

Bereiche, selbst unter steter Betonung ihrer wechselseitigen Durchdringung, für mich unmöglich war. Dieser Umstand schlägt sich in Aufbau und Ausführung der vorliegenden Arbeit darin nieder, dass beide Perspektiven einerseits ihren Raum erhalten, während sie andererseits als ineinander verschränkt vorgestellt werden.

Außerdem interpretiere ich in dieser Arbeit zuerst und vorrangig Abschnitte aus dem veröffentlichten Werk Nietzsches, da ihm ein höherer Grad an Überarbeitung und Reflexion eignet als den im Nachlass vorliegenden Texten.<sup>15</sup> Dem liegt auch die Überzeugung zugrunde, dass schon die publizierten Texte genug zu denken geben und ihr Potential längst noch nicht als ausgeschöpft gelten kann. Darum werde ich in der vorliegenden Arbeit nur sparsam und an den thematisch besonders relevanten Stellen auf den Nachlass zurückgreifen.

## 1.2. Forschungsstand

Masken sind, wie dargestellt, mehr und mehr als Mittel der Täuschung in Verruf geraten: Einerseits sind unter christlichen Gelehrten mit ihnen die Vorstellungen von Lüge, Betrug und Teufelei verbunden, andererseits werden in der Aufklärung Forderungen nach Transparenz und dem Ideal einer unverstellten Wahrheit in den Vordergrund gerückt, denen der Verbergecharakter der Masken ihrerseits suspekt war. Es ist diesem in der Kultur- und Geistesgeschichte der Maske zugeschriebenen moralischen Status geschuldet, dass auch im Zusammenhang mit der Philosophie Nietzsches die dortigen Bezüge zur Maske zunächst ihrem zweifelhaften Image gemäß interpretiert wurden: Aspekte der Lüge, des Betrugs und schlechter Absichten standen im Vordergrund. Wann immer sich die anfängliche Forschung an einer Deutung der zahlreichen, die Masken thematisierenden Abschnitte versucht hat, ist sie weit hinter den von Nietzsche eröffneten Spielräumen zurückgeblieben. Befangen in traditionellen Denkweisen, sah man in den Masken kaum mehr als die Metapher böswilliger Täuschung. Bestenfalls hat man, angeregt durch Nietzsche, eine Aufwertung der täuschenden Bewegung vollzogen, womit Maske zum Sinnbild einer distanzwahrenden Schutzfunktion gegenüber sich selbst oder anderen wird. Auch schienen Masken als kulturhistorischer Bestandteil des Theaters, der Volksbelustigung und Vermummung einer ernsthaften Beschäftigung nicht wert genug, dass man sich mit ihnen auf eine Weise hätte auseinandersetzen wollen, die

---

<sup>15</sup> Vgl. Claus Zittel: »Nachlass 1880-1885«. In: Henning Ottmann (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Stuttgart/Weimar 2000. S. 138-142, hier S. 139. Zwar ist auch ein Text wie etwa der *Ecce homo* unveröffentlicht geblieben und liegt lediglich als korrigiertes Druckmanuskript vor, weshalb er hier trotzdem zur Interpretation herangezogen wird, doch besteht ein großer Unterschied zwischen einem solchen, bereits hochgradig komponierten Text und den Nachlassnotizen.

über eine oberflächliche und die herkömmlichen Urteile reproduzierende Bewertung hinausginge. So allein ist erklärbar, weshalb die Maskenproblematik so lange weitgehend unhinterfragt auf ihren Täuschungseffekt reduziert und damit moralisch bewertet wurde – und zwar je nachdem, wie wohlwollend der Autor Nietzsche gegenübersteht, in anerkennender Manier oder mit tadelndem Unterton.

Bereits 1918 widmet Ernst Bertram in dem Buch *Nietzsche. Versuch einer Mythologie* ein Kapitel der Maske. Ihm kommt das Verdienst zu, unter dieser Überschrift sowohl Passagen aus der *Geburt der Tragödie*, die die Maske im Theaterkontext verhandeln, als auch die Themen des Schauspielers und Wagners zusammengeführt zu haben. Ist seine Interpretation zwar nicht einfach maßgeblich für die spätere Forschung zu nennen, weil ihr idealisierender Charakter rasch als allzu affirmative Schwärmerie eines Nietzsche-Apologeten erkennbar ist, so scheint sie bezüglich der Maske jedoch die hauptsächlichen Argumente vorwegzunehmen. In dem Bertram postuliert, dass Nietzsche »sich aus fremden Masken reden lässt«, dabei jedoch »eine letzte schützende Maske vor sich selber« getragen habe, sind zwei wesentliche Aspekte deutlich formuliert:<sup>16</sup> Maske kommt hier einerseits nur in verbergender, täuschender, schützender Funktion infrage. Andererseits werden wichtige Elemente von Nietzsches Philosophieren als Masken deklariert und zwar als ›Masken Nietzsches‹. Ein solches Reden impliziert notwendig, Nietzsche habe aus bestimmten Gründen sein ›wirkliches‹ Denken in Masken gekleidet und somit seine ›wahre‹ Philosophie verborgen. Um sich ihr dennoch zu nähern, müsse sie folglich von den Masken erst entkleidet und entlarvt werden. Hauptsächlich gelten für Bertram alle Äußerungen über andere Denker als Masken, sei es Sokrates, Shakespeare, Sterne oder Goethe, wobei Nietzsche diese historischen Verstecke lediglich dazu benutze, um unbemerkt von sich selbst zu sprechen und ›geheime Selbstbildnisse‹ zu schaffen.<sup>17</sup> Doch auch in der Gesamtschau von Nietzsches Philosophie ist, Bertram gemäß, die Dialektik der verbergend-entbergenden Maske ins Werk gesetzt, denn: »Jede Zeile seines Werks verrät den, der sich nicht verraten möchte, den ›Wanderer‹ des ›Jenseits‹, der nur eine Bitte hat: ›eine Maske mehr! eine zweite Maske!«<sup>18</sup> Die Logik dieses Arguments, nach der die in den Texten präsenten Figuren (hier: der Wanderer) allesamt als Masken Nietzsches anzusehen seien, hat seitdem unter Forschern eine erstaunliche Konjunktur erfahren.

