

## 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.<sup>1</sup> 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.<sup>2</sup>

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.<sup>3</sup> 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.«<sup>4</sup> 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...«<sup>5</sup> 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.«<sup>6</sup> 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«.<sup>7</sup>

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.<sup>8</sup> 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.<sup>9</sup> In *Ecce homo* hebt Nietzsche darin »die fremdartigste ›Objektivität‹, die es geben kann« hervor, denn »die absolute Gewissheit darüber, was ich bin, projicirte sich auf irgend eine zufällige Realität.«<sup>10</sup> 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. Lanfranci: *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‹ [...].«<sup>11</sup>

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.<sup>12</sup> Man spricht in diesem Zusammenhang auch von einer Taufsituation.<sup>13</sup> »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.«<sup>14</sup> 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.«<sup>15</sup>

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.«<sup>16</sup>

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.«<sup>17</sup>

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.«<sup>18</sup>

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,<sup>19</sup> 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: »er 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.<sup>20</sup> 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.«<sup>21</sup>

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*,<sup>22</sup> der *Theatralität*,<sup>23</sup> einer *Experimentalphilosophie*,<sup>24</sup> einer *Philosophie des ästhetischen Scheins* oder eines *großen Stils*<sup>25</sup> und eines *Perspektivismus*<sup>26</sup> 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,<sup>27</sup> 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 Nietzsche'schen 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«. <sup>28</sup> 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«. <sup>29</sup>

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. <sup>30</sup> 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.«<sup>31</sup> 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.«<sup>32</sup> 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«,<sup>33</sup> 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.<sup>34</sup> 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.«<sup>35</sup>

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.<sup>36</sup> 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 [...]«.<sup>37</sup>

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.<sup>38</sup> Damit einher ging auch eine Ablehnung kunstreligiöser Vorstellungen, wie sie Wagner und der um ihn herum entstandene Kreis propagierten.<sup>39</sup> 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«<sup>40</sup> 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.«<sup>41</sup>

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.<sup>42</sup> 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.<sup>43</sup> Nietzsche verfolgte mit *Menschliches, Allzumenschliches* ja unter anderem auch die aufklärerisch-kritische Intention, Schopenhauer das »bunte Leoparden-Fell seiner Metaphysik«<sup>44</sup> 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...«<sup>45</sup> 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«<sup>46</sup> 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.<sup>47</sup> 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.<sup>48</sup> 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.<sup>49</sup>

Der von Johannes Volkelt erwähnte Altertumswissenschaftler und sehr enge Freund Nietzsches, Erwin Rohde,<sup>50</sup> 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.<sup>51</sup> 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 erwidung auf Friedrich Nietzsches geburt der tragödie* 1872 angegriffen worden war. Rohde schrieb eine Erwiderung auf die »erwidung« 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.«<sup>52</sup> 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:<sup>53</sup> »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.«<sup>54</sup>

Über die Wandlung Nietzsches – über dieses »Mirakel« – war Rohde (und nicht nur er, sondern auch Franz Overbeck, Siegfried Lipiner, Carl Fuchs, Cosima Wagner, etc.<sup>55</sup>) 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!«<sup>56</sup>

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.«<sup>57</sup> 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.<sup>58</sup>

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.«<sup>59</sup>

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.<sup>60</sup>

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.<sup>61</sup> 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.<sup>62</sup> In *Menschliches*, *Allzumenschliches* nimmt Nietzsche mit dem Gedanken, daß der »Mensch nicht als Individuum, sondern als dividuum«<sup>63</sup>, 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«<sup>64</sup> 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.«<sup>65</sup>

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«. <sup>66</sup> 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,<sup>67</sup> 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...«.<sup>68</sup> 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 »verschafft«, 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.«<sup>69</sup> 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...«,<sup>70</sup> 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...<sup>71</sup>

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.<sup>72</sup> 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.«<sup>73</sup> – 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‹.«<sup>74</sup>

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.«<sup>75</sup> 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«.<sup>76</sup> 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 »Kollektivgeist« und seine Verbindung zur »Freundschaft«, die er folgendermaßen ausführt: »Ein guter Schriftsteller hat nicht nur seinen Geist, sondern auch noch den Geist seiner Freunde.«<sup>77</sup> 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.«<sup>78</sup> 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.«<sup>79</sup>

