

ERSTES KAPITEL: DIE SCHRIFT *ECCE HOMO*

1. – *Verstellung und Verführung, Überzeugung und Blendung, Selbsttäuschung und instinktive Arglist, Projektion und Semiotik, perspektivische Verkürzung* – dies sind, wie wir gesehen haben, einige der Stichworte, mit denen Nietzsche grundsätzlich künstlerische, schriftstellerische und philosophische Verfahren charakterisiert. Sie bilden darüber hinaus einen nicht unwesentlichen Bestandteil seiner dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst, in der das Ich zum Dichter des eigenen Lebens wird. Man begegnet diesen eben erwähnten Haltungen und Verfahren sowohl in einzelnen Ausführungen, die Nietzsches eigenes Schreiben betreffen, auf thematischer Ebene als auch in einzelnen Teilen seiner Werke in struktureller Hinsicht immer wieder, auch und gerade in *Ecce homo*, wie in der Analyse des Nietzsche-schen Umgangs mit Eigennamen deutlich geworden sein dürfte. *Ecce homo* steht im Zentrum des jetzt folgenden zweiten Teils dieser Studie und soll vor dem Hintergrund der bislang eher auf theoretischer Ebene rekonstruierten dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst einer genaueren Betrachtung unterzogen werden.

Daher wird es im Folgenden darum gehen, den literarischen Charakter von Nietzsches *Ecce homo* herauszuarbeiten, zu analysieren, wie Nietzsche seine empirische Subjektivität ins Spiel bringt, um auf textueller, literarisch-philosophischer Ebene ein dividualistisch-egozentriertes Subjekt zu konstituieren. Es wird der Versuch unternommen, eine Kombination von Abschnitten zu wählen, in denen auf der einen Seite einige Passagen literaturwissenschaftlich-philologisch, quasi mikrologisch, näher erläutert und interpretiert werden, auf der anderen Seite stärker thematische und philosophische Aspekte von *Ecce homo* im Vordergrund stehen, um sie im größeren Gesamtzusammenhang des Nietzsche-schen Werkes zu diskutieren. Die Analyse und Auseinandersetzung mit der Rezeptions- und Interpretationsgeschichte wird innerhalb der Abschnitte selbst geschehen.

Im ersten Kapitel dieses zweiten Hauptteils werden zunächst einige Fragen geklärt, die den Status der Schrift *Ecce homo* im Allgemeinen betreffen, so zum Bei-

spiel, ob es sich bei *Ecce homo* um einen ›Wahnsinns‹-Text handelt, beziehungsweise welche Rolle der Wahnsinn in und für *Ecce homo* spielen könnte. Darüber hinaus wird danach gefragt, welche Stellung die Schrift im Kontext von Nietzsches Projekt der *Umwertung aller Werte* einnimmt, welche Funktion der Titel innerhalb Nietzsches Poetologie des Selbst erfüllt und welche Bedeutung die christliche Idee der Selbsterforschung und Konversion für Nietzsche spielen, um dann schließlich Nietzsches Vorstellung seines eigenen Werkentwurfs zu explizieren. Die Kapitel zwei und drei stellen den Versuch dar, eine möglichst genaue Textlektüre einzelner *Ecce homo*-Passagen zu präsentieren, um Nietzsches anspielungsreiches, mehrdimensionales und zugleich egozentriertes Schreiben beispielhaft zu erläutern. Außerdem wird die Perspektivierung der eigenen Selbstwerdung vor dem zunächst paradox erscheinenden Hintergrund eines ständig werdenden Selbst Thema sein. Das vierte und letzte Kapitel schließlich widmet sich Nietzsches geheimnisvoller Formel »Dionysos gegen den Gekreuzigten«, die in Nietzsches Selbstverständnis so etwas wie das Resümee ›seiner Philosophie‹ darstellt.

***Ecce homo* – Wahnsinn und Methode**

1. – Nietzsche stellt nicht nur Perspektiven um, sondern schlüpft auch als Autor in unterschiedliche Rollen, entwickelt Figuren und Begriffspersonen und verbirgt sich hinter vielfältigen Masken, Figuren und Namen. Seine unterschiedlichen Subjekthypothesen und sein theoretisch entwickelter Subjekt-Dividualismus sowie seine sprachlich, physiologisch und psychologisch fundierte Annahme eines personenbildenden Triebes drücken sich auch in unterschiedlichen Sprech- und Schreibweisen praktisch aus. Ja, gerade seine aphoristische Schreibweise gestattet es ihm, als ein ›Vielfacher‹ und als ein ›Verborgener‹ zu seinen Lesern zu sprechen, da er so inhaltlich und stilistisch unterschiedliche Positionen formulieren oder verschweigen und damit aufeinandertreffen lassen kann. Nietzsche zeigt und verbirgt sich dadurch zugleich. »Ein solcher Verborgener«, heißt es etwa in *Jenseits von Gut und Böse*:

der aus Instinkt das Reden zum Schweigen und Verschweigen braucht und unerschöpflich in der Ausflucht vor Mittheilung, will es und fördert es, dass eine Maske von ihm an seiner Statt in den Herzen und Köpfen seiner Freunde herumwandelt [...]. Jeder tiefe Geist braucht eine Maske: mehr noch, um jeden tiefen Geist wächst eine Maske, Dank der beständig falschen, nämlich flachen Auslegung jedes Wortes, jedes Schrittes, jedes Lebens-Zeichens, das er giebt.¹

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

In *Ecce homo* greift Nietzsche nun diesen Gedanken auf, präsentiert seine vielfache Natur, seinen Subjekt-Dividualismus und schreibt daher: »Es ist meine Klugheit, Vieles und vielerorts gewesen zu sein, um Eins werden zu können, – um zu Einem kommen zu können.«² Das übersteigerte Selbstbewußtsein, die Tendenz zur Selbstvergöttlichung, die sich in *Ecce homo* auszudrücken scheinen, der anmaßend anmutende Ton sowie der hyperbolische Stil, in dem die Schrift verfaßt ist, haben jedoch jahrzehntelang die Rezeptionsgeschichte weniger um die mögliche Rollen- und Maskenhaftigkeit von Nietzsches Schrift, die Ausdruck seines dividualistisch-egozentrierten Weltbildes sein könnte, als vielmehr um einen anderen Sachverhalt kreisen lassen, und zwar um die Frage, ob Nietzsches Text bereits Produkt und Ausdruck seines ausbrechenden Wahnsinns ist oder nicht. Es stand also vielfach die Frage im Vordergrund, ob Nietzsche überhaupt noch als zurechnungsfähiger Autor zu gelten hat und ob *Ecce homo* noch als vollwertiger Teil des Nietzscheschen Werks aufgefaßt werden kann. So schrieb Mazzino Montinari auch zum Problem der Zurechnungsfähigkeit Nietzsches und über den Status von *Ecce homo* – nachdem 1969 ein neuer Abschnitt,³ der alle Normalitätsvorstellungen sprengt (oder zumindest eine außerordentliche Herausforderung für den gesunden Menschenverstand darstellt) und der als möglicher Hinweis für Nietzsches Wahnsinn gelten könnte, aus dem Kapitel »Warum ich so weise bin« in einer Abschrift von Heinrich von Köselitz gefunden wurde –: »Gewiß ist darin die extreme psychische Spannung, das unheimlich Euphorische als Vorzeichen der bevorstehenden Katastrophe nicht zu übersehen; in diesem Punkt jedoch unterscheidet sich der neue Text von § 3 im Kapitel »Warum ich so weise bin« nicht von anderen Stellen des EH.«⁴ Aus Montinaris Überlegungen läßt sich folgende Schlußfolgerung ziehen: Es ist nicht sinnvoll, einzelne Abschnitte von *Ecce homo* als Ausdruck des Wahnsinns zu verstehen und andere nicht; entweder versteht man also die Schrift als Ganze als Produkt des Wahnsinns oder nicht. Die Debatte um den Status von *Ecce homo* existiert seit jeher, und es ist zu vermuten, daß sie nie enden wird. Karl Löwith hat sich diese Frage ebenfalls angesichts des seltsamen Ineinandergleitens der Dionysos-Figur und der Figur des Gekreuzigten in *Ecce homo* gestellt und unwillkürlich die Rezep-

2 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 321.

3 Es handelt sich um den Abschnitt 3 (ebd., S. 267-269), in dem Nietzsche mit seiner Mutter und Schwester abrechnet und schreibt, daß womöglich Julius Cäsar oder Alexander sein Vater ist: »Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben, wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit. [...] Man ist am wenigsten mit seinen Eltern verwandt: es wäre das äusserste Zeichen von Gemeinheit, seinen Eltern verwandt zu sein. [...] Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein – oder Alexander, dieser leibhaftige Dionysos...«

4 F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 462.

tions- und Interpretationsgeschichte formelhaft und prägnant in einer Frage zusammengefaßt: »Tiefsinn, Unsinn, Wahnsinn?«⁵ Zu beachten ist aber, daß Nietzsche sich selbst dieser Interpretationsmöglichkeiten bewußt war. So schreibt er im Rückblick auf die erste Fassung von *Ecce homo* in einem Brief an Ferdinand Avenarius, den Gestus seiner Schrift reflektierend: »In diesem Jahre, wo eine ungeheure Aufgabe, die ›Umwerthung aller Werthe‹, auf mir liegt und ich wörtlich gesagt, das Schicksal der Menschen zu tragen habe, gehört es zu meinen Beweisen der Kraft, in dem Grade Hanswurst, Satyr oder, wenn Sie es vorziehen, Feuilletonist zu sein.«⁶

Die Frage, die sich angesichts solcher Auskünfte aufdrängt, lautet: Wie ernst ist Nietzsche also in seinen letzten Monaten vor seinem Zusammenbruch, in welche die Konzeption und die Niederschrift von *Ecce homo* fallen, zu nehmen? Man könnte aus der gerade zitierten Passage und ähnlichen Texten sowie Formulierungen die Konsequenz ziehen, daß sich der existentielle Kern, die Dramatik und Ernsthaftigkeit, wie sie Nietzsche ja ebenfalls in seinen letzten philosophischen Texten und in *Ecce homo* entwickelt, zu einem bloß rhetorischen Effekt verflüchtigen. Vor allem sich als postmoderne Leser verstehende und dekonstruktiven Lektüreverfahren verpflichtete Interpreten haben diesen Weg beschritten.⁷ Für sie besteht *Ecce homo* vornehmlich aus Klischees und Stereotypen, die zum Beispiel durch die Gattung der Autobiographie bedingt sind. Diese Klischees und Stereotypen seien in parodistischer Absicht und Manier zum Einsatz gelangt, ein prinzipieller Zugang zu Nietzsche, seinem empirischen Ich sei hingegen unmöglich. Die *communis opinio* der postmodernen *Ecce homo*-Lektüre lautet deshalb: Wer meine, über *Ecce homo* einen Blick auf den konkreten mentalen oder physischen Zustand sowie auf den philosophischen Standpunkt des Verfassers eröffnet zu bekommen, verkenne, daß dessen Position gar nicht ernsthaft zu eruieren ist. Vielfach wird daher die Konse-

-
- 5 Karl Löwith: *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkehr des Gleichen*, Hamburg 1986 (zuerst 1935), S. 133. – Wiebrecht Ries faßt die Rezeptionsgeschichte des *Ecce homo* folgendermaßen zusammen: Vor der Schrift stehe »der Leser in der Unentschiedenheit eines abschließenden Urteils. Die Rezeptionsgeschichte des *EH* reicht als ein Spiegel dieser Verlegenheit von seiner usklammerung im Rahmen der Interpretation von N.s Philosophie über die moralische Verdammung des in ihm sich ankündigenden Größenwahns bis hin zu seiner Überschätzung als dem Höhepunkt seiner Werke.« Wiebrecht Ries: Art. »*Ecce homo*«, in: Chr. Niemeyer (Hg.): *Nietzsche-Lexikon*, S. 80-83, hier S. 83.
- 6 Brief an Ferdinand Avenarius vom 9. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 516.
- 7 Vgl. dazu F. Kittler: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ›*Ecce homo*‹«, S. 153-178, E. Kleinschmidt: »Abwesende Gegenwärtigkeit. Grenzpositionen der Autorschaft in Friedrich Nietzsches ›*Ecce homo*‹«, S. 165-179; P. Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne*.

quenz gezogen, daß sich Nietzsche als Autor und Subjekt in *Ecce homo* abgeschafft oder ausgelöscht habe.