<sup>16</sup> Ernst Bertram: *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, S. 172.

<sup>17</sup> Ebd. S. 174. Schon vorher heißt es: »Zu diesen Masken Nietzsches gehört vor allen andern Sokrates. Dann Heraklit, Empedokles, Epikur, von Neueren Leonardo [sic!], Shakespeare, Pascal, Napoleon. Und nicht zuletzt auch Goethe. Wer sich die Mühe gibt, den fast unzählbaren Stellen nachzugehen, an denen sich Nietzsche über Goethe geäußert hat, wird über die autobiographische Bedeutung dieser Äußerungen [...] in keinem Zweifel sein: Nietzsche bediente sich dieser olympischen Maske mit kühnster Vorliebe als eines aussagenden, ihn selber aussagenden Mundes.« (ebd. S. 173).

<sup>18</sup> Ebd. S. 178.

Dass solche überspannten und allumfassenden Auslegungen des Masken-Motivs bis heute ihren Reiz nicht verloren haben, mag daran liegen, dass sie den Interpreten in den Rang desjenigen versetzen, der Kraft seiner geistigen Fähigkeiten, seiner Sensibilität, ja seiner exegetischen Begabung ›hinter die Masken‹ Nietzsches zu schauen vermag.

### 1.2.1. Die Maskenproblematik in der Nietzsche-Forschung

Es ist nicht übertrieben, zu behaupten, dass neben sehr wenigen Ausnahmen die bisherige Forschungsliteratur den Zusammenhang der Philosophie Nietzsches mit der Maskenproblematik vor dem Hintergrund einer biographischen bzw. autorzentrierten Argumentation abgehandelt hat. Diese Interpretationsfolie, die sich darauf kapriziert, die ›Masken Nietzsches‹ nachzuweisen, ist untrennbar mit einem Verständnis von Maske als täuschendem, verborgendem Element verbunden und bleibt daher der Dialektik von (falschem) Außen und (wahrem) Innen verpflichtet. Außerdem nimmt sie ihren Gegenstand niemals thematisch, exegetisch oder philosophisch wahr, sondern wittert hinter dem Wort ›Maske‹ immer zuerst ein Versteckspiel des Autors Friedrich Nietzsche. Hierzu können v.a. die Monographien von Ernst Bertram (1918), Karl Jaspers (1935), Achim Fürstenthal (1940), Walter Kaufmann (1980) und die Schmähsschrift der Brüder Buser (1914) gezählt werden.<sup>19</sup> Unter den neueren Arbeiten knüpfen sowohl Gianni Vattimo (1974) als auch Vivetta Vivarelli (1998) und Ansgar M. Hüls (2013) ausdrücklich an den von Bertram eröffneten Interpretationsrahmen an und ergänzen ihn, ohne dessen Spielraum in der Beurteilung der Masken zu überschreiten.<sup>20</sup> Zahlreiche Aufsätze fügen sich in

19 Ernst Bertram: Nietzsche. Versuch einer Mythologie. Berlin 1918; Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens. Berlin 1935; Achim Fürstenthal: Maske und Scham bei Nietzsche. Ein Beitrag zur Psychologie seines Schaffens. Basel 1940; Walter Kaufmann: Discovering the mind, Volume 2: Nietzsche, Heidegger and Buber. New York 1980; die Kapitel 26-29 übersetzt von Ernst Behler in: Walter Kaufmann: Nietzsches Philosophie der Masken. In: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, 1981/82, S. 111-131; Hans und Wilhelm Buser: Friedrich Nietzsche Der Hochstapler im Philosophenrock und Prophet des Henkerstaates im Lichte seines berühmt gemachten Werkes »Also sprach Zarathustra« oder: Herunter mit der Maske! Augsburg 1914.

20 Gianni Vattimo: Il soggetto e la maschera. Nietzsche e il problema della liberazione. Milano 1974 betont, dass mit der Maske zuvorderst andere Konzepte verbunden sind, wie das der Fiktion, Illusion und der Wahrheit als Fabel, stellt die Maske dann aber als ›Leitfaden‹ in den Dienst eines Nietzsches Denken angeblich dominierenden Überbaus und deutet dessen Philosophie insgesamt als eine Philosophie des Übermenschen: »Scegliere la maschera come filo conduttore non vuol tuttavia dire riconoscere senz'altro la filosofia di Nietzsche come una filosofia della maschera; più a buon diritto essa può definirsi [...] una filosofia dell'oltreuomo« (ebd. S. 9). Infofern interessiert Vattimo die Maske nicht als philosophisches Problem, sondern sie dient ihm lediglich als prominentes Schlagwort für die Ausarbeitung seiner Übermenschen-Thematik. Solche Ansätze werden heute zurecht und zumeist als unzulässig

dieses Bild.<sup>21</sup> Selbst bei van Tongeren (1989 und 2000) überwiegt noch der Bezug zwischen den Masken und Nietzsche, zwischen esoterischem Gehalt und dessen Maskierung im Text, obgleich er ebenso wie Langer (2005) die Vielschichtigkeit der Maskenproblematik erkennt und sie in einem weitaus differenzierteren Gefüge verortet.<sup>22</sup>

Insgesamt sind die Schwierigkeiten auffällig, die es bereitet, der Maske systematisch Herr zu werden: Bertram etwa setzt verschiedene Zitate miteinander ins Verhältnis, die zweifellos relevant sind, doch vermag er keine überzeugende Verbindung zwischen ihnen herzustellen. Auch Karl Jaspers zitiert in dem *Notwendigkeit und Wahrheit der Maske* überschriebenen Kapitel lange Schlüsselpassagen, ohne sie hermeneutisch entsprechend auszudifferenzieren. Zwar betont er neben Fragen des Stils auch die erkenntnistheoretische Relevanz der Maske als im Spannungsfeld von Schein und Sein, Wahrheit und Lüge angesiedelt, doch scheint sein Urteil rasch auf »Nietzsches Wesenshaltung« und seine Schriften im Ganzen abzuzielen, die als Masken in Betracht zu ziehen seien: »In der Maske ist sowohl die gemeine Lüge wie die eigentliche Wahrheit; im Werk als Maske ist die Verwechselbarkeit