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«<sup>80</sup> 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.«<sup>81</sup> 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.«<sup>82</sup>

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 Ellektive 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 entmühtigt«. 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.«<sup>83</sup> 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.«<sup>84</sup>

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,<sup>85</sup> werden der Begriff des *Realismus* und der philosophische *Begriffs-Realismus*, dessen traditionelle Auffassung er bereits in der *Fröhlichen Wissenschaft* angegriffen hatte,<sup>86</sup> 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.<sup>87</sup> 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‹<sup>88</sup>. 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.<sup>89</sup>

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.«<sup>90</sup> 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,<sup>91</sup> 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, Systeme sind, 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.<sup>92</sup> 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.«<sup>93</sup>

---

sche hin. Vgl. A. Lanfraconi: *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«<sup>94</sup>, im Okzident mit einer unvergleichlichen Wirkungsmacht hat verbreiten können, das heißt mit und gegen die antike griechische Philosophie zugleich.<sup>95</sup> 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,<sup>96</sup> also Ontologie in Onto-Theologie verwandelt, um mit Heidegger und Derrida zu sprechen,<sup>97</sup> 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.«<sup>98</sup>

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.<sup>99</sup>

So endet schließlich Nietzsches Urteil über die stilistischen und argumentativen Qualitäten Platons mit dem lapidaren Satz: »Plato ist langweilig«.<sup>100</sup> 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.<sup>101</sup> 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«<sup>102</sup> 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.«<sup>103</sup>

Platon ist für ihn zunächst einmal nicht irgendein wichtiger Autor innerhalb der philosophischen Tradition, er ist die *tiefsste* Zäsur in der Geschichte der Philosophie. »Platon«, schreibt Nietzsche in einem Brief an Overbeck, »bleibt das größte Malheur Europas!«<sup>104</sup> Platons Autorschaft repräsentiert für Nietzsche das Phänomen *starker Autorschaft* par excellence, das sich dadurch auszeichnet, besonders wirkungsmächtig und einflußreich gewesen zu sein.<sup>105</sup> 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«,<sup>106</sup> 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.<sup>107</sup> 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.<sup>108</sup> Hinter der Kriegertopik steht ein szenisches Bilderdenken, das durch begriffliche Oppositionen wie Stärke/Schwäche, aktiv/reaktiv umgrenzt wird<sup>109</sup>:

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.<sup>110</sup>

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.«<sup>111</sup> 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.«<sup>112</sup> Was Nietzsche und Platon, bei aller Differenz, verbindet, ist in Nietzsches Worten eine gemeinsame »instinktive Arglist«<sup>113</sup>, 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.<sup>114</sup> 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.<sup>115</sup>

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),<sup>116</sup> 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‹«<sup>117</sup> 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‹.<sup>118</sup>

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.«<sup>119</sup>

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«,<sup>120</sup> 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.«<sup>121</sup>

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.<sup>122</sup> 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).<sup>123</sup> 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.<sup>124</sup> 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«. <sup>125</sup> Man müßte wohl ergänzen: des philosophischen, dialektisch-dramatischen Romans, »der durch Grund und Gegengrund seine Handlungen verteidigen muss«. <sup>126</sup>

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!« <sup>127</sup>

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 Schlesiener: »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«<sup>128</sup> 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.<sup>129</sup> 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.<sup>130</sup>

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.): »Centauern-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.«<sup>131</sup> 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.<sup>132</sup> 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.<sup>133</sup> 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 ist<sup>134</sup>; 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«<sup>135</sup> (weitgehend synonym hierzu verwendet Nietzsche auch Ausdrücke wie eben *Zeichensprache*, aber auch *Zeichenschrift*, *Chiffreschrift*, *Buchstabenschrift* oder »Zeichenrede«<sup>136</sup>) –; 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.<sup>137</sup>

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.«<sup>138</sup> 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.<sup>139</sup> 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.<sup>140</sup> 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 dispa-

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.‹<sup>141</sup> 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.<sup>142</sup> 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.<sup>143</sup>