Und in der Tat ist es so, daß der Akzent, statt, wie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts, auf die Figur des Hamletschen Grüblers sowie Irren und in Wahnvorstellungen verstrickten Propheten zu fallen (»Nietzsche hat sich als ein Opfer in den Abgrund der Zeit geworfen«⁸), seit dem Ende der Sechziger Jahre des 20. Jahrhunderts vielfach auf der des fröhlichen Wissenschaftlers, des denkenden Nomaden im Sinne von Deleuze oder des komödiantischen, clownesken, parodistischen und schauspielershaften Philosophen im Sinne Sloterdijks liegt – was freilich nicht weniger einseitig und unangemessen ist, obwohl Nietzsche in *Die fröhliche Wissenschaft* durchaus »Possenreisser, Lügenezähler, Hanswurst, Narren, Clown« als Präfigurationen und Modelle des »Künstlers«, des »Genies« und seiner selbst entwirft.⁹ Diese Figuren bilden tatsächlich Nietzschesche Masken, Begriffspersonen und sie können als Ausdruck seines Subjekt-Dividualismus verstanden werden. Statt Hamlet also Hanswurst?¹⁰ Diese Frage ist, wenn man sie ernst nimmt, in bezug auf *Ecce homo* gar nicht so einfach zu beantworten, denn der Status der letzten Nietzscheschen Texte ist immer noch umstritten. So hielt sich lange Zeit die These vom Wahnsinncharakter der Schrift *Ecce homo* hartnäckig.¹¹

2. – Repräsentativ für die wissenschaftliche Auseinandersetzung mit Nietzsches *Ecce homo*, die den psycho-pathologischen Charakter der Schrift betont, ist beispielsweise Rudolf Kreis, der in seiner biographisch-psychologischen Studie *Der gekreuzigte Dionysos* aus psychologisch-psychoanalytischer Perspektive zu dem Schluß kommt, im Spätwerk und damit auch in *Ecce homo* das Zeugnis eines nie überwundenen Kindheitstraumas zu sehen:

Denn der Tod des Vaters und das, was ihm unerbittlich folgt, verwandelt die ›Idee vom Tod‹ in ein Trauma, eine niemals mehr vernarbende, ewig brennende Wunde,

8 So Kaiserin Sissy von Österreich, zitiert nach Miguel Skirl: »Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 151-162, hier S. 156.

9 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 608f.

10 Eine ausgewogene Darstellung, die den beiden Rollen gerecht wird, liefert Christian Benne: »Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. Rollenspiele in *Ecce homo*«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 12 (2005), S. 219-228.

11 Doch, so könnte man mit Wittgenstein festhalten und fragen: »Den Wahnsinn muß man nicht als Krankheit ansehen. Warum nicht als eine plötzliche – mehr oder weniger plötzliche – Charakteränderung?« L. Wittgenstein: »Vermischte Bemerkungen«, S. 527. – Selbst eine Charakteränderung ist bei genauer und kritischer Beobachtung nicht so einfach nachzuweisen.

die das Kind aber nicht nur duldend hinnimmt, sondern in ein Weltbildgefüge verwandelt, dessen Brisanz von Werk zu Werk später immer befremdender, labyrinthischer, selbstverzehrender hervorbricht, bis der Wahnsinn die Wunde in sein Gegenbild des gekreuzigten Dionysos löscht.¹²

Rudolf Kreis versucht also, die angebliche psychische Spannung in Nietzsches letzten Texten, von denen auch Montinari gesprochen hatte, auf ein frühkindliches traumatisches Erlebnis, das Nietzsche nie wirklich verarbeiten konnte, (genauer gesagt: auf den Tod des Vaters) zurückzuführen. Und tatsächlich zeigt der Krankheitsverlauf nach dem Turiner Zusammenbruch, daß Nietzsche starke regressive Züge aufwies, in denen er Elemente und Phasen seiner Kindheits- und Jugendjahre erneut durchlebte. So entwickelte er ab 1891 wieder eine kindliche Handschrift und gab sein Alter stets mit einundzwanzig an. Nietzsche kehrte zudem zu seiner kindlichen Frömmigkeit zurück und reaktivierte seinen Dativ-Fehler, der ihm in Schulpforta über viele Jahre hinweg ausgetrieben worden war. Problematisch an Kreis' Überlegungen und ähnlichen psychologischen Analysen ist jedoch, daß er Nietzsches regressive Tendenzen in das Leben vor dem Zusammenbruch zurückdatiert. Darüber hinaus erscheint es fragwürdig, Nietzsches philosophisch-literarische Produktion monokausal auf das (möglicherweise) traumatisierende Erlebnis vom Tod des Vaters zurückzuführen. Wenn das traumatische Erlebnis vom Unbewußten aus ständig eine Wirkung auf den psychischen Apparat entfaltet hätte, was Nietzsches Schriften und vor allem *Ecce homo* dokumentieren sollen, dann wären seine Schriften Dokumente einer ständigen Verdrängung und Abspaltung dieses Erlebnisses, auf das sinnvoll zu reagieren jedoch Nietzsches ungelöste Aufgabe geblieben sei. Diese Position erscheint sehr hypothetisch und spekulativ, insbesondere aus zwei sehr einfachen Gründen: Erstens erklärt diese Interpretation nicht den spezifischen intellektuellen Werdegang Nietzsches, und zweitens besteht bei genauerer Betrachtung bis heute kein Konsens innerhalb der neurologisch-psychiatrischen Fachforschung, um überhaupt eine definitive Diagnose zu Nietzsches Krankheitsbild zu stellen.¹³

Die Diagnose vom 10. Januar 1889 im Basler *Irrenspital* lautete »Paralysis progressiva« (fortschreitende Gehirnerweichung), die aufgrund einer Syphilis-Infizierung ausgelöst worden sein soll. Prof. Otto Binswanger aus Jena, in dessen psychiatrische Klinik Nietzsche eingewiesen wurde und der nicht wirklich etwas

12 Rudolf Kreis: *Der gekreuzigte Dionysos, Kindheit und Genie Friedrich Nietzsches. Zur Genese einer Philosophie der Zeitenwende*, Würzburg 1986, S. 55.

13 Vgl. zur Diagnose die Auszüge aus Nietzsches Krankenakte in R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 735-740 und Daniela Pia Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit. Eine medizinisch-biographische Untersuchung*, Würzburg 1990.

mit seinem Patienten anzufangen wußte – der bekanntermaßen Nietzsche seinen Studenten wie einen alten Soldaten marschierend vorführte –, stellte die gleiche Diagnose wie seine Basler Kollegen, beziehungsweise schloß sich ihrer Meinung einfach an, ohne weitere Untersuchungen vorzunehmen. Der Neurologe Wilhelm Lange-Eichbaum hat jedoch bereits sehr früh eine dreigliedrige Differenzierung der Ursache und des Verlaufs der Nietzscheschen Krankheit vorgeschlagen: ›frühluische Meningitis‹ 1865, tertiäre ›Hirnsyphilis‹ ab 1873 und ›Hirnsyphilis und Paralyse‹ ab 1880.¹⁴ Der Neurologe und Psychiater Kurt Kolle wiederum hat darauf hingewiesen, daß sich die Paralyse-Diagnose von 1889 letztlich nur auf eine festgestellte Pupillenstörung gründe, die typischen Störungen der Sprache und des Schreibens aber fehlten. Zwei Fakten lassen Kolle zudem an der Paralyse-Diagnose zweifeln: erstens der rapide Ausbruch, der dazu führen müßte, die Paralyse als ›galoppierende‹ zu bestimmen; zweitens der langjährige Ablauf, denn bei einer ›galoppierenden Paralyse‹ beträgt die Dauer der Krankheit meistens weniger als zwei, maximal jedoch fünf Jahre. Nietzsche sollte allerdings noch elf Jahre nach seiner Einweisung ins Basler *Irrenspital* leben. Kolle kommt daher zu dem Schluß:

Die Krankheit von Nietzsche sollte unter [...] mehrdimensionalen oder strukturanalytischen Gesichtspunkten betrachtet, aber nicht mehr als eine atypische Form von progressiver Paralyse deklariert werden. [...] [D]ie dem Zusammenbruch vorhergehende Phase gehobener Lebensstimmung mit dionysischer Selbstüberschätzung als Ausdruck einer galoppierenden, expansiven, agitierten Form der Paralyse einzuordnen, ist nicht mehr vertretbar.¹⁵

Kolles Gegendiagnose lautet: Nietzsche litt in seinem letzten Jahrzehnt vor seinem Zusammenbruch an manisch-depressiven (zyklothymen) Schwankungen. Kolle schreibt daher: »Im Zuge einer manischen Phase wurde wahrscheinlich ein Hirnprozeß aktiviert, der möglicherweise – doch keineswegs sicher! – durch eine syphilitische Hirnerkrankung verursacht war. (Randbemerkung: Mangels jeglicher – damals noch unbekannter – internistischer Befunde, wie Blutdruck, Elektrodigramm, wäre auch eine nicht-syphilitische Gefäßkrankheit in Betracht zu ziehen.)«¹⁶ So kommen weitere Neurologen und Psychiater zu einer gänzlich anderen Diagnose. Sie führen Nietzsches paralyseähnlichen Zusammenbruch auf den jahrelangen Mißbrauch von Schlafmitteln, die stark zellschädigendes Chloraldehyd

14 Vgl. Wilhelm Lange-Eichbaum: *Nietzsche, Krankheit und Wirkung*, Hamburg 1947, zit. nach W. Ross: *Der ängstliche Adler*, S. 795.

15 Kurt Kolle: »Nietzsche, Krankheit und Werk«, in: *Aktuelle Fragen der Psychiatrie und Neurologie II*, Basel/New York 1965, zit. nach W. Ross: *Der ängstliche Adler*., S. 795.

16 Ebd.

enthielten, oder auf den Konsum großer Mengen von Opium und Haschisch, die Nietzsche auf ärztliches Anraten über längere Zeit zu sich genommen haben soll, um so seine Schmerzen zu lindern.¹⁷

Man kann den Wahnsinn also, mit dem das Leben Nietzsches endete, auf ein nie aufgearbeitetes Kindheitstrauma oder eine mehr physiologische Ursache zurückführen. Man kann auch, in einer mehr romantischen Sicht, Nietzsches Wahnsinn an ein persönliches Scheitern binden, ein Scheitern etwa an seinem Werk oder an seinen Gedanken. Doch liefern diese Deutungen keine hinreichende Erklärung für seine Spätschriften und insbesondere nicht für *Ecce homo*. Zudem gerät man schnell in einen methodologischen Widerspruch, wenn man einerseits *Ecce homo* als Quelle für biographische Darstellungen und Nietzsches Selbstinterpretationen heranzieht und andererseits am Wahnsinncharakter der Schrift festhält.

Die Krankheit gehörte ohne Zweifel zu seiner Person. Ihre Krisen und ihr zeitweiliges Abklingen spiegeln sich auf sehr unterschiedliche Weise in seinen Schriften.¹⁸ Nietzsche selbst spricht in *Ecce homo* ganz offen von ihr, so zum Beispiel im Kapitel »Warum ich so weise bin«:

[...] im sechsunddreißigsten Lebensjahre kam ich auf den niedrigsten Punkt meiner Vitalität. [...] Mitten in Martern, die ein ununterbrochener dreitägiger Gehirn-Schmerz sammt mühseligem Schleimerbrechen mit sich bringt, – besass ich eine Dialektiker-Klarheit par excellence [...]. Ein Arzt, der mich länger als Nervenkranken behandelte, sagte schliesslich: ›nein! an Ihren Nerven liegt's nicht [...]. – Eine lange,

17 Vgl. dazu beispielsweise Horst Althaus: *Friedrich Nietzsche. Eine bürgerliche Tragödie*, München 1985. – Gerade Elisabeth Förster-Nietzsche und Heinrich von Köselitz haben Nietzsches Zusammenbruch auf einen erhöhten Konsum von Schlafmitteln zurückgeführt. Heinrich von Köselitz schreibt dazu: »In einer so häufigen und jedenfalls übermäßigen Anwendung aber, wie sie Nietzsche für notwendig befinden mochte, mußte das Mittel schließlich schädlich wirken. Pathologen, die ich befragte, konnten nicht leugnen, dass eine Gehirn lähmung als Wirkung von zu häufigem Chloral-Gebrauch gar wohl möglich sei.« Zit. nach P. D. Volz: *Nietzsche im Labyrinth seiner Krankheit*, S. 163.