ge Hypertrophien verworfen. Demgegenüber entwickelt Vivetta Vivarelli: Nietzsche und die Masken des freien Geistes: Montaigne, Pascal und Sterne, Würzburg 1998 das »Masken-Motiv als *understatement*« (ebd. S. 8), und in Bezug auf Nietzsche gilt es als eine »Maske des Philosophen, die der stilistischen Zurückhaltung sehr ähnelt« (ebd. S. 10). Die drei Referenzautoren werden dabei als exemplarische ›freie Geister‹ verhandelt und qua Analogieschluss zu Masken Nietzsches als notwendige, täuschende Verkleidungen eines tiefen, leidenden Geistes, denn für die Autorin »scheint ein geheimnisvoller Zusammenhang zwischen Biographie und philosophischem Prinzip zu bestehen« (ebd. S. 13). Auch Hüls, der »Nietzsches ›Philosophie der Masken‹ ein ausführliches Kapitel widmet, reißt zwar die richtigen Themen an, führt seine Argumentation jedoch immer wieder auf die positive Verstellungskunst oder auf biographische Deutungen zurück (vgl. Ansgar Michael Hüls: *Maske und Identität. Das Maskenmotiv in Literatur, Philosophie und Kunst um 1900*, Würzburg 2013, S. 102-124).

<sup>21</sup> Vgl. z.B. Kurt Weishaupt: *Maske und Gehalt. Stufen des Esoterischen bei Nietzsche*, In: Holzhey, Helmut; Walter Zimmerli (Hg.): *Esoterik und Exoterik der Philosophie. Beiträge zu Geschichte und Sinn philosophischer Selbstbestimmung*, Basel/Stuttgart 1977. S. 191-205; Klaus Wellner: *Nietzsches Masken in Ecce homo*. In: *Nietzsche-Forschung*, Bd. 12, 2005, S. 143-150; Tobias Nikolaus Klass: *Von Peitschen und Masken. Nietzsches Suche nach Strategien der Selbst-Anrührung*. In: Alfred Schäfer; Michael Wimmer (Hg.): *Masken und Maskierungen*, Opladen 2000, S. 251-279; Takahide Imasaki: *Die Masken des Freigeistes und des Schauspielers in der Philosophie Friedrich Nietzsches*. In: Jutta Georg; Renate Reschke (Hg.): *Nietzsche und Wagner. Perspektiven ihrer Auseinandersetzung*, Berlin/Boston 2016. S. 38-45.

<sup>22</sup> Paul van Tongeren: *Die Moral von Nietzsches Moralkritik. Studien zu »Jenseits von Gut und Böse«*, Bonn 1989; Paul van Tongeren: *Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette 2000; Daniela Langer: *Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes*, Paderborn/München 2005.

durch Zweideutigkeit und Vordergrund«.<sup>23</sup> Wenn in der Maske auch eigentliche Wahrheit ist, kann dies nur so gemeint sein, dass Maske die Wahrheit hinter sich verbirgt, durch ihren Vordergrund verschlüsselt und sie damit zugänglich nur für diejenigen macht, die sich aufs Demaskieren verstehen. Dabei geht auch Jaspers leichten Fußes den Schritt von der Maske zu Nietzsche, von den vielgestaltigen Darstellungs- und Stilformen zur maskierten Zweideutigkeit und von den Textfiguren zum in ihnen insgeheim sich aussprechenden Autor:

Die Notwendigkeit des Maskenseins wirft ihren Schatten auf den Sinn des Werks: Das Werk kann in keinem Gedanken die Wahrheit selbst aussprechen. Die Uneigentlichkeit alles Bestimmten hat die Zweideutigkeit des Eigentlichen, die Unmittelbarkeit die in Masken erscheinende Einsamkeit zur Folge.<sup>24</sup>

Walter Kaufmann hingegen rückt *Nietzsches Philosophie der Masken* an einen zentralen Punkt in dessen Schaffen und betont die Andersartigkeit der Positionen. Zwar bemerkt er zurecht, »daß Nietzsche, der zu der Idee der Maske durch seine Beschäftigung mit der griechischen Tragödie kam, Masken nicht notwendigerweise als unaufrechtig und böse ansah«,<sup>25</sup> kommt jedoch nicht über diese Umkehrung hinaus, die der Täuschungsfunktion einen positiven, schützenden Effekt zugesteht. Kaufmann weist außerdem darauf hin, dass bereits Nietzsche den Menschen zu dessen beruflichen Rollen in Beziehung gesetzt und darin eine Art künstlicher Natur gesehen hat, lange bevor in der angloamerikanischen Soziologie das ›Rollenmodell‹ in Mode kam.<sup>26</sup> Zudem wirft Kaufmann das Problem des Verstandens-Werdens als Stilfrage auf und bleibt doch die Antwort auf seine Frage schuldig »wie intellektuelle Rechtschaffenheit und Ehrlichkeit, auf die Nietzsche solch großen Wert legt, mit seiner Philosophie der Masken in Einklang gebracht werden kann«.<sup>27</sup> Solche Äußerungen sind insgesamt symptomatisch für all jene Versuche, auf Nietzsches Texte mit einem traditionellen Maskenverständnis, allem voran jedoch mit nur *einem* Maskenbegriff zuzugreifen. Sie beruhen auf der unausgesprochenen, moralischen Bewertung der Masken als Gefährderinnen jeder ernsthaften Wahrheitssuche. Wie in der vorliegenden Arbeit gezeigt werden soll, setzt Nietzsche demgegenüber gerade die Masken dafür ein, neue Spielräume für das Erkennen zu gewinnen.

<sup>23</sup> Karl Jaspers: Nietzsche. Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin 1935, S. 403.

<sup>24</sup> Ebd. S. 406.

<sup>25</sup> Walter Kaufmann: Nietzsches Philosophie der Masken. In: Nietzsche-Studien, Bd. 10/11, 1981/82, S. 113.

<sup>26</sup> Vgl. ebd. S. 114. Kaufmann argumentiert unter Rückbezug auf FW 356. Vgl. diesbezüglich meine Ausführungen in Kapitel 2.2.3.2.

<sup>27</sup> Ebd. S. 119.

