologische Erkenntnis«, in: ders., Schriften I, hg. von Jean Bollack, Henriette Beese u.a. Frankfurt a. M. 1978, 263-286.
- Taylor, Charles: Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität, Frankfurt a. M. 1996 (amerik. 1994).
- Teichmüller, Gustav: Die wirkliche und die scheinbare Welt. Neue Grundlegung der Metaphysik, Breslau 1882.
- Thatcher, David S.: Nietzsche in England 1890-1914, Toronto 1970.

- Töpfer, Georg: Zweckbegriff und Organismus. Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme, Würzburg 2004.
- Tuercke, Christoph: »Der tolle Mensch«: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft, Frankfurt 1991.
- Tugendhat, Ernst: Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie, Frankfurt a. M. 1976.
- Tugendhat, Ernst: Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung. Sprachanalytische Interpretationen, Frankfurt a. M. 1979
- Tugendhat, Ernst: »Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler«, in: ders.: Aufsätze 1992-2000, Frankfurt a. M. 2001, 225-261.
- Tugendhat, Ernst: Egozentrität und Mystik. Eine anthropologische Studie, München 2003.
- Tugendhat, Ernst: »Nietzsche und die philosophische Anthropologie: Das Problem der immanenten Transzendenz«, in: ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München 2010, 13-33.
- Tugendhat, Ernst: »Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit«, in: ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München 2010, 85-113.
- Tugendhat, Ernst: »Noch einmal über normative Gleichheit«, in: ders.: Anthropologie statt Metaphysik, München 2010, 225-239.
- Ugolino, Gherardo: »»Philologus inter philologos«. Friedrich Nietzsche, die Klassische Philologie und die Tragödie«, in: Philologus 147 (2003), 316-342.
- Vattimo, Gianni: Jenseits des Subjekts, Graz/Wien 1985 (ital. 1981).
- Vilwock, Peter (Hg.): Nietzsches Also sprach Zarathustra, Basel 2001.
- Vivarelli, Vivetta: »Nietzsche und Emerson. Über einige Pfade in Zarathustras metaphorischer Landschaft«, in: N-St. 16 (1987), 227-263.
- Vivarelli, Vivetta: Nietzsche und die Masken des freien Geistes. Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998.
- Vivarelli, Vivetta: »Umkehr und Wiederkehr. Zarathustra in seinen Bildern«, in: Volker Gerhardt (Hg.): Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra, Berlin 2000, 323-350.
- Vivarelli, Vivetta: Art. »Emerson, Ralph Waldo«, in: Christian Niemeyer (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, 84.
- Vogel, Martin: Apollinisch und Dionysisch. Geschichte eines genialen Irrtums, Regensburg 1966.
- Volkman-Schluck, Karl-Heinz: Die Philosophie Nietzsches. Der Untergang der abendländischen Metaphysik, Würzburg 1992.
- Volpi, Franco: »Le nihilisme comme logique de la décadence: Nietzsche lecteur de Bourget«, in: Jean-François Mattéi (Hg.): Nietzsche et le temps des nihilismes, Paris 2005, 97-119.
- Volz, Pia Daniela: Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung, Würzburg 1990.

Wahrig-Schmidt, Bettina: »Irgendwie, jedenfalls physiologisch. Friedrich Nietzsche, Alexander Herzen (fils) und Charles Feré 1888«, in: N-St. 17 (1988), 434-464.

Weber, Michael: *Textura. Nietzsches Morgenröthe – Versuch über ihre Struktur*, Frankfurt a. M./Berlin/Bern u.a. 2003.

Weihe, Richard: *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*, München 2004.

Weijers, Els: »Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten«, in: Roland Duhamel/Erik Oger (Hg.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg 1994, 37-54.

Weisedel, Wilhelm: »Der Wille und die Willen. Zur Auseinandersetzung zwischen Wolfgang Müller-Lauter und Martin Heidegger«, in: *Zeitschrift für Philosophie* 1 (1973), 71-76.