18 Vgl. dazu die Vorreden von 1886 oder beispielsweise den Aphorismus 462. »Langsame Curen« aus *Morgenröthe*. Dort heißt es zu Beginn: »Die chronischen Krankheiten der Seele entstehen wie die des Leibes, sehr selten nur durch einmalige grobe Vergehungen gegen die Vernunft von Leib und Seele, sondern gewöhnlich durch zahllose unbemerkte kleine Nachlässigkeiten.« F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 278. – In einem Brief vom 16. Dezember 1888 an Heinrich von Köselitz schreibt Nietzsche beispielsweise auch über den Zusammenhang seiner Krankheit mit der Entstehung von *Ecce homo*: »Ich sehe jetzt mitunter nicht ein, wozu ich die tragische Katastrophe meines Lebens, die mit ›Ecce‹ beginnt, zu sehr beschleunigen sollte.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 528.

allzulange Reihe von Jahren bedeutet bei mir Genesung, – sie bedeutet leider auch zugleich, Rückfall, Verfall, Periodik einer Art *décadence*.¹⁹

Mag der Wahnsinn auch in einigen Schriften Nietzsches vorweggenommen sein, so doch nur, weil er das Bewußtsein über seine Krankheit in sich trug. Die Schriften sind deshalb aber noch lange keine ›Wahnsinnstexte‹. Die jeweiligen Interpreten, die die ›Wahnsinnstheorie‹ vertreten, stehen zudem vor einem Dilemma: Sie können nicht wirklich textanalytisch begründen, wie sich eine Veränderung von Nietzsches Charakter auf seine Texte niedergeschlagen hat. Mazzino Montinari hat darauf hingewiesen, daß »aus der Tatsache des lauernden Wahnsinns [...] man keine voreiligen Schlüsse ziehen [sollte] auf alles, was Nietzsche vor dem Verlust der Welt und der eigenen Identität [...] getan hat« und fügt präzisierend hinzu: »Sein ›schriftstellerisches Bewußtsein‹ hat Nietzsche gewiß ganz zuletzt verloren.«²⁰

Mir ist lediglich ein Text bekannt, aus sich dem schließen ließe, Nietzsche habe sein schriftstellerisches Bewußtsein bereits vor seinem Zusammenbruch verloren. Es handelt sich dabei um einen Brief vom 13. November 1888 an Heinrich von Köselitz. In ihm findet sich folgender verwirrter Satz: »Mein ›**Ecce homo**. Wie man wird, was man ist‹ sprang innerhalb des 15. Oktobers, meines allergnädigsten Geburtstags und -Herrn, und dem 4. November mit einer antiken Selbstherrlichkeit und guten Laune hervor, daß es mir zu wohlgerathen scheint, um einen Spaaß dazu machen zu dürfen.«²¹ Das »innerhalb« müßte korrekt ›zwischen‹ heißen, das »allergnädigste« gehört zu »Herrn« sowie »Geburtstag« und »Herrn« lassen sich nicht durch einen Bindestrich koppeln. Vielleicht handelt es sich lediglich um Flüchtigkeitsfehler, die zwar für den Brief-Schreiber Nietzsche untypisch, aber durchaus denkbar wären. Darüber hinaus ist auch eine projektive Identifikation möglich, die Nietzsche mit seinem Namenspatron König Friedrich Wilhelm IV (1795-1861) vollzieht, der ebenfalls an einem 15. Oktober geboren wurde und der nach einem Hirnleiden schwere Sprach- und Schreibstörungen entwickelte. Aus dieser Perspektive würde Nietzsches Brief eine mimetische Einverleibung, Einverwandlung oder eine Introjektion des Wahnsinns Friedrich Wilhelms darstellen, die sein Briefpartner Heinrich von Köselitz erkennen sollte.

Bereits Freud sah in *Ecce homo* keine Schrift des Wahnsinns, sondern empfiehlt diese Schrift als eine »vollwertige und ernste aufzufassen« und begründet dies mit

-
- 19 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 264f. – Oder an anderer Stelle: »Ich lag ein Paar Wochen hinterdrein in Genua krank. Dann folgte ein schwermüthiger Frühling in Rom, wo ich das Leben hinnahm – es war nicht leicht.« Ebd., S. 340.
- 20 Mazzino Montinari, »Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ›Ecce homo‹«, in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1980, S. 120-168, hier S. 132.
- 21 Brief an Heinrich Köselitz, 13. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 467.

der »Erhaltung der Meisterschaft in der Form«.²² Und schließlich hat Werner Stegmaier in seinem Aufsatz »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*« gezeigt, daß Nietzsches letzte Schriften von einer parikularen Rationalität durchzogen sind, deren Bezugspunkt nicht der Wahnsinn sein kann: »Nietzsche, solange er schrieb, für wahnsinnig zu erklären, heißt lediglich, soviel haben wir von Foucault gelernt, ihn von einem bestimmten ›Punkt‹ an nicht mehr verstehen zu können oder zu wollen.«²³ Hier setzt auch Heinrich Detering an, der in den sogenannten ›Wahnsinnszetteln‹, die von Nietzsche unmittelbar nach Beendigung des Manuskripts von *Ecce homo* verfaßt wurden und die er abwechselnd mit *Dionysos*, der *Gekreuzigte*, usw. unterzeichnete, keine Manifestation eines Ich-Verlustes oder eine Form von De-Personalisierung erkennt. Detering sieht in diesen Briefen vielmehr einen »psychophysischen Ernstfall der Paradoxa«²⁴, der sich durch die Theoreme vom Tod des Subjekts und vom Tod des Autors ergäben. Detering hält es für voreilig, in diesen Nietzsche-Briefen Dokumente des Wahnsinns zu sehen, er spricht daher von »pseudonymen Briefen« und plädiert für eine »methodische[n] Zurechenbarkeits-Prämisse«,²⁵ wenn man sich mit Nietzsches letzten Texten beschäftigen möchte.²⁶ Und tatsächlich zeigt ja gera-

-
- 22 Freuds Aussage ist dokumentiert in Herman Nunberg/Ernst Federn (Hg.): *Protokolle der Wiener Psychoanalytischen Vereinigung*, Frankfurt a. M. 1976-1981, 4 Bde., hier zitiert nach: R. Schlesier, »Umwertung aller psychischen Werte«. Freud als Leser von Nietzsche«, S. 271.
- 23 Werner Stegmaier: »Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens. Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*«, in: N-St. 21 (1992), S. 161-183, hier S. 166f. – Auch folgende Studien gehen unter anderem davon aus, daß man *Ecce homo* als vollwertige Schrift aufzufassen und der Autor Nietzsche als zurechnungsfähig zu gelten hat: Hans Martin Gauger: »Nietzsches Stil am Beispiel von *Ecce homo*«, in: N-St. 13, S. 332-355; D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*; H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*.
- 24 Heinrich Detering: »Die Tode Nietzsches. Zur antitheologischen Theologie der Postmoderne«, in: *Postmoderne. Eine Bilanz*, Sonderheft *Merkur* 52 (1998), Heft 9/10, S. 876-889, hier S. 887.
- 25 H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 14.
- 26 Zugleich räumt Detering resümierend ein: »Natürlich ließen sich diese Unterschriften handfest pathologisch erklären (und erledigen) als Artikulation einer flackernden Ahnung des physischen Vorgangs, der sich im Rücken der euphorischen Allmachtsge-
wissheiten vollzieht. In der Geschichte der Nietzsche-Deutungen das ganze 20. Jahr-
hundert hindurch ist das, in variierenden Akzenten, immer wieder behauptet worden.
Ja es scheint zur *communis opinio* geworden zu sein, dass die letzten Briefe mit diesen
wechselnden Identitätszuschreibungen lediglich ›die Auflösung von Nietzsches Per-
sönlichkeit bezeugen‹ und sonst nichts. Medizinisch ist das wohl der Fall; die Selbst-
vergöttlichung ist als Symptom eines vollends ausbrechenden Größenwahns ebenso
unverkennbar wie die zunehmende – und zunehmend schwerer sprachlich kontrol-
lierbare – Verwirrung der Bezüge, bis in die passagenweise sanft entgleitende Syntax

de der letzte, an Jakob Burkhardt adressierte, Brief, in dem Nietzsche sich als göttliches und der Zeit entrücktes Wesen stilisiert, daß er ihn eben nicht mit einem Pseudonym unterschreibt. Dieser Brief ist nicht mit *Dionysos* oder der *Gekreuzigte* unterschrieben, sondern mit: »In herzlicher Liebe Ihr / Nietzsche«. ²⁷ In der Tat scheint auch und gerade dieser Brief nicht nur zu zeigen, daß Nietzsche sich einen Spaß mit seinem Leser erlaubt, ²⁸ sondern daß er sich bewußt ist, den Bogen ein wenig überspannt zu haben. Das *Post scriptum* des Briefes endet nämlich mit folgender Bemerkung: »Sie [Jacob Burckhardt, R.S.M.] können von diesem Brief jeden Gebrauch machen, der mich in der Achtung der Basler nicht heruntersetzt. –« ²⁹

3. – Neben diesen biographischen, medizinischen und literaturtheoretischen Überlegungen zu Nietzsches Geisteszustand ist es vielleicht sinnvoll zu überlegen, welche Bedeutung Nietzsche dem Wahnsinn und der Gedankenfigur des Wahnsinns selbst zugesprochen hat, welche Rolle sie innerhalb seiner Poetologie des Selbst spielen könnten, denn es ist ja gerade er gewesen, der bereits vor den Surrealisten, vor Foucault und Deleuze auf die Bedeutung des Wahnsinns für die künstlerisch-literarische Produktion, ja für die gesamte Entwicklung der Zivilisation und Kultur hingewiesen und auf eine Positivierung des Wahnsinns gedrängt hat. ³⁰ Trotz oder gerade vielleicht sogar wegen Nietzsches Bewußtsein über die eigene Krankheit kann der Wahnsinn eine besondere Rolle für sein Selbstverständnis als Autor und Philosoph spielen. ³¹

des letzten Briefes. Die Reduktion der Texte auf diese symptomatische Seite aber unterschätzt gravierend die Konsequenz, mit der sie in einer unheimlichen, bis in die zerbrechenden letzten Sätze hinein noch immer die Rollenspiele und Mytheninszenierungen fortsetzen, die sich in den vorangegangenen Schriften als reflexiver und narrativer Vorgang vorbereitet haben. (Was die Eigendynamik der einmal in Gang gebrachten sprachlichen Prozesse nicht ausschließt.)« Ebd., S. 152.

- 27 Brief an Jakob Burkhardt vom 6. 1. 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 579. – Der Brief beginnt mit folgender (ironischer) Feststellung: »zuletzt wäre ich sehr viel lieber Basler Professor als Gott; aber ich habe es nicht gewagt, meinen Privat-Egoismus so weit zu treiben, um seinetwegen die Schaffung der Welt zu unterlassen. Sie sehen, man muß Opfer bringen, wie und wo man lebt.«
- 28 Vgl. ebd., S. 578: »Da ich verurteilt bin, die nächste Ewigkeit durch schlechte Witze zu unterhalten, so habe ich hier eine Schreiberei, die eigentlich nichts zu wünschen übrig läßt, sehr hübsch und ganz und gar nicht anstrengend.«
- 29 Ebd., S. 579.
- 30 Nietzsche steht damit im 19. Jahrhundert nicht alleine, wie z.B. die von Lombroso ausgehenden Debatten zeigen. Vgl. dazu Wolfgang Lange: *Der kalkulierte Wahnsinn. Innenansichten ästhetischer Moderne*, Frankfurt a. M. 1992.
- 31 Darauf weist auch Karl Heinz Bohrer hin, der anmerkt, daß man Nietzsches Sprache des Wahnsinns als Methode verstehen könnte, die sich aus einem empirischen und äs-

Es fällt auf, daß Nietzsche im Zusammenhang der Erörterung des Wahnsinns ebenfalls auf Platon, wie wir gesehen haben, einem seiner wichtigsten Rivalen und Vorbilder, verweist. Mit Platon fragt Nietzsche 1886, die kulturpoetologische Dimension des Wahnsinns reflektierend: »Wie [...] wenn es gerade der Wahnsinn war, um ein Wort Plato's zu gebrauchen, der die größten Segnungen über Hellas gebracht hat?«³² Doch seine Überlegungen zum Wahnsinn im Allgemeinen und zum dionysischen Wahnsinn im speziellen, um den es an dieser zitierten Stelle geht, beschränken sich nicht auf eine Erörterung des archaischen und klassischen Griechenlands, sondern sind prinzipieller Natur. Sie müssen auch als ein Element innerhalb seiner Bemühung um eine Philosophie der Umwertung in seinen letzten Schriften gesehen werden, die sich nicht zuletzt an physiologischen und pathologischen Fragen orientieren sowie Bestandteil einer semiotisch fundierten Kultursymptomatologie und einer Psycho-Physiologie der Philosophie sind: »Und welche Bedeutung hat dann, physiologisch gefragt, jener Wahnsinn, aus dem die tragische wie die komische Kunst erwuchs, der dionysische Wahnsinn? Wie? Ist Wahnsinn vielleicht nicht notwendig das Symptom der Entartung, des Niedergangs, der überspätten Cultur? Giebt es vielleicht – eine Frage für Irrenärzte – Neurosen der Gesundheit?«³³ Ja, Nietzsche behauptet sogar: »allen jenen überlegenen Menschen, welche es unwiderstehlich dahinzog, das Joch irgendeiner Sittlichkeit zu brechen und neue Gesetze zu geben, blieb, wenn sie nicht wirklich wahnsinnig waren, Nichts übrig, als sich wahnsinnig zu machen oder zu stellen – und zwar gilt diess für die Neuerer auf allen Gebieten.«³⁴ Der reale oder fingierte Wahnsinn ist also für Nietzsche eine Voraussetzung für Erneuerung, ist das Modell für Erneuerer, und sein persönliches Projekt der Erneuerung trägt bekanntermaßen den Titel *Umwertung aller Werte*. »Wie« also, läßt sich mit Nietzsche fragen, »macht man sich wahnsinnig, wenn man es nicht ist«, ³⁵ um eine revolutionäre Erneuerung, wie die *Umwertung aller Werte* sie darstellen sollte, durchzusetzen? Vor dem Hintergrund dieser Gedanken drängt sich nun die Frage auf, welche Intention Nietzsche mit *Ecce homo* verfolgte, welche Funktion die Schrift in Nietzsches Projekt einer *Umwertung aller Werte* erfüllen sollte.

thetischen Schmerzverständnis ergibt. Vgl. Karl Heinz Bohrer: »Nietzsches Wahnsinn im kulturellen System«, in: ders.: *Plötzlichkeit. Zum Augenblick des ästhetischen Scheins*, Frankfurt a. M. 1981, S. 139-160.