Exemplarisch für jene Art der Beschäftigung mit der Maskenproblematik, die durchaus auf die richtigen Themenkomplexe hinweist, diese jedoch mangels hermeneutischer Sorgfalt immer nur unzureichend interpretieren kann, steht der 2006 erschienene Aufsatz von Georges Goedert. Er trägt den Titel *Nietzsches Begriff der Maske* – allerdings wird das damit angekündigte Programm nicht einmal ansatzweise erschöpft. Goedert weist dem Maskenbegriff zunächst ein dreigeteiltes Einsatzgebiet zu und unterscheidet dafür die Schwerpunkte »Maske und Gesellschaft; Maske und Wahrheit; Maske und Bewusstsein«.<sup>28</sup> Darufhin heißt es bezüglich der ersten hermeneutischen Ebene der Intersubjektivität: »Es fällt auf, wie sehr sich Nietzsche in diesem Zusammenhang auf eigene Lebenserfahrung bezieht. So hat nach ihm die Maske bspw. im Alltag Schutz zu gewähren vor Zudringlichkeiten: Schutz gegen Neugierde – hier spricht der Einsiedler«.<sup>29</sup> Dabei

- 
- 28 Georges Goedert: *Nietzsches Begriff der Maske*. In: Susanne Craemer; Enrica Dilk; Heinz Sieburg u.a. (Hg.): *Europäische Begegnungen. Beiträge zur Literaturwissenschaft, Sprache und Philosophie. Festschrift für Joseph Kohnen*, Luxembourg 2006, S. 579–588, hier S. 579. Der größte Schwachpunkt des Aufsatzes offenbart sich in seinem Umgang mit der Ausdifferenziertheit des eigenen Themas. Während Goedert zu Beginn aus Kaufmanns Text »Discovering the Mind« zitiert und sofort dessen Argument einer »Überfülle von einschlägigem Material« (S. 579) abzuschwächen bemüht ist, scheint damit lediglich das eigene Unterfangen gerechtfertigt zu werden, auf kaum zehn Seiten von »Nietzsches Begriff der Maske« zu handeln. Goedert nennt Kaufmanns These eine »Übertreibung«, die auf mangelnder Systematik beruhe und wendet dagegen ein, dass »der Philosoph das Maskenmotiv immerhin nur an wenigen Stellen aufgreift« (ebd.). Als Begründung führt er an, Kaufmann habe nicht genügend auf die Abgrenzungen geachtet, mit denen Nietzsche angeblich den Begriff der Maske von verwandten Begriffen »wie ›Rolle‹, ›Schauspieler‹, ›Verstellung‹ und ›Verkleidung‹« getrennt hätte (ebd.): Auf dieses Missverständnis sei Kaufmanns Fehl- und Überbewertung zurückzuführen. Wenn Goedert jedoch nur eine Seite später konstatiert: »Unter diesem Gesichtspunkt ist allerdings der Begriff ›Verkleidung‹ quasi gleichbedeutend mit dem der Maske. Dasselbe gilt, zum größten Teil wenigstens, für die ›Verstellung‹.«, ist der Selbstwiderspruch greifbar, denn auch hier dient der Maskenbegriff dazu, eine Fülle anderer Begriffe zu konkretisieren. In der Folge werden kommentarlos Begriffe wie etwa der »Schauspieler« oder die »Verkleidung« mit dem Begriff der Maske in Verbindung gebracht und auf die »moralische Verkleidung« (FW 352) hingewiesen, weshalb Goedert schlussfolgert: »Moral wird damit zur Maske!« (S. 580). Auf diese Weise hat Goedert die eigene Kritik so rasch wieder demontiert, wie nun durch die Hintertür erneut jene begriffliche »Überfülle« und Unübersichtlichkeit einzubrechen droht, die er vorher gerade für seine Arbeit hatte ausschließen wollen.
- 29 Ebd. S. 580. Eine ähnliche Argumentation, die die Textfiguren grundsätzlich als Masken von Nietzsche interpretiert, findet sich z.B. bei Klaus Wellner, der das Lemma *Maske, Schauspieler* im *Nietzsche-Lexikon* verfasst hat und der befindet: »Die Gestalten ›freier Geist‹, ›Wanderer und sein Schatten‹ und ›Zarathustra‹ sind Metaphern für Wahrheitsperspektiven und Masken des Autors.« (Christian Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, S. 220f.). Wellner führt danach zwei Aphorismen mit Maskenbezug an und deutet sie in ihrer Thematik des Leidenden, der Ekel empfindet und daher Verkleidungen benötigt (JGB 270), sowie des tiefen Geistes, um den Masken wachsen (JGB 40) als unmittelbare Selbstbezeichnungen des Autors.

bezieht sich Goedert auf einen Aphorismus mit dem Titel »Der Einsiedler spricht noch ein mal.« (FW 365) und identifiziert ganz ausdrücklich Nietzsche mit der literarischen Figur des Einsiedlers. Dass diesem Verfahren nach wie vor ein hohes Maß an Plausibilität zugesprochen wird, macht es jedoch nicht weniger problematisch. Umso bedeutsamer wird es, mit Nachdruck auf einer Trennung zwischen Autor und den zahlreichen Textfiguren zu bestehen. Weil Goedert davon überzeugt ist, dass »[d]ie Maske täuscht, fälscht, verbirgt«,<sup>30</sup> können selbst seine anschließenden Erörterungen zu Nietzsches Subjekt-, Sprach- und Bewusstseinskritik nur fehlgreifen. Tatsächlich ist die Zusammenschau dieser Themenfelder wesentlich für die Maskenproblematik, doch gerät sie zu einer absurd Argumentation, wenn alleiniger Verstehenshintergrund die Maskenmetapher der Täuschung ist: Entsprechend habe Nietzsche nach Goedert zum Ausdruck bringen wollen, wir seien umgeben von »Masken, die nicht nur unser eigenes wahres Wesen verbergen, sondern, von uns über die Dinge gebreitet, auch diese daran hindern, sich in ihrer Wahrheit, das heißt hier, in ihrer partikularen Eigenheit zu manifestieren«.<sup>31</sup> Als größten Störfaktor macht Goedert die Sprache ausfindig, weshalb in der Konsequenz unbewusste körperliche Gebärden aufgrund ihres geringeren Grades an Vermitteltheit zum Garanten und Residuum einer »ursprünglichen Realität« stilisiert werden,<sup>32</sup> von der das Bewusstsein qua Sprache eben nur eine ärgerliche Maskierung und Verfälschung geben könne. Durch »Dechiffrierung« sei somit ein »Zugang zu unserem tieferen Innern« möglich.<sup>33</sup> Zu zeigen, dass Nietzsche nichts ferner liegt, als den Diskurs der hinter Masken