- 
- 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,<sup>144</sup> 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.<sup>145</sup> 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«,<sup>146</sup> 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!«<sup>147</sup> – 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.«<sup>148</sup> 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.«<sup>149</sup> 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.<sup>150</sup> 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‹.«<sup>151</sup> 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.<sup>152</sup> 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.«<sup>153</sup>

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.«<sup>154</sup> 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.«<sup>155</sup>

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.<sup>156</sup> 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 Schwebelage bliebe, 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 [...].<sup>157</sup>

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.«<sup>158</sup> 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.«<sup>159</sup>

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 [...].<sup>160</sup>

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.«<sup>161</sup> 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.«<sup>162</sup> 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!«<sup>163</sup>

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.«<sup>164</sup> Es geht also nicht um das Problem der Aussagewahrheit, sondern um Abkürzungs- und Verdichtungsprozesse,<sup>165</sup> 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.«<sup>166</sup>

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.«<sup>167</sup> 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?«<sup>168</sup>

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.<sup>169</sup> 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.<sup>170</sup> 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.«<sup>171</sup> 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,<sup>172</sup> 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,<sup>173</sup> 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«<sup>174</sup>.

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.«<sup>175</sup> 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 [...]«<sup>176</sup>

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.<sup>177</sup>

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.<sup>178</sup> 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.«<sup>179</sup> 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.<sup>180</sup> 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«,<sup>181</sup> und anderer Stelle schreibt er: »Wir sind Gestalt-schaffende Wesen gewesen, lange bevor wir Begriffe schufen.«<sup>182</sup>

Nietzsche ist sicherlich einer der wichtigsten Vorläufer eines *radikalen Konstruktivismus* und *poetischen Kreationismus*<sup>183</sup>. 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.<sup>184</sup> 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.«<sup>185</sup>

2. – »Bevor gedacht wird«, schreibt Nietzsche, »muss schon gedichtet worden sein.«<sup>186</sup> 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 weltschaffende 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,<sup>187</sup> mit denen der Mensch versucht, die Welt zu erkennen, zu durchdenken, zu begreifen und zu erklären, sind für Nietzsche »Begriffsdichtung[en]«<sup>188</sup>, 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.<sup>189</sup> Doch Begriffe entstehen für Nietzsche primär durch das »Hart- und Starr-Werden einer ursprünglich in hitziger Flüssigkeit aus dem Urvermögen menschlicher Phantasie hervorströmenden Bildermaße.«<sup>190</sup> 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.«<sup>191</sup> 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 differenzirt.«<sup>192</sup> –, 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«,<sup>193</sup> 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.«<sup>194</sup> 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.«<sup>195</sup> 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.«<sup>196</sup> 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.«<sup>197</sup> 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.«<sup>198</sup>

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?«.<sup>199</sup> Diesen »phantastische[n] Kommentar« nennt Nietzsche auch die »unbekannte Welt des Subjects.«<sup>200</sup> »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!«<sup>201</sup>

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.<sup>202</sup>

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.«<sup>203</sup> 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!<sup>204</sup>

Ja, auch für Nietzsche ist das »Ich«, wie Schopenhauer es formulierte, »sich selber ein Rätsel.«<sup>205</sup> Nietzsche hatte ja zudem das Subjekt im Zusammenhang mit seinen semiotischen Überlegungen als »regulative Fiktion«<sup>206</sup> 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? –«<sup>207</sup> 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«<sup>208</sup> nicht aushängen, und damit ist, laut Nietzsche, im Menschen eine »Mehrheit von personenartigen Trieben«<sup>209</sup> 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«<sup>210</sup> – 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.«<sup>211</sup>

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‹«<sup>212</sup> 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«,<sup>213</sup> 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.«<sup>214</sup> 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.«<sup>215</sup>

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.<sup>216</sup> 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.<sup>217</sup> 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 Täter‹ ist zum Thun bloß hinzugedichtet, – das Thun ist Alles.«<sup>218</sup> 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.«<sup>219</sup>