32 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16.

33 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16.

34 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 27.

35 Ebd.

Vorspiel zur *Umwerthung aller Werthe*

1. – *Ecce homo* entstand in sehr kurzer Zeit, genauer gesagt in knapp drei Wochen: Nietzsche begann mit der Niederschrift am 15. Oktober 1888, an seinem vierundvierzigsten Geburtstag also, und beendete eine erste Fassung am 4. November 1888.³⁶ *Ecce homo* ist sein letztes abgeschlossenes Prosawerk, das er in einem Brief an Meta von Salis als »ein sehr unglaubliches Stück Litteratur«³⁷ bezeichnete. In der Tat wird bereits bei einer kursorischen Lektüre deutlich, daß es sich bei *Ecce homo* um einen der eigentümlichsten und »unglaublichsten« Texte der Weltliteratur, um eine schwindelerregende Selbst-Apotheose handelt: Nicht nur der Titel, sondern auch die Überschriften der Kapitel, in welche die nicht sehr umfangreiche Schrift gemeinsam mit einer Vorrede unterteilt ist, schärfen das Gehör für den Ton des Werkes. Sie lauten: »Warum ich so weise bin«, »Warum ich so klug bin«, »Warum ich so gute Bücher schreibe«, »Warum ich ein Schicksal bin«. Daher mag es nicht verwundern, daß selbst ein dem Autor sehr zugeneigter Leser wie Thomas Mann seine Irritation und Empörung nicht verheimlichen kann, wenn er über *Ecce homo* schreibt: »Natürlich muß es ein großer Genuß sein, dergleichen niederzuschreiben, aber ich finde es unerlaubt.«³⁸ Ja, Nietzsche scheint sich einer Rhetorik des Eigenlobs zu bedienen, die seit Quintilian einer scharfen Kritik unterzogen worden ist. Quintilian schreibt:

Vor allem [...] ist alles Großtun mit der eigenen Person ein Fehler [...], und es bereitet den Zuhörern nicht nur Widerwillen, sondern meistens sogar ein Gefühl des Hasses. Es besitzt nämlich unser Geist von Natur ein Gefühl für Hohes, Aufrechtes und etwas, das sich gegen den Überlegenen sträubt; und deshalb erheben wir die Niedrigen und sich Unterwerfenden gern, weil wir uns, wenn wir dies tun, gleichsam größer vorkommen, und sobald der Wettbewerb wegfällt, tritt die Menschlichkeit an seine Stelle. Wer sich dagegen über das Maß erhebt, von dem glaubt man, er sei ein Unterdrücker und Verächter und mache nicht so sehr sich größer als wie die anderen kleiner.³⁹

-
- 36 Vgl. zur Entstehungs- und Editions-geschichte und zu den äußeren Eingriffen in den Text Montinaris Erläuterungen in F. Nietzsche: *Kommentar zu den Bänden 1-13*, KSA 14, S. 464-470, und Mazzino Montinari: »Ein neuer Abschnitt in Nietzsches »*Ecce homo*«, in: ders., *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1980, S. 120-168.
- 37 Vgl.: Brief an Meta von Salis, 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.
- 38 Thomas Mann: »Nietzsches Philosophie im Lichte unserer Erfahrung«, in: ders.: *Essays*, hg. von Hermann Kurzke und Stephan Stachorski, Frankfurt a. M. 1997, Bd. 6, S. 56-92, hier S. 63.
- 39 Quintilian: *Ausbildung des Redners*. Zwölf Bücher, hg. von Helmuth Rahn, Darmstadt 1995, 2 Bde., XI, S. 15.

Nietzsches Gestus in *Ecce homo* scheint eine maßlose Selbstüberschätzung offenzulegen, die entweder als Hinweis auf seine geistige Verfassung oder aber auf eine Zerrüttung bürgerlich-sittlicher Standards, auf eine maßlose Egozentrik zu deuten scheint, solange man sich nicht der gezielten Provokation bewußt ist, die Nietzsche mit seiner Schreibweise und mit seiner Schrift *Ecce homo* erreichen wollte, solange man sich nicht vergegenwärtigt, daß *Ecce homo* ein polemisch-philosophisches (Kunst-)Werk ist, dessen Hauptzweck darin besteht, die »Umwerthung aller Werthe« offiziell und öffentlich anzukündigen.⁴⁰ In diesem Zusammenhang betonte etwa André Breton den anti-bürgerlichen und künstlerischen Gestus Nietzsches und schrieb: »Nietzsche ist immer nur für kleine Leute größenwahnsinnig gewesen.«⁴¹ Nietzsche übertritt aber mit *Ecce homo* nicht nur das, was man als ›erlaubt‹ ansehen kann oder nicht, sondern auch traditionelle literarische Gattungsbestimmungen und für manche Interpreten sogar das, was sich in Anlehnung an Derridas Rede von der »Strukturalität der Struktur« die Textualität des Textes nennen ließe.⁴² Doch um was für eine Textsorte handelt es sich überhaupt bei *Ecce homo*?

2. – *Ecce homo* ist ein autobiographischer Text, kein Zweifel, aber keine klassische Autobiographie.⁴³ Dies haben freilich die meisten der *Ecce homo*-Interpreten bemerkt und auch betont, daß man sich der Schrift mit einem traditionellen Repräsentationsmodell, in dem der Text auf eine außertextliche Realität, z.B. auf Nietzsche als reale Person, verweist, kaum nähern kann, denn Nietzsche erfinde und erschreibe sich eine eigene (im weitesten Sinne fiktive) Biographie, ja, Nietzsche betreibe

40 Auch Daniela Langer betont im Anschluß an Alexander Nehamas in ihrer Studie *Wie man wird, was man schreibt*, den literarischen Kunstcharakter von Nietzsches *Ecce homo*.

41 André Breton: *Anthologie des schwarzen Humors*, München 1972 (franz.1939), S. 211.

42 Vgl. Jacques Derrida: »Die Struktur, das Zeichen und das Spiel im Diskurs der Wissenschaften vom Menschen«, in: ders.: *Die Schrift und die Differenz*, (franz. 1967) Frankfurt a. M. 1976, S. 422-442.

43 Vor allem im angelsächsischen Sprachraum ist die Frage, um was für eine Textgattung es sich bei *Ecce homo* handelt, diskutiert worden. Vgl. dazu: Hugh J. Silverman, »The Autobiographical Textuality of Nietzsche's *Ecce Homo*«, in: Daniel O'Hara (Hg.): *Why Nietzsche Now?*, Bloomington 1985, S. 141-151; Richard Samuel, »Friedrich Nietzsche's *Ecce Homo* an Autobiography?«, in: Brigitte Schludermann/Victor G. Doerksen/Robert J. Glendinning (Hg.): *Deutung und Bedeutung. Studies in German and Comparative Literature*, Den Haag/Paris 1973, S. 210-227; Charles Altieri: »*Ecce Homo*: Narcissism, Power, Pathos, and the Status of Autobiographical Representations«, in: Daniel O'Hara (Hg.): *Why Nietzsche Now?*, Bloomington 1985, S. 389-413.

»Falschmünzerei im großen Stil«⁴⁴, schaffe sich quasi selbst im Akt der Niederschrift als Autor zunächst ab, um sich dann neu zu erfinden. Gerade aus dem Umkreis der den Autor dezentrierenden Position, wie sie im ersten Kapitel des ersten Hauptteils dieser Arbeit beschrieben worden ist, werden Ansichten über *Ecce homo* formuliert, die (wie soll man es anders nennen?) »texttheologische« Dimensionen haben. Ein Beispiel aus dem *Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 2005 mag dies veranschaulichen:

Es ist nun nicht so, dass der Autor hinter dem Text verschwindet, dass der Text redet, dass Nietzsche, die Person, Maske würde durch die Herrschaft des Textes; im Gegenteil: Text und Autor werden eins, werden gemeinsam das, was sie sind. In der Verschmelzung von Text und Nietzsche starrt uns nicht der Text an, sondern Nietzsche selber. Er ist im Text, er spricht zu uns, indem er die Textlichkeit des Textes zerstört; nur so kann er, logisch stringent, von sich behaupten, er sei Dynamit. Der Text spricht in tausend Fasern davon, dass es sich nicht um eine Metapher handele, sondern um Wahrheit. Der Text ist keine Lüge im aussermoralischen Sinne, oder ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien oder Synekdochen, sondern Blut, Herzblut, wenn man so will: *Ecce homo* ist nicht gelogen, nicht geflunkert und auch keine Posse. – Nietzsche durchschaut, dass es ihm vielleicht als erstem gelingt, die Mauern der Autorschaft niederzureißen und seinen Leib in den Text zu gießen, sich quasi in den Text einzubalsamieren, um als Stimme zu uns zu sprechen.⁴⁵

Es ist nicht ganz einfach, nachzuvollziehen, was Miguel Skirl über Nietzsche und *Ecce homo* schreibt, aber die Vermutung liegt nahe, daß er zu zeigen versucht, daß es sich bei *Ecce homo* um eine radikale »Selbsteinholungsfigur« handelt, daß also *Ecce homo* selbst ein in hohen Maßen selbstreferentieller, sich selbsteinholender Text ist, indem Nietzsche sich im permanenten Rückbezug auf sich selbst als textuelles Autor-Ich entwickelt, und dadurch massive Präsenzeffekte aufweist, denn Skirl betont: »*Ecce homo* ist vielleicht der Kommentar des *Ecce homo*, mit anderen Worten *Ecce homo* ist *Ecce homo* ist *Ecce homo*: das ist textimmanent ein Text der sich selber einholt.«⁴⁶ Einen möglichen Hinweis darauf könnte Nietzsche ja selbst liefern, indem er in einem Brief schreibt: »Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce.«⁴⁷ Doch aus dieser dividualistisch-egozentrierten Schreibgeste und -weise bei Nietzsche die Konsequenz zu ziehen, daß Nietzsche uns selbst anstarrt, daß er via Stimme leiblich vor uns steht und die Textlichkeit des Textes aus-

44 Vgl. Martin Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 158.

45 M. Skirl: »Selbsteinholungsfiguren bei Nietzsche«, S. 158.

46 Ebd., S. 160.

47 Brief an Meta von Salis vom 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.

gelöscht hat, scheint mir sinnwidrig zu sein, oder etwas vorsichtiger formuliert, auf einem Mißverständnis und einem trivialen Fehler zu beruhen, und zwar auf der Verwechslung von Referenten und Referenzobjekten oder -bereichen: letztere sind an sich keine Referenten, auch wenn sie, wie im Falle von *Ecce homo*, durchaus als solche fungieren oder diese Funktion übernehmen können. Clifford Geertz hat diese Tatsache einmal anhand einer Zen-Geschichte veranschaulicht: »Man kann«, schreibt Geertz, »mit dem Finger auf den Mond deuten«, soll ein erfundener Zen-Lehrer gesagt haben, »aber den Finger für den Mond zu halten, ist töricht.«⁴⁸

3. – Das Besondere an *Ecce homo* als Schrift nun ist, wie ich meine, daß sie nicht nur das Resümee eines Schaffens darstellt, sondern zugleich eine vorbereitende und in hohem Maße polemisch-taktische Funktion erfüllen soll.⁴⁹ Sie ist im wahrsten Sinne des Wortes ein *strategischer Text*, mit einer letztlich sehr ernsthaften und wenig komischen Absicht, denn als autobiographische Schrift ist sie nicht nur durch einen ordnenden Blick zurück strukturiert, sondern auf das noch zu Schreibende hin konzipiert. Am 6. November 1888 schrieb Nietzsche an seinen Verleger Naumann in Leipzig, *Ecce homo* ankündigend:

[...] wundern Sie sich jetzt über Nichts bei mir! Zum Beispiel, daß wir, sobald die G ö t z e n - D ä m m e r u n g in jedem Sinne erledigt ist, sofort einen neuen Druck beginnen müssen. Ich habe mich vollkommen davon überzeugt, noch eine Schrift nöthig zu haben, eine im höchsten Grade v o r b e r e i t e n d e Schrift um nach der Jahresfrist ungefähr mit dem ersten Buche der U m w e r t h u n g hervortre-

48 Clifford Geertz: »Religion als kulturelles System«, in ders.: *Dichte Beschreibung. Beiträge zum Verstehen kultureller Systeme*, Frankfurt a. M. 1994 (amerik. 1966), S. 44-95, hier S. 50.