---

Es ist eine unleugbare Tendenz dieser Ansätze, hier wie andernorts, dass sie Nietzsche zum großen Leidenden, zum missverstandenen Genie und allzeit Verkannten stilisieren, sobald das Maskenthema zur Sprache kommt. Ebenso äußert sich Baeumler: »Das, was er eigentlich will, lässt er immer nur ahnen. [...] Nietzsche schreibt gleichsam pseudonym: Schopenhauer, Wagner, Dionysos, der freie Geist, Zarathustra sind seine Masken.« (Alfred Baeumler: Nietzsche der Philosoph und Politiker, Leipzig 1931, S. 9). Unterbestimmt bleibt dieser konkrete Punkt auch bei Werner Stegmaier: Eine Frage zum Schluss. Das neunte Hauptstück: »was ist vornehm?«. In: Marcus A. Born (Hg.): Friedrich Nietzsche: Jenseits von Gut und Böse, Berlin 2014, S. 179–205. Anlässlich der statt des ursprünglich geplanten Maskenkapitels in ganz *Jenseits von Gut und Böse* verstreuten Masken-Aphorismen schreibt Stegmaier: »[S]ie machen darauf aufmerksam, dass auch die übrigen Aphorismen Masken und als solche zu verstehen sind« (ebd. S. 183). In welchem Sinne Aphorismen als Masken gelten können, bleibt unklar. Stegmaier bietet später den Gedanken an, Nietzsche schreibe in JGB 289 »in der Maske eines Einsiedlers« (ebd. S. 199f.).

<sup>30</sup> Georges Goedert: Nietzsches Begriff der Maske. In: Susanne Craemer; Enrica Dilk; Heinz Sieburg (Hg.): Europäische Begegnungen. Beiträge zur Literaturwissenschaft, Sprache und Philosophie. Festschrift für Joseph Kohnen, Luxembourg 2006, S. 579–588, hier S. 584.

<sup>31</sup> Ebd. S. 586.

<sup>32</sup> Ebd. S. 586.

<sup>33</sup> Ebd. S. 585.

verborgenen, »wahreren« Eigentlichkeit weiterzuführen, ist ein Anliegen dieser Arbeit.

Am Beispiel des Aufsatzes von Goedert sowie der Monographien von Bertram, Jaspers und Kaufmann wird insgesamt deutlich, wie die Auseinandersetzung mit den Masken in scheinbar unauflösbarer Aporie (Unmittelbarkeit, Problem der Rechtschaffenheit) oder im unbefriedigenden Aufweis einer inneren Widersprüchlichkeit enden kann. Und das aus zwei Gründen: Bleiben die Masken allein auf Nietzsche als Autor bezogen, dann wird entweder die Mitteilbarkeit der philosophischen Inhalte überhaupt infrage gestellt (Jaspers), in den Masken ein Beweis für die Überempfindlichkeit und Schutzbedürftigkeit des Philosophen gesehen (Bertram, Goedert) oder Nietzsche ein moralischer Vorwurf gemacht (Kaufmann, Goedert). Zweitens aber ergeben sich die genannten Scheinparadoxien nur dann, wenn davon ausgegangen wird, dass Begriffen unabhängig von ihrem Kontext ein immer gleichbleibender Bedeutungsgehalt zukommt. Demgegenüber verfolgt die vorliegende Arbeit den methodischen Ansatz, Nietzsches Texte in ihrer konstellativen Verfasstheit zu erschließen und geht davon aus, dass in Begriffen, z.B. dem der Maske, verschiedentlich Bedeutungsebenen aktualisiert werden können (vgl. Kapitel 1.3.2).

So richtig es ist, die Textfiguren z.B. des Wanderers, des freien Geistes, des Einsiedlers etc. mit der Maskenproblematik in Verbindung zu bringen – so fehl greift doch, wer in ihnen lediglich die »Masken« Nietzsches erkennen will. Erstens ist damit jede Distanz zwischen dem Autor und den Figuren eines Textes nivelliert, mithin wird jeder Spielraum fiktionaler Gestaltung negiert. Weshalb es einem sprachlich so ausdrucksstarken Philosophen überhaupt darum zu tun gewesen sein sollte, immer nur »sich selbst« auszusprechen und »sich hinter Masken« zu verbergen, wird selten begründet und scheint zunächst ein reiner Gewohnheitsschluss zu sein. Andernfalls wird argumentiert, Nietzsche selbst habe nicht nur darauf hingewiesen, sondern ausdrücklich gefordert, seine Texte auf ihn hin zu interpretieren. Dass dieses Argument jedoch nicht zwingend ist, lässt sich leicht belegen.<sup>34</sup> Die allzu große Selbstverständlichkeit indes, mit der die Textfiguren als

---

34 Zwar findet sich in der *Vorrede* zur *Fröhlichen Wissenschaft* von 1886 der Hinweis, man habe »vorausgesetzt, dass man eine Person ist, nothwendig auch die Philosophie seiner Person« und ferner die Überlegung »ob nicht, im Grossen gerechnet, Philosophie bisher nur eine Auslegung des Leibes und ein Missverständnis des Leibes gewesen ist« (FW, *Vorrede* 2, KSA 3, S. 347f.). Nun ist die daraus abgeleitete Schlussfolgerung einer Unmöglichkeit biographischer Interpretation alles andere als evident, geht es doch dem zitierten Abschnitt der *Vorrede* um einen Aufweis der radikalen Leibgebundenheit allen Denkens. Dabei bewegt sich diese dezidiert psychologische Perspektive innerhalb zweier Positionen, die Nietzsche als »Gesundheit« und »Krankheit« paraphrasiert, wobei ersterer ein Philosophieren aus Kraft und Überfülle, zweiterer dagegen aus Mangel und Notstand korreliere. Aus diesen »physiologische[n] Bedürfnisse[n]« resultierten dann entsprechende Werturteile