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.«<sup>220</sup> 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.«<sup>221</sup> 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 ängmatischen Charakters nicht nehmen lassen« will.<sup>222</sup> Nimmt man nun Nietzsches Semiotik ernst, wie kann man sich also über den referentiellen Status, über den Einsatz der Eigennamen Plato 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 Namensersetzungen 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 diktierte, den Kopf verbunden und schmerzhaft, er schrieb ab, er corrigierte auch, – er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller, während ich bloß der Autor war.«<sup>223</sup> 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 Nebensächlichkeithandelt. 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.<sup>224</sup> 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«<sup>225</sup>, 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 Sostrate(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.«<sup>226</sup> 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.<sup>227</sup>

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,<sup>228</sup> 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«<sup>229</sup> 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«. <sup>230</sup> 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 Denkkaktivität oder Erkenntnis, denn das »Denken allein hat die Natur, durch die im Ich geeint bewusst werdenden Beziehungspunkte aus den Daten aller Thätigkeiten zu neuen Producten des Erkennens fortzuschreiten und in diesen semiotisch alle Thätigkeiten der Seele zu umfassen«. <sup>231</sup> 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 [...].« <sup>232</sup>

- 
- 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 Metaphertheorie – aktivisch und passivisch gedacht wird: »Die Sinneswahrnehmungen«, schreibt er, werden »nach ›außen‹ projicirt«,<sup>233</sup> 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‹.«<sup>234</sup> Damit ist für Nietzsche und Teichmüller ein komplexes Verhältnis von »›innen‹ und ›außen‹«<sup>235</sup> 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,<sup>236</sup> eine ebenso wichtige Rolle.<sup>237</sup> 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 –«.<sup>238</sup>

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«.<sup>239</sup> 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«.<sup>240</sup>

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.«<sup>241</sup> 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.<sup>242</sup> 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.<sup>243</sup>

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.«<sup>244</sup> 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.«<sup>245</sup>

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«<sup>246</sup> ist. Die »Seele« ist für ihn nämlich »ein auslesendes und sich nährendes Wesen«, »eine schaffende Kraft«, die »äusserst klug und schöpferisch« ist.<sup>247</sup> Er faßt zwischenzeitlich unter philosophisch-systematischen Gesichtspunkten die »Seele« [...] als »Subjektbegriff«<sup>248</sup> 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,<sup>249</sup> denn die »Seele« ist »selber ein Ausdruck für alle Phänomene des Bewußtseins [...]: den wir aber als Ursache aller dieser Phänomene auslegen«.<sup>250</sup> 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«,<sup>251</sup> denn darin zeigt sich laut Nietzsche das »höchste Verhältniß [...] des Schaffenden zu seinem Material: das ist die letzte Form des Übermuths und der Übermacht.«<sup>252</sup> 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‹.<sup>253</sup> Einverleiben hat aber für Nietzsche auch eine weniger aktive Bedeutung, insofern es nichts anderes als die Nahrungsaufnahme bezeichnet.<sup>254</sup> 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«.<sup>255</sup> 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.<sup>256</sup> 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*,<sup>257</sup> denn darin zeigt sich: »Das Schöpferische – 1) Aneignende 2) Auswählende 3) Umbildende Element – 4) das Selbst-Regulierende Element – 5) das Ausscheidende.«<sup>258</sup> 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.<sup>259</sup> »Man muß die Größe seines Magens kennen.«<sup>260</sup> 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 mittheilen, 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«, <sup>261</sup> 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.« <sup>262</sup>

Die Logik der Einverleibung und Nahrungsaufnahme nun ist für Nietzsche jedoch »dasselbe wie das Schaffen und Zeugen« <sup>263</sup>, 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.« <sup>264</sup> Unter dem Gesichtspunkt einer Poetologie des Selbst offenbart für Nietzsche das Schaf-fen, das sich durch Aneignung auszeichnet, außerdem einen existentiellen Grundas-pekt 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.« <sup>265</sup>

Jede Aneignung nun, etwa auch die Rezeption eines philosophischen oder lite-rarischen Werkes, besteht demnach darin, daß ein Individuum dasjenige, »was es sich aneignet, sich gleich macht und in seine Formen und Reihen einordnet.« <sup>266</sup> 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.« <sup>267</sup> 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.<sup>268</sup>