49 Wolfgang Lange sieht das ähnlich: »Alles andere als eine Autobiographie im herkömmlichen Sinne, mehr und anders als eine Fortsetzung der selbstreflexiven Betrachtungen und Bekenntnisse, wie sie von Nietzsche seit frühester Jugend geübt wurden, stellt die Schrift vielmehr eine der fulminantesten Herausforderungen und unverschämtesten Provokationen dar, die sich ein einzelner in der Literatur je erlaubt hat. Literarische Selbstentblößung und philosophisches Manifest in einem, ist die als feuerspeiende Vorrede zum annoncierten Hauptwerk gedachte Schrift vor allem darauf berechnet, Anstoß zu erregen. An *Ecce homo* sollten sich die Geister scheiden, an dieser Schrift, so darf man hinzufügen, haben sie sich geschieden, an ihr scheiden sie sich bis heute.« Wolfgang Lange: »An der Grenze aufklärerischer Ironie: Nietzsches Konzept des ›großen Ernstes‹«, in: Karl Heinz Bohrer (Hg.): *Sprachen der Ironie, Sprachen des Ernstes*, Frankfurt a. M. 2000, S. 337-365, hier S. 358.

ten zu können. Es muß eine wirkliche Spannung geschaffen sein – im anderen Falle geht es wie beim Zarathustra [...].⁵⁰

Das Unternehmen, an das Nietzsche also dachte, war die ›Umwerthung aller Werthe‹ (auch der »Wille zur Macht« genannt) in vier Büchern, von denen das erste *Der Antichrist* hieß und das dann später zur ganzen ›Umwerthung‹ wurde.⁵¹ Die vorbereitende Schrift, *Ecce homo*, sollte die Aufmerksamkeit der Öffentlichkeit auf den Autor richten, sie sollte ihn in Deutschland bekannt machen und verhindern, daß die Rezeption der *Umwerthung* wie beim *Zarathustra* ausfiele. Die deutsche Öffentlichkeit hatte nämlich entweder mit Unverständnis oder gar nicht auf den *Zarathustra* reagiert,⁵² was Nietzsche mit einer egozentrierten Geste folgendermaßen kommentierte: »Es ist noch zu früh für Zarathustra: bisher war ich noch mein eigener Vorläufer.«⁵³ *Ecce homo* ist daher nur verstehbar, wenn man es zum einen als einen Versuch an sieht, eine autobiographisch fundierte ästhetisch-philosophische Lebensform zu entwerfen, und zum anderen wenn man es als Propädeutik zur angekündigten ›Umwerthung aller Werthe‹ begreift, die Nietzsche in seinem Selbstverständnis bereits durch die Schriften ab *Jenseits von Gut und Böse* vorbereitet hat. Im *Ecce homo* schreibt Nietzsche dazu in einem fast apokalytischen Gestus: »Die Aufgabe für die nunmehr folgenden Jahre war so streng als möglich vorgezeichnet. Nachdem der jasagende Theil meiner Aufgabe gelöst war, kam die neinsagende, neinthuende Hälfte derselben an die Reihe: die Umwerthung der bisherigen

-
- 50 Brief an Constantin Georg Naumann, 6. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 463f.
- 51 Nietzsches letzte Werkentwürfe zur ›Umwerthung aller Werthe‹ sind erhalten. Nietzsche plante zunächst den ersten Teil »Der Antichrist, Versuch einer Kritik des Christenthums, Erstes Buch der Umwerthung aller Werthe« zu nennen, dann notierte er alternative Titelentwürfe: »Der Wille zur Macht«, »Unschuld des Werdens«, »Mittag und Ewigkeit«. Die letzte Fassung lautet: »Der Antichrist, Fluch auf das Christenthum«, und auf dem Druckmanuskript hat Nietzsche den Untertitel »Umwerthung aller Werthe« eigenhändig gestrichen. *Der Antichrist* bildet somit nicht mehr den ersten Teil, sondern ersetzt, wenn man so will, die »Umwerthung aller Werthe«. Vgl. dazu Friedrich Nietzsche. *Chronik in Bildern und Texten*, S. 726f.
- 52 Nietzsche erklärte sich das Unverständnis seiner wenigen Leser auf folgende Weise: »An diesem Werk muß Einem jedes Wort einmal wehgethan und verwundet, und wieder einmal tief entzückt haben: – was man nicht so verstanden hat, hat man gar nicht verstanden.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 338. – Kurz nach Nietzsches Zusammenbruch verändert sich die Rezeptions-Situation jedoch grundlegend, so daß *Also sprach Zarathustra* zu einem wahren Mode-Buch wurde. Vgl. dazu Volker Gerhardt: »Die Erfindung eines Weisen. Zur Einleitung in Nietzsches *Zarathustra*«, in: ders.: (Hg): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 1-15.
- 53 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente*, KSA 10, S. 555.

Werthe selbst, der grosse Krieg, – die Heraufbeschwörung eines Tags der Entscheidung.«⁵⁴

4. – Was ist aber nun mit der »Umwerthung aller Werthe« inhaltlich und sachlich gemeint? – Mit der Formel von der »Umwerthung aller Werthe« faßt Nietzsche seine bisherigen moralphilosophischen und moralkritischen Überlegungen, von *Menschliches Allzumenschliches*, *Morgenröthe*, *Jenseits von Gut und Böse* bis hin *Zur Genealogie der Moral* zusammen und radikalisiert sie: Die bisherige Moral war wesentlich lebensverneinend und leibfeindlich, und die *Umwertung* verkündigt nun andere, antichristliche und neue Werte. An dieser Stelle ist nicht der Ort, eine ausgiebige Rekonstruktion und Erörterung von Nietzsches Moralkritik und Begriff der Moral zu liefern, daher müssen einige Hinweise genügen. Zu betonen ist, daß es Nietzsche mit der *Umwertung* nicht um die Etablierung einer neuen, nicht-christlichen oder antichristlichen Moral ging – die Kritik am Christentum ist eher nur ein Aufhänger für Nietzsches Projekt –, sondern um die Verherrlichung sowohl des Lebens, des Individuums, seines Egoismus als auch dessen, was man das *Ethos des Willens zur Macht* nennen könnte.⁵⁵ Entsprechend werden Werte wie Gerechtigkeit, Güte, Nächstenliebe, Barmherzigkeit, Fürsorge, Gehorsam, Mitleid und Demut von Nietzsche verworfen beziehungsweise umgedeutet und in Relation zu den neuen naturalistisch umgewerteten alten Werten wie Wohlgeratenheit, Selbstbeherrschung, Strenge, Selbsterhaltung, Selbsterhöhung und Anständigkeit gestellt.⁵⁶ Sie alle dienen dem Selbst beziehungsweise seinen schöpferischen und lebenssteigernden Kräften. Anders gesagt: Es geht Nietzsche nicht darum, eine neue Moral mit entsprechender Lehre, etwa intersubjektiver Art, zu entwerfen, sondern die bisherig Moral im Ganzen zu destruieren und zu verwerfen und zwar, so seine Begründung, weil sie die Entfaltung des Lebens hemmt, das Individuum zur Passivität verdammt, ins Kollektiv zwingt und zum Sklaven der »Sittlichkeit der Sitte« macht, denn »Sittlichkeit ist nichts anderes (also namentlich nicht mehr!) als Gehorsam gegen Sitten, welcher Art diese auch sein mögen.«⁵⁷ Sittlichsein, was für

54 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 350.

55 Entsprechend sieht Nietzsche seine »Aufgabe« darin, »die Menschheit [...] von der Moral zu erlösen, von den Moralisten zumal, – ihre gefährlichste Art von Unwissenheit ihr in's Bewußtsein, ihr in's Gewissen zu schieben... Wiederherstellung des Menschheits-Egoismus! – « F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 604.

56 So schreibt Nietzsche beispielsweise in einem Brief vom 14. September 1888 an Paul Deussen, daß es nach der *Umwertung aller Werte* »unanständig« sein wird, »Christ [zu] sein – um nur Eine Consequenz zu nennen«. F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 426.

57 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 21f.

Nietzsche gleichbedeutend mit Moralischsein ist, heißt, sich Konventionen und dem sozialem Druck, sich der ›Diktatur des Man‹, wie sie Heidegger in *Sein und Zeit* in direktem Rekurs auf Nietzsche beschrieben hat, zu unterwerfen. Die Moral ist für Nietzsche Sache der Schwachen und ein Zeichen der Schwäche des Menschen: »Die Intoleranz der Moral ist ein Ausdruck von der Schwäche des Menschen: er fürchtet sich vor seiner ›Unmoralität‹, er muß seine stärksten Triebe verneinen, weil er sie noch nicht zu benutzen weiß...«⁵⁸ Der »freie Geist«, »der freie Mensch« hingegen »ist unsittlich, weil er in allem von sich und nicht von einem Herkommen abhängen will«,⁵⁹ er ist also radikal-egozentriert, egozentrisch und egoistisch. Nietzsches berühmte-berühmte »Herrenmoral« ist daher auch keine Moral im herkömmlichen Sinne wie noch die »Herden«- und »Sklavenmoral« des christlichen Abendlandes, sie bewegt sich jenseits einer gesetzten, abgeleiteten oder intersubjektiv vereinbarten Normativität und Normalität im Sinne einer »Sittlichkeit der Sitte«, sondern ist ein Lebenskonzept, das sich eigenständig und autonom Werte setzt. Die Rede von der Herrenmoral, von der »Umwerthung aller Werthe« stellt ein Lebenskonzept dar, in dem Individuen sich nicht mehr als Herdentiere, sich nicht von einem Gemeinwesen her verstehen oder sich auf dieses hin entwerfen, sondern von einer radikalen Autonomie, Individualität und Vereinzelung her, von »einem«, wie Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* schreibt, »triumphierenden Ja-Sagen zu sich selbst«⁶⁰. Nach der *Umwertung aller Werte* sollen die Menschen als Individuen keine gemeinsamen Werte mehr miteinander teilen, sondern geben ihren egoistischen Wünschen, wenn sie der Steigerung des Selbst dienen, ungehemmt nach. Sie müssen daher auch – und das läßt sich weder aus Nietzsches Spätschriften wegininterpretieren, noch kann man davor die Augen verschließen, wie dies eine Großzahl der Nietzscheinterpreten einfach tut – Macht, und darunter fällt eben auch Gewalt, gegen andere ausüben, wobei dies für Nietzsche innerhalb der Natur und der Geschichte der Menschheit seit jeher der Fall gewesen ist, wie unter anderem für ihn die Beispiele Napoleon, Cesare Borgia und Cäsar verdeutlichen,⁶¹ nur daß man nun »mit gutem Gewissen das Opfer einer Unzahl Menschen hinnimmt, welche um ihrretwillen zu unvollständigen Menschen, zu Sklaven, zu Werkzeugen herabgedrückt und vermindert werden müssen.«⁶² Nietzsches Begründung dafür – wie im Abschnitt *Subjekt-Dividualismus und Wille zur Macht* innerhalb dieser Studie bereits gezeigt – ist ästhetisch-naturalistischer Art und läßt sich in dem Satz zusammenfas-

58 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 582.

59 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 22.

60 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 270.

61 Vgl. F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 117, und S. 120f.

62 Ebd., S. 206.

sen, daß das »Leben eben Wille zur Macht ist«,⁶³ wobei »Macht« für ihn sowohl Herrschaft über andere als auch Kraft zur Lebenssteigerung bedeutet.