Nietzsches Masken identifiziert werden, sollte misstrauisch stimmen. Wird damit doch nichts Anderes nahegelegt, als dass die Textfiguren und die Szenerien, in die sie eingebettet sind, insgesamt weniger in Betracht kommen, als die vermeintliche Erkenntnis, dass sich der Autor in immer anderen Masken inszeniert habe. Die mit dem Bild der täuschenden, verbergenden Maske einhergehende Logik impliziert stets eine dahinterliegende, wahrere Position, wobei die Maske nur nützliches Mittel zum Zweck ist. Außerdem wird impliziert, dass das sich verbergende Selbst mindestens in dieser Geste der Maskierung zu erkennen wäre – als wüsste man genau, wer Nietzsche ist und wo er ›eigentlich‹ von sich selbst spricht, auch wenn der Text anders lautet. Nietzsche indes hatte gewiss viel ›zu verbergen‹ – aus den Texten jedoch lässt er sich nicht als etwas darin Verborgenes wieder ans Licht der Erkenntnis bringen. Trotzdem also Nietzsches Texte Nietzsche gleichsam entbehren, sind seine Texte Schauspieler-Texte, sind sie Masken-Texte.

Zweitens – und dieses Argument wiegt beinahe schwerer – werden die philosophischen Texte auf diese Weise um ihre besten Wirkungsmöglichkeiten gebracht, wird ihre Brisanz und Relevanz geschrämt. Mit der Anrufung des Autors wird der Blick auf Alternativen versperrt: Weder kann nun noch eine Dimension der Allgemeingültigkeit reklamiert werden, noch werden Text und Textfiguren als mögliche Identifikationsflächen für die Leserinnen und Leser in Betracht gezogen. Nicht zuletzt wird diese Arbeit dafür argumentieren, dem angedeuteten Potential mehr Raum zu geben (vgl. Kapitel 5).

### 1.2.2. Maskenproblematik und Rollentheorie

Die hier folgenden Überlegungen stellen keinesfalls eine erschöpfende Auseinandersetzung mit dem Rollen-Paradigma in der Soziologie dar, dessen fundierte Kri-

---

über das Dasein, die Nietzsche folgerichtig als »Missverständnisse der leiblichen Beschaffenheit« ansieht und nicht als die faktische, wahre Weltabbildung, als die sie sich gerieren (ebd. S. 348). Wer nun diese Reflexionsstruktur zuallererst auf Nietzsches Briefkorrespondenz oder seine gesundheitliche Verfasstheit projiziert, bewegt sich nicht einmal annäherungsweise auf der Höhe derjenigen Argumentation, auf die er sich zu Legitimationszwecken beruft. Diese verlangt nämlich, *von den Wertungen, Urteilen, Argumenten, Bejahungen und Verneinungen der Philosophien selbst* auf die Persönlichkeit zu schließen – nicht von Sekundär-dokumenten des gossip. Insgesamt ist zu beobachten, dass das anhand der Masken konstruierte Bild von Nietzsche sehr klischeehaftete Züge eines leidenden, sich nach Ruhe und Einsamkeit sehndenden Philosophentypus vergegenwärtigt, der vor der Zudringlichkeit anderer hinter Masken Schutz sucht. Die Attraktivität dieses Topos dürfte freilich in einem impliziten Modus liegen: Wer erkannt hat, dass Nietzsche sich verbergen wollte, der ist, mithühlend, hinter ein Geheimnis gekommen, weshalb die Rede vom ›Maskenträger‹ Nietzsche auch dazu dienen dürfte, auf den eigenen psychologischen Scharfsinn hinzuweisen.

tit bereits 1972 von Frigga Haug unternommen wurde.<sup>35</sup> Gleichwohl dienen sie der Abgrenzung des in dieser Arbeit vorgestellten Konzepts des Menschen als Maskenspiel und Maskenensemble von den geläufigen Rollentheorien. Bedienen diese sich doch bis heute einer hochproblematisch gewordenen Metapher, ohne deren methodologische wie theoretische Implikationen ausreichend zu reflektieren.<sup>36</sup>

Im angloamerikanischen Raum war bereits in den 30er Jahren von George Herbert Mead (*Mind, Self and Society*, 1934) und Ralph Linton (*The Study of Man*, 1936) das Sozialrollenmodell in die Soziologie eingebracht worden. Für den deutschsprachigen Raum wird es Ralph Dahrendorf zugeschrieben, in seinem Buch *Homo sociologicus* (1958) vorrangig Meads Gedanken aufgenommen und das Modell vorangetrieben zu haben. Das vermutlich einflussreichste Buch aber sollte Erving Goffmans Studie *The Presentation of Self in Everyday Life* (1959) werden. Darin sind in durchaus anschaulicher Weise verschiedene Formen von beobachtetem Alltagsgeschehen beschrieben und unter der Maßgabe summiert, die Verstellungsmechanismen des Sozialen offenzulegen. Das von Goffman verwendete Vokabular ist reich an Theatermetaphern (Publikum, Darsteller, eine Rolle spielen, Vorder- und Hinterbühne, Ensemble, Requisiten etc.) und dadurch gleichermaßen methodologisch überstrapaziert wie theoretisch unterbestimmt. Schließlich handelt es sich dabei um eine Übertragung von Fachvokabular der Theaterbühne auf soziale Situationen jeder Art, die weder genügend begründet noch hinterfragt wird. Die scheinbare Plausibilität, die dieser Vorgang aufgrund seiner Nähe zur Alltagssprache besitzt,<sup>37</sup> wird