Während Novalis' geistphilosophisch inspirierter Konstruktivismus auf transzendentalphilosophischen und naturmystischen Überlegungen basiert, in denen aus zeichenhaften Sinnesreizen Vorstellungen entstehen,<sup>269</sup> 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.«<sup>270</sup>

Für Nietzsche zielen diese Phänomene, die, wie im Falle Rées zu sehen war, zu einem Akt der retrograden Prägung werden können,<sup>271</sup> 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«,<sup>272</sup> 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.«<sup>273</sup>

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.«<sup>274</sup> 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) [...])«,<sup>275</sup> denn so ist es, laut Nietzsche, für den Schaffenden möglich, die »sogenannte ›Wirklichkeit‹ zu vernichten!«<sup>276</sup> 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.«<sup>277</sup>

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.«<sup>278</sup> 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«,<sup>279</sup> 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.«<sup>280</sup> 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.«<sup>281</sup> 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.«<sup>282</sup> 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.«<sup>283</sup>

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,<sup>284</sup> womit gemeint ist, daß Nietzsche im Gegensatz zu Platon immer wieder auf die Schriftlichkeit seiner Philosophie verweist.<sup>285</sup> 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.«<sup>286</sup> 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‹.«<sup>287</sup>

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«<sup>288</sup>, 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!<sup>289</sup>

Für Nietzsche ist dieser labyrinthische Raum und Ort des Subjekts oder der Seele aber selbst wiederum eine Projektion oder »regulative Fiktion«<sup>290</sup>, nichts Gegebenes, Vorhandenes, sondern etwas, das es für ihn in gewisser Art und Weise auch zu allererst herzustellen gilt.<sup>291</sup> 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.«<sup>292</sup> 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.<sup>293</sup> 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.«<sup>294</sup>

Dieses auswählende Prinzip, das eine spezifische Form einer *selektiven Wahrnehmung* und ›Verdauung‹<sup>295</sup> 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.«<sup>296</sup> 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.«<sup>297</sup> Der Mensch erfindet also die Gesellschaft, in der er sich bewegt, und ordnet die Anderen in sein eigenes egozentriertes Weltbild ein und vergißt dies.<sup>298</sup>

Dieser psychische und auch erkenntnistheoretische Mechanismus spielt auch für die Philosophie eine Rolle, beziehungsweise für Nietzsches Entwurf einer »Psychologie der Philosophen«<sup>299</sup>: »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 Einführung 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?<sup>300</sup> Für Nietzsche ist diese psychische und erkenntnistheoretische Operation die Grundlage für die Entfaltung des ›Verstehens‹<sup>301</sup> 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.«<sup>302</sup> 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.«<sup>303</sup>

Bereits sehr früh hatte Nietzsche betont, daß das »Product des Philosophen [...] sein Leben (zuerst, vor seinen Werken)« sei: »Das ist sein Kunstwerk.«<sup>304</sup> 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.«<sup>305</sup> 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!«<sup>306</sup>

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«<sup>307</sup>. 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...<sup>308</sup>

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,<sup>309</sup> 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 approprierenden Identifikation versteht.<sup>310</sup> 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«<sup>311</sup> 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.«<sup>312</sup> 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«<sup>313</sup>, der »von Aeschylus zum großartigen, listig-edlen Prometheuscharakter gesteigert worden war«<sup>314</sup>, zum anderen bildet der sophokleische Odysseus aus dem *Philoktet* 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.«<sup>315</sup>

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.«<sup>316</sup> 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.«<sup>317</sup> 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?«<sup>318</sup>

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.<sup>319</sup> 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.«<sup>320</sup> 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«<sup>321</sup> 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«<sup>322</sup>, 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...«<sup>323</sup> 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.<sup>324</sup>

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...«<sup>325</sup>

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.«<sup>326</sup> 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.<sup>327</sup> 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.«<sup>328</sup> 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.<sup>329</sup>

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 Gegenwort 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.<sup>330</sup> 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.<sup>331</sup>

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 selbstzerstörerisch 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.<sup>332</sup>

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, –«<sup>333</sup> 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)«<sup>334</sup> 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)«. <sup>335</sup> 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.