Vor diesem Hintergrund werden Nietzsches Semiotik, seine theoretischen Überlegungen zur *Projektion*, zur *Einverleibung*, zur *Assimilation* und zur *Intrjektion*, wie sie im ersten Hauptteil dieser Arbeit rekonstruiert worden sind, auch erst voll verständlich, denn sie stellen nicht nur eine poetologisch-philosophische Verfahrensweise dar, sondern haben massive ethische und soziale Konsequenzen:

Hier muß man gründlich auf den Grund denken und sich aller empfindsamen Schwächlichkeit erwehren: Leben selbst ist wesentlich Aneignung, Verletzung, Überwältigung des Fremden und Schwächeren, Unterdrückung, Härte, Aufzwingung eigener Formen, Einverleibung und mindestens, mildestens, Ausbeutung. [...] Die ›Ausbeutung‹ gehört nicht einer verderbten oder unvollkommen und primitiven Gesellschaft an: sie gehört in's Wesen des Lebendigen, [...] sie ist eine Folge des eigentlichen Willens zur Macht, der eben der Wille des Lebens ist. – Gesetzt, dies ist als Theorie eine Neuerung, – als Realität ist es das Ur-Faktum aller Geschichte: man sei doch so weit gegen sich ehrlich! –⁶⁴

5. – Nun, um wieder zu *Ecce homo* zurückzukehren, im Vorwort – und zwar im ersten Satz – der Schrift verweist Nietzsche auf sein Programm der »Umwerthung aller Werthe«: »In Voraussicht, dass ich über Kurzem mit der schwersten Forderung an die Menschheit herantreten muss, die je an sie gestellt wurde, scheint es mir unerlässlich, zu sagen, wer ich bin.«⁶⁵ Nietzsche betont also die Notwendigkeit, sich vorzustellen, zu sagen, wer ist, denn, so könnte man seine Worte umschreiben, die Größe der Herausforderung, vor die er die Menschheit zu stellen gedenkt, verlangt das Gegenteil von Anonymität und Unbekanntheit. In dem bereits zitierten Brief an seinen Verleger Naumann hatte Nietzsche, diese Dimension mit folgenden Worten umrissen:

»**Ecce homo.** Oder Wie man wird, was man ist.« Es handelt, mit einer großen Verwegenheit, von mir und meinen Schriften: ich habe nicht nur damit mich vorstellen wollen vor dem ganz solitären Akt der Umwerthung, – ich möchte gern einmal eine Probe machen, was ich bei den deutschen Begriffen von Pressefreiheit eigentlich risquieren kann. Mein Argwohn ist, daß man das erste Buch der Umwerthung auf der Stelle confiscirt, – legal mit allerbestem Recht. Mit diesem »Ecce homo« möchte ich die Frage zu einem derartigen Ernste, auch Neugierde steigern, daß die landläufigen und im Grunde ver-

63 Ebd., S. 208.

64 Ebd., S. 207f.

65 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257.

nünftigen Begriffe über das Erlaubte hier einmal einen Ausnahmefall zulie-
ßen.⁶⁶

Nietzsche ist sich also seiner, die Konventionen des philosophischen, kulturkritischen und autobiographischen Diskurses subversiv unterlaufenden, Art und Weise des Schreibens völlig bewußt. Er nimmt sie kalkuliert in Kauf, sogar bis zu dem Punkt, völliges Miss- oder Unverständnis zu provozieren. In diesem Sinne ist er seinem »tollen Menschen« aus dem Aphorismus 125 aus *Die fröhliche Wissenschaft*, der am helllichten Tag mit einer Kerze in der Hand den »Tod Gottes« in der Öffentlichkeit verkündet, nicht unähnlich.⁶⁷ (Nebenbei sei nur kurz angemerkt, daß der heutige Leser sicherlich versucht ist, das Adjektiv »toll« vom heutigen Deutsch her zu interpretieren, und der unbefangene Leser kann noch nicht einmal ahnen, daß er damit weit entfernt ist von der Bedeutungszuschreibung, die für dieses Wort bei Nietzsche und im 19. Jahrhundert ganz überwiegend noch galt. Das Adjektiv »toll« ist nämlich nicht nur synonym zu ausgezeichnet und verrückt, sondern ist ein polizeilicher *terminus technicus* für politische, vornehmlich anarchistische Auführer.) Nietzsches Motivation ist letztlich noch radikaler. In einem Brief an Georg Brandes über *Ecce homo* prophezeit Nietzsche: »Das Ganze ist das Vorspiel der ›Umwertung aller Werthe‹, des Werks, das fertig vor mir liegt: Ich schwöre Ihnen, dass wir in zwei Jahren die ganze Erde in Convulsionen haben werden. Ich bin ein Verhängniss.«⁶⁸

Nietzsche knüpft daher mit *Ecce homo* nicht an frühe autobiographische Texte an, wie man sie bereits aus seiner Kindheit kennt (als vierzehnjähriger verfaßte Nietzsche eine Lebensbeschreibung in Tagebuchform, ebenso als fünfzehnjähriger mehrere Texte, die den Titel »Mein Leben« tragen), sondern strukturell und auch inhaltlich an seine *Vorreden* von 1886/87 zu den Neuauflagen seiner Schriften.⁶⁹

66 Brief an Heinrich von Köselitz, 30. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 462.

67 Vgl. F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 480-482. – Vgl. Christoph Tuercke: *»Der tolle Mensch«: Nietzsche und der Wahnsinn der Vernunft*, Frankfurt a. M. 1991.

68 Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 482.

69 Wie genau Nietzsche seine empirische Subjektivität in diesen »Vorreden« ins Spiel bringt, hat Els Weijers untersucht. Vgl.: Els Weijers, »Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten«, in: Roland Duhamel/Eric Oger (Hg.): *Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst*, Würzburg 1994, S. 37-54. – Eine grundlegende Studie zu den Vorreden, die Nietzsches Versuch, eine provisorisch geschlossene Werkeinheit zu schaffen, analysiert, stellt die Einleitung von Claus-Artur Scheier in F. Nietzsche: *Ecce auctor. Die Vorreden von 1886*, hg. und eing. von Claus-Artur Scheier, Hamburg 1990, S. VII-CXXXV, dar.

Nietzsche begreift *Ecce homo*, wie bereits gesagt, als Propädeutik, als Vorrede zur ›Umwerthung aller Werthe‹. Sein ›Ich‹ ist unter anderem aus diesem Zusammenhang heraus zu verstehen. Er schreibt über die *Vorreden* von 1886/87, daß »diese 5 Vorreden vielleicht meine beste Prosa [sind], die ich bisher geschrieben habe«⁷⁰, und betont seinem Verleger gegenüber auch: »Ein eignes Bändchen mit lauter ›Vorreden‹ würde gegen den Geschmack sündigen. Man verträgt das schreckliche Vorrede-Wörtchen ›ich‹ eben nur unter der Bedingung, daß es in dem darauf folgenden Buche fehlt: es hat nur Recht in der Vorrede.«⁷¹ Das Ich, man könnte auch sagen die autobiographische Dimension, wird für ein anzukündigendes Projekt reserviert, es erscheint Nietzsche nur in einem strategischen Sinne legitim, was durchaus sehr erstaunlich ist, denn wohl kein anderer Philosoph, außer Montaigne und Kierkegaard vielleicht noch, hat wohl sein Ich so in Szene gesetzt, hat so in der ersten Person philosophiert wie Nietzsche. Darüber hinaus ist Nietzsches Skepsis gegenüber dem Wörtchen *ich* verständlich, wenn man seinen sprach- und subjektkritischen Überlegungen sowie seinem Subjekt-Dividualismus Rechnung trägt. Nietzsche schreibt über sein Projekt der »Umwerthung aller Werthe« in *Ecce homo*:

Zur Aufgabe einer Umwerthung aller Werthe waren viel mehr Vermögen nöthig, als je in einem Einzelnen bei einander gewohnt haben, vor Allem auch Gegensätze von Vermögen, ohne dass diese sich stören, zerstören durften. Rangordnungen der Ordnungen; Distanz; die Kunst zu trennen, ohne zu verfeinden; Nichts vermischen; Nichts »versöhnen«; eine ungeheure Vielheit, die trotzdem das Gegenstück des Chaos ist – dies war die Vorbedingung, die lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts.⁷²

Auch hier zählt Nietzsche die (Subjekt-)Vielheit, die er deutlich gegenüber dem Chaos abgrenzt, zu den Voraussetzungen seines philosophischen Projekts. Die Vorrede zur »Umwerthung aller Werthe«, *Ecce homo*, wird aber im Gegensatz zu seinen *Vorreden* von 1885/86 in einem hoch dramatischen, zugleich doppeldeutigen und selbstreferentiellen sowie -reflexiven, in einem individualistisch-egozentrierten Gestus vorgetragen, wie sich an der verwendeten Titelformel veranschaulichen läßt.

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

71 Ebd.

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

Die Titelformel: Selbstreferenz, Selbstbespiegelung und Pluralisierung

1. – **kl** Der Titel der Schrift stand nicht von vornherein fest. Nietzsche hat längere Zeit überlegt, wie er die Schrift nennen sollte, die die *Umwertung aller Werte* ankündigen und ihn zugleich vorstellen sollte. So lauteten alternative Titellentwürfe beispielsweise: »In media vita. Aufzeichnungen eines Dankbaren«, »Der Spiegel. Versuch einer Selbstabschätzung« oder »Ecce homo. Aufzeichnungen eines Vielfachen«. ⁷³ Aus den Aufzeichnungen aus dem Nachlaß wird deutlich, daß Nietzsche einen anspielungsreichen und ängstisierenden Titel für seine autobiographische Schrift suchte, um so eine gewisse Spannung beim Publikum beziehungsweise bei der Leserschaft zu erzeugen. Schließlich entschied er sich für *Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, da ihm dieser Titel eine gewisse Reflexivität anzudeuten schien, die sowohl seiner Poetologie des Selbst als auch seiner anvisierten *Umwertung aller Werte* angemessen schien. *Ecce homo* ist eine weitere Etappe in Nietzsches Geschichte seiner ›Häutungen‹ und ›Metamorphosen‹.

Die angesprochene Reflexivität signalisiert im besonderen Maße der Obertitel, da er zum einen eine Lektüeranweisung darstellt und zum anderen eine Auslegungsfrage aufwirft. Als Lektüeranweisung zitiert Nietzsche mit der Formel *Ecce homo* eine biblische Szene, die zur interpretativen Folie und zu einem Deutungsrahmen wird. Nietzsche zitiert das *Neue Testament*, genauer gesagt: Er zitiert keinen geringeren als Pontius Pilatus, den Repräsentanten der römischen Besatzungsmacht. Es handelt sich im *Johannes-Evangelium* – aus dem die *Ecce homo*-Formel stammt –, um den Augenblick, unmittelbar bevor es zur endgültigen Verurteilung Christi kommt, um den Moment also, da die Passion Christi beginnt. ⁷⁴ Das Argument der Szene ist folgendes: Der Menschensohn und Messias Christus, der vom jüdischen Volk und den Pharisäern des Hochverrats und der Blasphemie angeklagt ist, wird von Pilatus, dem römischen Statthalter, in dieser Situation in Schutz genommen. Auf diese Paradoxie, die für das Selbstverständnis des Christentums so

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

74 In Abgrenzung zu Sarah Kofman, die die *Ecce homo*-Szene mit der Kreuzigungsszene überblendet, schreibt Heinrich Detering völlig zu Recht: »Mit dem Titel der Schrift zieht Nietzsche aus den vielen Szenen der Passionsgeschichte die entscheidende Schwellensituation heran: Der ›ecce homo‹ ist *nicht mehr* der Wanderprediger und Tempelreiniger, und er ist *noch nicht* der Gekreuzigte. Gezeigt wird der leidende Christus in den letzten Augenblicken vor seiner Verurteilung, der Weltenherr als Schmerzensmann. Noch steht er neben Pilatus, dem Herrn des alten Äon, und schon ertönt ihm dessen ›Ecce homo!‹ folgender Vers, der Schrei der Menge, ›Kreuzige ihn!‹ Gerade in dieser Verkenennung und Erniedrigung aber ist er ›doch der Geist, in dem die Wahrheit zu Gericht kommt über die Falschmünzerei.« H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 116.

wichtig geworden ist, spielt Nietzsche hier an: Ein Fremder tritt für den Erlöser ein.⁷⁵ Pilatus, so muß man sagen, ist ein Repräsentant der römischen Besatzungsmacht und ein Fremder in Judäa, er gehört nicht zum jüdischen Volk. In den Augen der jüdischen Bevölkerung stellen weder Christus noch Pilatus eine Autorität dar. Ja, Pilatus' Autorität basiert auf einem usurpatorischen Akt des römischen Volkes: Er ist Repräsentant eines politisch verstandenen *Willens zur Macht*. Das Volk, die Menge, fordert nun vehement die Hinrichtung Jesu am Kreuz. Daraufhin versucht Pontius Pilatus einzugreifen, das Volk zur Vernunft zu bringen und ruft aus: »*Ecce homo*. (Seht hin: ein Mensch.)«⁷⁶

Während diese Textpassage, und gerade der Ausspruch von Pontius Pilatus, eine überaus prominente und zentrale Rolle innerhalb der christlichen Theologien in der Auseinandersetzung um die Kenose (das heißt um den Verzicht der göttlichen Herrlichkeit und Macht bei der Menschwerdung des Gottessohnes) spielte, auf die Nietzsche mit der Verwendung dieser Formel sicherlich auch anspielt,⁷⁷ scheint sie einen vorzüglichen dramatischen Rahmen für ihn abzugeben, da sie eine welthistorische Dimension andeutet, um das eigene Projekt der *Umwertung aller Werte* anzukündigen, denn Nietzsche stellt sich damit in den Kontext der Entstehung des Christentums.