35 Vgl. Frigga Haug: Kritik der Rollentheorie und ihrer Anwendung in der bürgerlichen deutschen Soziologie, Frankfurt a.M. 1972. Das Buch bietet sowohl einen rekonstruktiven Abriss vornehmlich der deutschsprachigen Rollentheorien im 20. Jahrhundert, von Dahrendorf über Popitz, Plessner, Gehlen und Janoska-Bendl bis zu Dreitzel und Gerhardt, wie deren Kritik. Die Kategorie der Sozial-Rolle wird unter Rückbezug auf verschiedene Autoren in den ihr zugeschriebenen Funktionen der Entlastung, der sozialen Kontrolle, der Anpassung, sowie der Entfremdung reflektiert. Haug betont dabei zurecht das in einer Beschreibung der Gesellschaft durch die Theatermetapher angelegte Moment der Resignation und der Behinderung (revolutionärer) Veränderungen. Mag auch das dem Zeitgeist geschuldete Urteil, die Rollentheorie sei wesentlich »zu bestimmen als Weltanschauung einer ihrer Privilegien beraubten Klasse oder Schicht« heute befremdlich wirken (ebd. S. 125f.), so ist doch ihre grundsätzliche Kritik durchaus berechtigt, wenn Haug schreibt: »Diese Theorie zielt, so sehr sie sich verbal dagegen sträubt, immer aufs isolierte Individuum. [...] Entfremdung bezieht sich nicht auf bestimmte Produktionsverhältnisse, sondern auf das Verhältnis des Individuums zu seiner Rolle« (ebd. S. 132). Für eine Darstellung der historischen Entwicklung und Verbreitung der Rollentheorie, v.a. in den Vereinigten Staaten vgl. Dieter Claessens: Rolle und Macht, München 1968.

36 Zur Aktualität des Rollenbegriffs vgl. Peter Busse: Die Rolle. Zur Geschichte und Kritik eines zentralen sozialwissenschaftlichen Begriffes, München 2016; sowie Mark Weißhaupt: Rolle und Identität. Grundlagen der Rollentheorie, Saarbrücken 2008.

37 Vgl. Frigga Haug: Kritik der Rollentheorie und ihrer Anwendung in der bürgerlichen deutschen Soziologie, Frankfurt a.M. 1972, S. 133: »Aus der Tatsache, daß der Rollenbegriff als Me-

jedoch angesichts der erheblichen Konsequenzen sowohl für die Beobachterperspektive als auch für den Beschreibungshorizont geschmälerst. Denn die Anwendung einer solch vermeintlich omnipotenten Metapher als wissenschaftliche Analysekategorie wird insofern problematisch, als ihr allumfassender Charakter jede soziale Interaktion jeweils schon ergriffen hat. Entsprechend steht der Begriff des ›Publikums‹ im Vordergrund: Sobald nur zwei Augenpaare aufeinandertreffen oder einer sich von einem anderen beobachtet weiß, sobald eine in diesem Sinne interindividuelle, soziale Situation hergestellt ist, wird sie der Maßgabe des Schauspielerischen überantwortet und der Darstellung des Selbst vor dem Anderen, mithin den Mechanismen der Selbst-Präsentation unterstellt. Andere Interpretationen werden dabei gar nicht erst in Betracht gezogen. Zwar hat Goffman selbst die Unzulänglichkeit des Modells angedeutet, doch bestätigt seine Arbeit permanent argumentativ eine grundsätzliche Teilung des Menschen in ein gleichsam privates, ehrliches, wahres Selbst und die Rollenspielerei, die als notwendige Darstellung dieses Selbst vor anderen, sogar bei guten Absichten, als performatives Abbild immer nur eine Verfälschung sein kann. Weil sich der Mensch beständig nach zahlreichen Maßstäben und Anforderungen richten müsse, werde statt den eigentlichen Handlungen lediglich der gute Eindruck angestrebt. Es verwundert daher nicht, dass Goffman gerade dieses performative Moment der Sozialrolle mit einem moralischen Argument verknüpft:

Aber als Darsteller sind die Einzelnen nicht mit der moralischen Aufgabe der Erfüllung dieser Maßstäbe beschäftigt, sondern mit der amoralischen Aufgabe, einen überzeugenden Eindruck zu vermitteln, daß die Maßstäbe erfüllt werden. Unsere Handlungen haben es also weitgehend mit moralischen Fragen zu tun, aber als Darsteller sind wir nicht moralisch an ihnen interessiert. Als Darsteller verkaufen wir nur die Moral.<sup>38</sup>

Dass dieses moralische Problem der Lüge und Täuschung überhaupt erst durch die entsprechenden Metaphern entsteht (Publikum, Sozialrolle, Darsteller etc.), wird

tapher in der Alltagssprache verbreitet ist, bezieht die Soziologie ihre Legitimation, die Rollentheorie als Erkenntnistheorie für die Wissenschaft von der Gesellschaft auszubauen.«

<sup>38</sup> Erving Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag (Orig. »The Presentation of Self in Everyday Life«, New York 1959. Übers. v. Peter Weber-Schäfer), München 1969, S. 229f. Insgesamt kann zu Goffman angemerkt werden, dass die Erkenntnis, gesellschaftliches Miteinander im Allgemeinen wie jede zwischenmenschliche Begegnung im Besonderen könne von selbstdarstellerischen Elementen geprägt sein, keinesfalls eine so neue Entdeckung ist, wie das Buch und seine bis heute auch in der deutschsprachigen Soziologie wohlwollende Aufnahme suggerieren. Die gesamte europäische Kulturgeschichte (Stichwort: *theatrum mundi*) wird genauso ignoriert, wie die entsprechende kulturhistorische bzw. theaterhistorische Forschung. Daher kann Goffman das Risiko der mit der Metapher einhergehenden Implikationen auch nicht in den Blick nehmen.

ausgeblendet. Frigga Haug hat zudem kritisiert, dass durch den Begriff der ›Rolle‹ verschiedene gesellschaftliche Problemfelder in das Individuum verlegt und somit eine »Verschleierung von Herrschaft und Macht« erreicht würden.<sup>39</sup> Aus philosophischer Perspektive liegt die Unzulänglichkeit derjenigen soziologischen Theorien, die mit der Rollen-, Theater- oder Maskenmetapher arbeiten, in der Problematik des ›Maskenträgers‹ begründet. So war hier die Reaktivierung des autonomen, selbstgewissen Individuums benannt worden, das als Akteur ins Rollen- und Maskenspiel eintritt. Gerade das Vokabular erweist sich dabei als besonders hinderlich. In die innere Logik der dem Theater entlehnten Metaphern verstrickt, wird mit der Rollensemantik stets ein bestimmtes Verständnis vom Menschen reproduziert: Er gilt dann als Schauspieler, der seine Rollen spielt, aber ›eigentlich‹ jemand anderes ist oder der als Maskenträger anderen gegenüber Masken aufsetzt, ›hinter‹ denen er jedoch in seiner privaten Integrität unberührt bleibt.