Wellner, Klaus: »Nietzsches Masken in Ecce homo«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), 143-150.

Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von: *Erinnerungen 1848-1914*, Leipzig 1928.

Willers, Ulrich: *Friedrich Nietzsches antichristliche Christologie: eine theologische Rekonstruktion*, Innsbruck/Wien 1988.

Wittgenstein, Ludwig: »Das Blaue Buch«, in: ders.: *Das Blaue Buch. Eine philosophische Betrachtung (Das braune Buch)*, Werkausgabe Bd. 5, Frankfurt a. M. 1984, 15-115.

Wittgenstein, Ludwig: »Vermischte Bemerkungen«, in: ders.: *Über Gewißheit*, Werkausgabe Bd. 8, Frankfurt a. M. 1984, 445-573.

Wittgenstein, Ludwig: »Bemerkungen über Frazers Golden Bough«, in: ders.: *Vortrag über Ethik und andere kleine Schriften*, hg. von Joachim Schulte, Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1967), 29-46.

Wimsatt, William/Beardsley Monroe: »The intentional fallacy«, in: *The Sewanee Review* (1946) 54, 468-488.

Wohlfahrt, Günther: *Artisten-Metaphysik. Ein Nietzsche-Brevier*, Würzburg 1991.

Wolf, Ursula (Hg.): *Eigennamen. Dokumentation einer Kontroverse*, Frankfurt a. M. 1985.

Wolf, Ursula: *Die Suche nach dem guten Leben. Platons Frühdialoge*, Reinbek bei Hamburg 1996.

Wundt, Wilhelm: *Grundriss der Psychologie* (1896), Leipzig 1909.

Zima, Peter V.: *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*, Tübingen/Basel 2000.

Zweig, Stefan: »Stendhals deutsche Wiederkehr« (1921), in: ders.: *Begegnungen mit Büchern*, Frankfurt a. M. 1983, 164-168.

DANKSAGUNG

Die vorliegende Studie wurde im Frühjahr 2011 am Fachbereich für Geschichts- und Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin als Dissertationsschrift angenommen und für den Druck leicht überarbeitet.

Ich möchte Herrn Prof. Dr. Winfried Menninghaus dafür danken, das Zweitgutachten zu meiner Arbeit verfaßt zu haben. Ebenso möchte ich den anderen Mitgliedern der Prüfungskommission Prof. Dr. Hartmut Zinser, Prof. Almuth-Barbara Renger und Dr. Mario Bührmann für die anregende Diskussion und Hinweise während der Disputation danken.

Auch möchte ich meinen Kollegen und Freunden Olaf Briese, Timo Günther, Oliver Leege, Falko McKenna, Hans Stauffacher, Beatrice Trínca, Susanne Gödde, Ulrike Zellmann, Heiner Remmert, Michael Konaris, Fabian Meinel und Cornelia Temesvari danken, denen ich Teile meiner Studie vorgetragen oder zum Lesen gegeben habe. Ihre Hinweise haben mich stets weiter gebracht.

Mein ganz besonderer Dank gilt meiner Doktormutter Prof. Dr. Renate Schlesier. Sie hat mein Projekt über Jahre hinweg wohlwollend begleitet, mein Manuskript mehrfach gelesen und mit kritischen Anmerkungen sowie wertvollen Hinweisen versehen. Darüber hinaus hat sie mir stets Mut gemacht, das Projekt weiterzuvorführen und mir in so mancher Krise weitergeholfen.

Berlin, im August 2012
R.S.M.