Ecce homo ist also von dieser Szene, von diesem Ausruf her konzipiert. Der Titel ist wie eine Szenenanweisung in einem Drama zu lesen und deutet äußerst verächtlich die wechselnden Kommunikationskonstellationen und die pluralen Sprecher-Rollen an, die im Folgenden agieren werden. Bereits durch den Titel stellt sich Nietzsche in den Kontext seines Subjekt-Dividualismus, wie er ihn im Laufe seines Werkes entwickelt hat. Er ist, aus der Logik der szenischen Konstellation in *Ecce homo*, sowohl Pontius Pilatus, der Sprechende, als auch Jesus Christus, der Angesprochene.⁷⁸ Man kann auch sagen, daß er sein Selbst auf die Figuren von Pontius Pilatus und Jesus projiziert. Dadurch entsteht eine Subjekt-Objekt-Spaltung, die aber zugleich in einem Akt der Selbstbespiegelung aufgehoben wird, in der auch der Leser der Schrift seine funktionale Stelle einnimmt. Zunächst einmal wird aus der Position von Pilatus (erste Person) zu Jesus (zweite Person) gesprochen, dann zu der aufgetanzten Volksmenge (dritte Person) und zum Leser (vierte Person), wo-

75 Pilatus erfüllt damit indirekt, ohne es zu wissen, die Lehre der Bergpredigt: Er tritt für den Fremden, Angeklagten und Schwachen ein.

76 Vgl. dazu Joh. 19, 1-13.

77 Meines Erachtens ist die Kenntnis dieser theologischen Debatte für das Verständnis der Schrift nicht unbedingt nötig und würde auch nur auf Abwege führen. *Ecce homo* spielt mit vielerlei Material, unter anderem eben mit theologisch-christlichem.

78 Vgl. dazu den bereits zitierten Satz: »Dieser homo bin ich nämlich selbst, eingerechnet das ecce.« Brief an Meta von Salis vom 14. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 471.

bei der Leser bereits durch die Volksmenge eine szeneninterne Repräsentation erhält. Die Pilatusrolle ist dabei für Nietzsche durchaus positiv aufgeladen.⁷⁹ In *Der Antichrist* schreibt er:

Habe ich noch zu sagen, dass im ganzen neuen Testament bloss eine einzige Figur vorkommt, die man ehren muss? Pilatus, der römische Statthalter. Einen Judenhandel ernst zu nehmen – dazu überredet er sich nicht. Ein Jude mehr oder weniger – was liegt daran? ... Der vornehme Hohn eines Römers, vor dem ein unverschämter Missbrauch mit dem Wort Wahrheit getrieben wird, das hat das neue Testament mit dem einzigen Wort bereichert, das Werth hat, – das eine Kritik, seine Vernichtung selbst ist: »was ist Wahrheit!«...⁸⁰

Pilatus ist also für Nietzsche ein vornehmer, adliger Zyniker und ein Fremder, der sich von der fanatisierten Menge achselzuckend abwendet mit den Worten: »Was ist Wahrheit!«⁸¹ Für Nietzsche drückt sich darin Pilatus' »Ekel in Hinsicht auf jenes nie genug zu verurtheilende Wort ›ich bin die Wahrheit‹«⁸² aus. Diese Szene hat eine sehr große Bedeutung für Nietzsche: Zum einen greift sie seine sprachkritischen Überlegungen aus *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* auf,⁸³ zum anderen greift sie die Situation auf, in der sich Nietzsche seinem eigenen Selbstverständnis gegenüber der deutschen Öffentlichkeit befindet. Er versteht sich als Fremder. Dieser Haltung von Pontius Pilatus korrespondiert in gewisser Weise Nietzsches Selbsttitulierung als »polnischer Edelmann pur sang, dem nicht ein Tropfen schlechtes Blut beigemischt ist, am wenigsten deutsches«⁸⁴, da es Nietzsche in *Ecce homo* gegen alle Tatsächlichkeit und Wahrhaftigkeit darum geht, sich als Fremdkörper innerhalb der deutschen Kultur zu inszenieren, und: »[A]ber es wäre ein vollkommener Widerspruch zu mir, wenn ich heute bereits Ohren und Hände für m e i n e W a h r h e i t e n erwartete.«⁸⁵ Als seinen zentralen Gedanken, beziehungsweise ›seine Wahrheit‹, bezeichnet Nietzsche in *Ecce homo* be-

79 Vgl. dazu grundsätzlich Andreas Urs Sommer: »Jesus gegen seine Interpreten oder die Hermeneutik der Urteilsenthaltung. Pilatus und der ›Typus des Erlösers‹«, in: *Nietzscheforschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 11 (2004), S. 75-86.

80 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 225.

81 Ebd. Vgl. zu Nietzsches Zynismus: Heinrich Niehues-Pröbsting: »Der kurze Weg: Nietzsches ›Cynismus‹«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 24 (1980), S. 103-122.

82 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 381. – Hier betont Nietzsche ebenfalls, daß »Pilatus die einzige honnete Person« sei.

83 In *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entwickelt Nietzsche ja seine Sprachphilosophie von der Frage »Was ist Wahrheit?« aus.

84 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 268.

85 Ebd., S. 298.

kanntlich ja die *Umwertung aller Werte* und »die ewige Wiederkunft«, mein eigentlich a b g r ü n d l i c h e r Gedanke.«⁸⁶

Pilatus' Worte verweisen also auf die Gestalt Christi, der als topische Figur vielfach das Modell bildete, mit dem sich einzelne von der Gesellschaft verfemte Künstler und Literaten ihrer selbst als wertvolle Menschen versicherten.⁸⁷ Nietzsche nimmt dieses Thema auf, wobei nicht eindeutig zu klären ist, ob die mit Jesus verknüpfte Passion in zynisch-ironischer und provokanter Brechung durchleuchtet oder affirmativ pathetisch formuliert wird.⁸⁸ Darüber hinaus ist zu betonen, daß seine Kritik am Christentum Jesus Christus ausnimmt. Jesus ist nicht primärer Gegenstand von Nietzsches Christentums-Kritik. Im Gegenteil: Christus ist eine durchaus positive Identifikationsfigur, ja Maske für ihn, so daß *der Gekreuzigte* auch zu einem Pseudonym und Heteronym werden konnte. In *Der Antichrist* schreibt Nietzsche:

86 Ebd., S. 268.

87 Vgl. dazu Georg Misch: *Geschichte der Autobiographie. Von der Renaissance bis zu den autobiographischen Hauptwerken des 18. und 19. Jahrhunderts*, Frankfurt a. M. 1969, Bd. IV/2, vor allem S. 597-656 und S. 739-776.

88 Die zynische Brechung und Provokation betonen vor allem W. Lange: »An der Grenze aufklärerischer Ironie«, S. 337-365; M. H. Meyer: »*Ecce homo* und die Alte Komödie« S. 193-200 sowie Chr. Benne: »*Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet*. Rollenspiele in *Ecce homo*«, S. 219-228. – Dagegen schreibt Heinrich Detering: »So gebraucht Nietzsche den Ausruf *Ecce homo* als Pathosformel (und nicht als Ironiesignal). Und so erhebt er für sein ›Lebens‹-Verhältnis einen Anspruch auf ›Wahrheit‹, der dem des Evangeliums um nichts nachsteht. Derselbe Autor, der eben noch den Pilatus um seiner Vernichtung des ›Wahrheits‹-Begriffs willen zur Verehrung empfohlen hatte, spricht in *Ecce homo* von ›der Wahrheit‹ in einem gänzlich unironischen Singular: von einer Wahrheit, die der platonischen wie der paulinischen entgegensteht; den Griechen ein Ärgernis und den Juden ein Gräucl.« H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 126. – Die Frage, ob es sich um eine Pathos-Formel oder um ein Ironiesignal handelt, läßt sich nicht ohne weiteres entscheiden, denn weder das Pathos noch die Ironie gehorchen einem eindeutigen Code. Ob die *Ecce homo*-Formel nun ironisch oder ernstgemeint-pathetisch ist, hängt nicht von ihrem Signalcharakter ab, sondern vom situativen Kontext, in dem dieser Sprechakt stattfindet, gerade aber der Kontext ist schwierig zu bestimmen. Bezieht er sich nur auf die Schrift *Ecce homo* selbst oder auf seine Gesamtproduktion? Darüber hinaus funktionieren Ironiesignale ebenso wie Pathosformeln nur aufgrund vorgängiger Kenntnisse über die Wertmaßstäbe des Sprechers, die dieser als Erwartungshaltungen beim Hörer oder Leser voraussetzt. Betont man also Nietzsches Antichristentum, so scheint es sich eher um einen ironischen Gestus zu handeln. Verbindet man die Titel-Formel mit dem *Typus des Erlösers*, mit der Figur des *Gekreuzigten* und mit der anvisierten *Umwertung aller Werte* so scheint es plausibler, sie als ernstgemeinte Pathosformel zu interpretieren.

Dieser »frohe Botschafter« starb wie er lebte, wie er lehrte – nicht um »die Menschen zu erlösen«, sondern um zu zeigen, wie man zu leben hat. Die Praktik ist es, welche er der Menschheit hinterliess: sein Verhalten vor den Richtern, vor den Häschern, vor den Anklägern und Aller Art Verleumdung und Hohn, – sein Verhalten am Kreuz. Er widersteht nicht, er vertheidigt nicht sein Recht, er thut keinen Schritt, der das Äußerste von ihm abwehrt, mehr noch, er fordert es heraus... Und er bittet, er leidet, er liebt mit denen, in denen, die ihm Böses thun... Die Worte zum Schächer am Kreuz enthalten das ganze Evangelium. »Das ist wahrlich ein göttlicher Mensch gewesen, ein Kind Gottes«, sagt der Schächer. »Wenn du dies fühlst – antwortet der Erlöser – so bist du im Paradiese, so bist auch du ein Kind Gottes...« Nicht sich wehren, nicht zürnen, nicht verantwortlich-machen...⁸⁹ Sondern auch nicht dem Bösen widerstehen, – ihn lieben...

Als Protagonist, aber auch als Objektperson, der Schrift ist Nietzsche Christus, »ein göttlicher Mensch«, »ein leidender Gott«, deshalb kann er auch *Dionysos*, *Alexander* und *Cäsar* als seine Verwandten bezeichnen.⁹⁰ Sie sind aus Nietzsches Sicht pagane Verwandte des leidenden christlichen Gottessohnes. Nur aus dieser Rolle heraus lassen sich solche auf den ersten Blick als Anzeichen für den Wahnsinn oder bodenlose Frechheit erscheinenden Sätze verstehen: »Wenn ich den tiefsten Gegensatz zu mir suche, die unausrechenbare Gemeinheit der Instinkte, so finde ich immer meine Mutter und Schwester, – mit solcher canaille mich verwandt zu glauben, wäre eine Lästerung auf meine Göttlichkeit.«⁹¹ Doch, was hier aufscheint, ist bereits lange vor *Ecce homo* präfiguriert. Nietzsche hatte eine ganz eigene Abstammungstheorie, die sich weniger auf biologischen Grundlagen bewegt, als vielmehr mit Vorstellungen eines geistigen »Geblüts« operiert: »Wenn ich von Plato Spinoza und Goethe rede, so weiß ich, dass ihr Blut in dem meinen rollt.«⁹² Und an einer anderen Stelle notiert er: »– meine Vorfahren Heraklit, Empedokles Spinoza Goethe.«⁹³ Er betont auf der Grundlage seines Projektionstheorems und der Vorstellung von einem Grundwillen, daß »[i]n dem, was Zarathustra, Moses, Muhamed Jesus Plato Brutus Spinoza Mirabeau bewegte, lebe ich auch schon, und in manchen Dingen kommt in mir erst reif an's Tageslicht, was embryonisch ein paar Jahrtausende brauchte. Wir sind die ersten Aristokraten in der Geschichte des Geistes –.«⁹⁴

89 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 207f.

90 Vgl. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 269: »Die grossen Individuen sind die ältesten: ich verstehe es nicht, aber Julius Cäsar könnte mein Vater sein oder Alexander, dieser leibhaftige Dionysos...«

91 Ebd., S. 268.

92 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 585.

93 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 134.

94 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 642.