Neuere praxeologische Positionen aus Soziologie und Philosophie, aber auch aus Geschichte und Literaturwissenschaft vertreten dagegen die Ansicht, dass ein ›Selbst‹ in konkreten Situationen immer erst konstituiert wird. Indem Menschen in Interaktion oder Kommunikation eintreten, d.h. an Praktiken teilnehmen, bildet sich unter wechselseitiger Beeinflussung ihr jeweiliger Status als Subjekt erst heraus. Gleichzeitig konstituieren sie ihrerseits die Praktiken immer mit und verändern sie mitunter.<sup>40</sup> Dieses hochdynamische, situative und konstellationsbezogene

---

39 Vgl. Frigga Haug: Kritik der Rollentheorie und ihrer Anwendung in der bürgerlichen deutschen Soziologie, Frankfurt a.M. 1972. S. 122ff. Infolgedessen würden, so Haug, sowohl die ökonomischen Bedingungen als auch die politisch-sozialen Verhältnisse fälschlicherweise als unveränderlich erscheinen. Vgl. auch Ralf Dahrendorfs Vorwort für die deutsche Übersetzung von Goffmans Buch, dem er »einen totalen Rollenverdacht« bescheinigt. Bezüglich des dort propagierten Imperativs der Selbstdarstellung spreche Goffman »mehr von den Zwängen als von den Chancen, in denen menschliches Verhalten steht, so daß mancher sein Buch ernüchtert aus der Hand legen mag, ohne einen Blick zu gewinnen für die Möglichkeiten, aus der totalen Institution Gesellschaft auszubrechen.« (Erving Goffman: Wir alle spielen Theater. Die Selbstdarstellung im Alltag, München 1969. Vorwort von Ralf Dahrendorf, S. VIII).

40 Vgl. z.B. Thomas Alkemeyer: Subjektivierung in sozialen Praktiken. Umrisse einer praxeologischen Analytik. In: Thomas Alkemeyer; Gunilla Budde; Dagmar Freist (Hg.): Selbst-Bildungen. Soziale und kulturelle Praktiken der Subjektivierung, Bielefeld 2013, S. 33-68. Alkemeyer hebt in seinem Beitrag folgendes hervor: »Wenn wir von Subjektivierung sprechen, interessieren wir uns dafür, wie Individuen durch ihr Engagement in sozialen Praktiken Welt- und Selbstverhältnisse eingehen, die es ihnen ermöglichen, nicht nur reproduzierend, sondern auch transformierend oder subversiv in der sozialen Welt tätig zu werden: Praktiken und ihre Subjekte konstituieren sich, so unsere These, gegenseitig und verändern somit auch gemeinsam ihre Gestalt. Im Unterschied zu einer philosophischen Tradition, in der das Subjekt als ein überdauerndes, autonomes Ganzes transzendent vor, hinter oder außerhalb der gesellschaftlichen Praxis angesetzt wird, richtet sich die praxeologische Perspektive auf Subjekt-Bildungen und damit auf jene in Zeit und Raum ausgedehnten Prozesse, in denen sich die Ordnung des Subjekts herstellt, organisiert und verändert. Sie hebt damit den tran-

Verständnis von Subjektivität als Subjektivierung stellt eine an Foucault, Butler und Schatzki geschulte Sichtweise dar und ist insofern eng mit Nietzsches genealogischem Experiment verbunden. Dadurch werden historische und soziale Prozesse beschreibbar, ohne deren Akteure als autonome, präreflexive oder präpraktische Subjekte vorauszusetzen. Auch unter diesen Bedingungen sind die gesellschaftlichen Anforderungen an den Menschen in die wissenschaftliche Reflexion einbezogen, z.B. das im Beruf erwartete Auftreten oder das Akzeptieren und Reproduzieren bestimmter Gepflogenheiten. Und ebenso werden Menschen in ihrer Befähigung begriffen, die an sie in verschiedenen Kontexten gerichteten Erwartungen sowohl zu kennen, als auch sie bedienen, mit ihnen spielen oder sie unterlaufen zu können. Insofern sind mit dem praxeologischen Zugang auch die Aspekte alltäglicher Selbstdarstellung mitgedacht, jedoch unter Vermeidung sowohl substanzontologischer wie moralisierender Präsuppositionen und ohne ihnen einen so herausgehobenen Stellenwert beizumessen, wie die am Modell der Sozialrolle orientierten Theorien. Vielmehr können die verschiedenen menschlichen Inszenierungsweisen anders beurteilt werden, indem sie nicht notwendig eine zu bedauernde Verstellung oder die Verleugnung des als authentisch vorausgesetzten ›Selbst‹ bedeuteten, sondern zunächst einmal als Teilbereiche von Praktiken zu beschreiben wären.

Entsprechende Konsequenzen wären auf philosophischer Ebene zu ziehen, indem zwar mit dem Maskenbegriff operiert und er im Anschluss an Nietzsche u.a. für die Konstitution des Menschen fruchtbar gemacht werden soll, dabei aber gleichzeitig eine metaphysische oder substanzontologische Rückbindung zu vermeiden wäre. Hierzu versucht die vorliegende Arbeit einen Beitrag zu leisten.

### 1.3. Methodische Voraussetzungen

Der Titel der Arbeit ist programmatisch, wird doch die Philosophie Nietzsches als eine entwickelt, die gleichermaßen ›Masken denkt‹ wie sie ›in Masken denkt‹. Die Herausforderung war nun, die inhaltlichen, methodischen, strukturellen und funktionalen Dimensionen abzubilden, ohne sie als zwei thematische Bereiche, in ›Inhalt‹ und ›Form‹ getrennt, verhandeln zu müssen. Das Ergebnis ist ein Textaufbau, der diesem Umstand insofern gerecht zu werden versucht, als jedes der drei Hauptkapitel die verschiedenen Perspektiven in sich vereint: Dies ist einerseits bewerkstelligt worden, indem in die Textanalyse solche formellen Aspekte eingeflossen sind, durch die die vorgelegte Interpretation bereichert werden konnte. Andererseits schließt jedes Hauptkapitel mit einem Schwerpunkt ab, der die spezifische

---

sitorischen Status, die Unabgeschlossenheit und Unvollständigkeit jeder Subjekthaftigkeit hervor.« (ebd. S. 33f.).