Edition Moderne Postmoderne



FRIEDRICH BALKE, MARC RÖLLI (HG.)
Philosophie und Nicht-Philosophie
Gilles Deleuze – Aktuelle Diskussionen

2011, 342 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1085-7



MICHAEL FISCH
Werke und Freuden
Michel Foucault – eine Biografie

2011, 576 Seiten, Hardcover, 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1900-3



OLIVER FLÜGEL-MARTINSEN
Jenseits von Glauben und Wissen
Philosophischer Versuch über das Leben
in der Moderne

2011, 144 Seiten, kart., 17,80 €,
ISBN 978-3-8376-1601-9

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne



ANKE HAARMANN
Die andere Natur des Menschen
Philosophische Menschenbilder
jenseits der Naturwissenschaft

2011, 146 Seiten, kart., 18,80 €,
ISBN 978-3-8376-1761-0



MIRIAM MESQUITA SAMPAIO DE MADUREIRA
Kommunikative Gleichheit
Gleichheit und Intersubjektivität
im Anschluss an Hegel

Juni 2013, ca. 224 Seiten, kart., ca. 26,80 €,
ISBN 978-3-8376-1069-7



PAUL SÖRENSEN, NIKOLAI MÜNCH (HG.)
Politische Theorie und das Denken Heideggers

Juli 2013, ca. 280 Seiten, kart., ca. 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2389-5

Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de

Edition Moderne Postmoderne

SUZANA ALPSANCAR

Das Ding namens Computer

Eine kritische Neulektüre
von Vilém Flusser und Mark Weiser

2012, 322 Seiten, kart., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-1951-5

MARA-DARIA COJOCARU

Die Geschichte von der guten Stadt

Politische Philosophie zwischen
urbaner Selbstverständigung
und Utopie

2012, 256 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2021-4

STEFAN DEINES,

DANIEL MARTIN FEIGE,

MARTIN SEEL (HG.)

Formen kulturellen Wandels

2012, 278 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1870-9

CHRISTIAN DRIES

Die Welt als Vernichtungslager

Eine kritische Theorie der Moderne
im Anschluss an Günther Anders,
Hannah Arendt und Hans Jonas

2012, 518 Seiten, kart., 39,80 €,
ISBN 978-3-8376-1949-2

GERHARD GAMM,

JENS KERTSCHER (HG.)

Philosophie in Experimenten

Versuche explorativen Denkens

2011, 308 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-1681-1

MAXIMILIAN LAKITSCH

Unbehagen im modernen Staat

Über die Grundlagen
staatlicher Gewalt

Mai 2013, 244 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2368-0

HILGE LANDWEER,

CATHERINE NEWMARK,

CHRISTINE KLEY,

SIMONE MILLER (HG.)

Philosophie und die Potenziale der Gender Studies

Peripherie und Zentrum
im Feld der Theorie

2012, 346 Seiten, kart., 29,80 €,
ISBN 978-3-8376-2152-5

CHRISTIAN LAVAGNO

Jenseits der Ordnung

Versuch einer
philosophischen Ataxiologie

2012, 228 Seiten, kart., 28,80 €,
ISBN 978-3-8376-1998-0

MARTIN MÜLLER

Private Romantik, öffentlicher Pragmatismus?

Richard Rortys transformative
Neubeschreibung des Liberalismus

Juli 2013, 786 Seiten, kart., 49,80 €,
ISBN 978-3-8376-2041-2

SIBYLLE SCHMIDT, SYBILLE KRÄMER,

RAMON VOGES (HG.)

Politik der Zeugenschaft

Zur Kritik einer Wissenspraxis

2011, 358 Seiten, kart., 32,80 €,
ISBN 978-3-8376-1552-4

MAURICE SCHUHMANN

Radikale Individualität

Zur Aktualität der Konzepte
von Marquis de Sade, Max Stirner
und Friedrich Nietzsche

2011, 396 Seiten, kart., 34,80 €,
ISBN 978-3-8376-1719-1

JULIANE SPITTA

Gemeinschaft jenseits von Identität?

Über die paradoxe Renaissance
einer politischen Idee

2012, 356 Seiten, kart., 33,80 €,
ISBN 978-3-8376-2236-2

**Leseproben, weitere Informationen und Bestellmöglichkeiten
finden Sie unter www.transcript-verlag.de**