Als Erzähler seines Lebens und Kommentator der Öffentlichkeit ist er in *Ecce homo* Pontius Pilatus. Seine Intervention findet kein Gehör, so daß er die biblischfigurierte Szene mit den Worten »Was ist schon Wahrheit!«⁹⁵ verläßt. Adressat von Nietzsches Schrift ist, wie wir bereits gesehen haben, die deutsche Öffentlichkeit. Die deutsche Öffentlichkeit stellt das Publikum vor, das er bei der Abfassung der Schrift vor Augen hatte, die er provozieren und vor den Kopf stoßen wollte. In diesem Zusammenhang ist auch die Vornehmheit des ›Polen‹ Nietzsches, beziehungsweise des Römers Pilatus verständlich: »Ich habe gegen Alles, was heute noblesse heißt, ein souveraines Gefühl von Distinktion, – ich würde dem jungen deutschen Kaiser nicht die Ehre zugestehn, mein Kutscher zu sein.«⁹⁶

Nietzsches provozierende Haltung gegenüber der deutschen Öffentlichkeit spiegelt sich in seiner Behauptung, daß er überall Leser, »lauter ausgesuchte Intelligenzen« gefunden habe, nur nicht in Deutschland: »In Wien, in St. Petersburg, in Stockholm, in Kopenhagen, in Paris und New-York – überall bin ich entdeckt: ich bin es nicht in Europa's Flachland Deutschland...«⁹⁷

2. – Das Besondere an seiner Schrift ist, daß es sich dabei tatsächlich um eine Art autobiographisch-selbstreflexiver ›Rollenprosa‹ handelt, in der Nietzsche unterschiedliche Figuren sprechen läßt und Begriffspersonen vorführt.⁹⁸ Während es traditionell vorgegeben ist, daß sich in einem autobiographischen Text Subjekt und Objekt der Rede auf ein und denselben außer-sprachlichen Referenten beziehen, referieren sie im Falle des *Ecce homo* sowohl auf kulturell, sprachlich und autorspezifische vorgeprägte Rollenmuster (*Schicksal*, *Dynamit* etc.) und Typen (*Hanswurst*, *Satyr* etc.) als auch auf werkinterne Figuren, Heteronyme und Begriffspersonen (*Dionysos*, der *Gekreuzigte*, *Zarathustra*), die Nietzsche geschaffen hat und die er sich nun erneut einverleibt und seinen eigenen Interessen unterordnet. Letzteres kann man unter anderem an den Stellen erkennen, in denen Nietzsche *Zarathustra* zu Wort kommen läßt. In diesen Passagen handelt beziehungsweise spricht *Zarathustra* so, als ob er eine reale Person wäre, die beispielsweise Nietzsches Schriften kommentiert. Das autobiographische Material spiegelt sich zunächst also in ver-

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

96 Ebd., S. 268.

97 Ebd., S. 301.

98 Ein dekonstruktiver Interpret würde argumentieren, daß sich bei Nietzsche das Subjekt in ›persona‹ auflöst und zerplittert. Das Subjekt ›disseminiert‹ sich, läge zerstreut im Text. Vgl.: J. Derrida: »Die Stile Nietzsches«, S. 183-224. Die Schwierigkeit besteht nun aber darin, daß dies bei Nietzsche Teil eines poetologischen Programms ist; die Pluralisierung der Rede und des Subjekts ist eben nicht ein rhetorisch-tropologischer oder sprachlicher Effekt. Darüber hinaus wird durch die Figur der Egozentrizität so etwas wie Selbstbezug garantiert.

schiedenen Rollen und Formen des Sprechens, um perspektivische Verkürzungen hervorzurufen, die dann in ein wechselseitiges und komplexes Kommentierungsverhältnis durch die weiteren Figuren und Begriffspersonen treten. Nietzsche kündigt den, um Philippe Lejeune zu bemühen, »autobiographischen Pakt«⁹⁹ mit dem Leser zwar nicht direkt auf, aber er stellt ihn in ein komplexes Referenzsystem, das sich sowohl auf mikro- als auch auf makrostruktureller Ebene beobachten und das sich durch die bereits eingeführten Begriffe wie *Projektion*, *Introjektion*, *Einverleibung* und *Semiotik* formal charakterisieren läßt. Gleichzeitig kann er so die von ihm theoretisch entwickelte Vorstellung von personenartigen Trieben im menschlichen Selbst sowie die Vorstellung von kollektiver und transpersonaler Identität, die beide ihren Ausgangspunkt von der Seele aus nehmen und durch Akte der Introjektion auf einen Einheits-Sinn ausgerichtet werden, literarisch darstellen oder inszenieren. Dividualismus und Egozentrität gehen auch in diesem Punkt Hand in Hand. Darüber hinaus zeigt sich auch hier »das ästhetische Urphänomen«, in dem man »fortwährend ein lebendiges Spiel« sieht »und immerfort von Geisterschaaren umringt« ist,

99 Zum Begriff »autobiographischer Pakt« vgl. Ph. Lejeune: *Der autobiographische Pakt*. – Für Lejeune funktioniert die Autobiographie als kontraktuelle Gattung über einen Kommunikationsregelnden Pakt zwischen Autor und Leser. Das Kriterium für den Abschluß beziehungsweise die Einhaltung des Vertrages ist die Namensidentität, der Eigenname des Autors als Textsignatur, mit der gleichzeitig eine Referentialität hergestellt wird, das heißt Erzähler und Protagonist referieren auf ein und dieselbe Person, den Autor. Eine Verifikation der Aussagen – ob sie nun an der tatsächlichen Aufrichtigkeit oder an der aufrichtigen Absicht festgemacht werden – ist prinzipiell unmöglich, so daß Referenzialität allein ein Kriterium für die Autobiographien darstellen kann. Angesichts der unmöglichen Verifizierbarkeit biographischer Fakten und zur Modellierung des Paktes etabliert Lejeune daher auf der Ebene der Aussage den Begriff der »Ähnlichkeit« als ein sekundäres Merkmal der Autobiographie. Zur Markierung der Ähnlichkeit sind jedoch außertextuelle Referenzen notwendig, die Lejeune als »Modell« im Sinne einer »Wirklichkeit, der die Aussage zu gleichen behauptet« bestimmt. (Ebd., S. 41.) Genau dieses Apriori jedoch offenbart – auch wenn Lejeune die Ähnlichkeit einschränkt –, daß er vom authentischen Zugang des Subjekts zu seinen Lebensäußerungen ausgeht und deren sprachliche Darstellung für möglich hält, und eben dies würde Nietzsche bestreiten. Das einzige Kriterium für den Referenz- oder Lektürepakt ist die Namensidentität, abgesichert auf den »gesamte[n] Ebenen der Publikation« (ebd.) durch den Autornamen, also letztlich ein formales Merkmal, das über eine bestimmte Schreibweise und Lektüre entscheidet. (Vgl.: ebd., S. 50.) Dies erfüllt Nietzsche zwar, doch innerhalb des Textes sprechen verschiedene »Figuren«. Der Leser kann sich entscheiden, ob er dem Autor vertraut oder nicht, eine grundsätzliche Ambivalenz bleibt aufgrund des Paktes verwehrt. – Tatsächlich funktionieren Kittlers und auch Kleinschmidts Interpretationen auf dem stillschweigenden Hintergrund von Lejeunes Theorie des autobiographischen Paktes. Nietzsche geht aber keinen autobiographischen Pakt direkt mit dem Leser ein, sondern einen ganz anderen Lektürepakt.

»man fühle nur den Trieb, sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden.«¹⁰⁰

3. – Doch zurück zur Titelformel: Nietzsche war Philologe und in theologischen Fragen sowohl durch sein Elternhaus¹⁰¹ als auch durch seine Auseinandersetzung mit Autoren wie Ernest Renan, Schleiermacher, David Friedrich Strauss und Franz Overbeck geschult genug,¹⁰² um zu wissen, daß Jesus im griechischen Text des *Johannes-Evangeliums* durch Pilatus mit dem bestimmten Artikel angeredet wird: »Siehe, der Mensch« (*idou ho anthrópos*).¹⁰³ Das *Ecce homo* geht auf die Vulgata-Version des heiligen Hieronymos und die heute geläufige Übersetzung der Formel mit »Seht: ein Mensch« auf Luther zurück. Wichtig ist aber, daß es der lateinischen Formel nach nicht zu entscheiden ist, ob der Ausdruck Mensch mit bestimmten oder unbestimmten Artikel begleitet wird, also ob es sich um *den* oder um *einen* Menschen handelt. Die Pluralität der Sprecher, Akteure und Zuhörer könnte so auch auf einen Menschen, auf ein Ego hin perspektiviert sein, womit ebenfalls ein egozentrierender Akt gegeben wäre. Der Titel selbst könnte also bereits ein individualistisch-egozentriertes Weltbild andeuten.

Ebenso kann man *Ecce homo* mit: »Da ist ja ein Mensch« übersetzen.¹⁰⁴ Diese zweite Übersetzungsmöglichkeit ist insofern bedeutsam, da sie damit auch als Anspielung auf Napoleons berühmte Anrede Goethes bei der Erfurter Begegnung 1808 lesbar wird: »Voilà, un homme!«¹⁰⁵ Nietzsche, der Goethe gründlich gelesen hatte

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

101 So plante Nietzsche, bevor er sich entschied, klassische Philologie zu studieren, ein Theologiestudium. In gewisser Weise wollte Nietzsche zunächst in die Fußstapfen seines Vaters treten.

102 Zu Nietzsches Auseinandersetzung mit der theologischen Tradition vgl. Martin Perret: *Das Christentum im Leben des jungen Friedrich Nietzsche*, Opladen 1989; Andreas Urs Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«. Ein philosophisch-historischer Kommentar*, Basel 2000.

103 Darauf sowie auf die Frage nach bestimmten oder unbestimmten Artikel im Lateinischen weist Rüdiger Görner hin, jedoch ohne diese Tatsache wirklich interpretatorisch fruchtbar zu machen. Vgl.: R. Görner: *Nietzsches Kunst*, S. 298f. – Bei Nietzsche taucht der bestimmte Artikel in bezug auf Jesus aber immer in der Formel »Der Gekreuzigte« auf.

104 Rüdiger Görner übersetzt *Ecce homo* auch mit: »Ihr seid ein Mensch.« und »Auch Ihr seid ein Mensch«. R. Görner: *Nietzsches Kunst*, S. 299.

105 Wie aus dem Nachlaß erkennbar wird, hatte Nietzsche ursprünglich einen »Anhang« für *Ecce homo* geplant, der den Titel trug »Im Verkehr mit den Alten«. Was Nietzsche dort notiert, sind vor allem Gedanken zu Goethe. Eine Bemerkung zu Goethe ist dabei für den Ausgangspunkt von *Ecce homo* bedeutsam. Ich meine damit die Spät-sommer/Herbst-Metaphorik, die Nietzsche benutzt, um seinen Geburtstag zu charak-

und der Napoleon sehr verehrte, war dieses historische Ereignis bekannt. Diese historische Begebenheit bekommt bei Nietzsche zusätzlich eine spezifische, deutschlandkritische Bedeutung, die so indirekt mit einer Grundhaltung von *Ecce homo* korrespondiert: »Man verstehe doch endlich das Erstaunen Napoleon's tief genug, als er Goethen zu sehen bekam: es verräth, was man sich Jahrhunderte lang unter dem ›deutschen Geiste‹ gedacht hatte. ›Voilà un homme!‹ – das wollte sagen: ›Das ist ja ein Mann! Und ich hatte nur einen Deutschen erwartet!‹ –«¹⁰⁶

Zugleich ist der Titel *Ecce homo* aber auch eine Selbst-Zitation, denn Nietzsche benutzt das ›*Ecce homo*‹ bereits als Titel für ein Gedicht in *Die fröhliche Wissenschaft*.¹⁰⁷ Es ist aber zunächst einmal wichtig, daß die Vulgata-Formel eben wegen

terisieren, der zugleich der Beginn der Niederschrift von *Ecce homo* ist. (Vgl. dazu den Abschnitt »Die Zeit des Lebens und die ewige Wiederkunft« in dieser Arbeit.) Nietzsche definiert für sich, was ›goethisch‹ ist, folgendermaßen: »Eine verklärte reine Herbstlichkeit im Genießen und Reifwerdenlassen, – im Warten, eine Oktober-Sonne bis ins Geistigste hinauf; etwas Goldenes und Versüßendes, etwas Mildes, nicht M a r m o r – d a s nenne ich Goethisch.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 634. – Implizit ist Nietzsches *Ecce homo* auch als Gegenentwurf zu Goethes *Dichtung und Wahrheit* zu verstehen. – Zuvor, in *Menschliches, Allzumenschliches*, hatte Nietzsche Goethes Kunstauffassung – mit einer aufschlußreichen Zusammenführung von Individualität und Maske – folgendermaßen bestimmt: »Nicht Individuen, sondern mehr oder weniger idealische Masken; keine Wirklichkeit, sondern eine allegorische Allgemeinheit; Zeitcharaktere, Localfarben zum fast Unsichtbaren abgedämpft und mythisch gemacht; das gegenwärtige Empfinden und die Probleme der gegenwärtigen Gesellschaft auf die einfachsten Formen zusammengedrängt, ihrer reizenden, spannenden, pathologischen Eigenschaften entkleidet, in jedem andern als dem artistischen Sinne wirkungslos gemacht; keine neuen Stoffe und Charaktere, sondern die alten, längst gewohnten in immerfort währender Neubeseelung und Umbildung: das ist die Kunst, so wie Goethe später verstand.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 184.

106 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 142.

107 Dort heißt es: »*Ecce homo*..//Ja! Ich weiss, woher ich stamme!//Ungesättigt gleich der Flamme/Glühe und verzehr' ich mich./Licht wird Alles, was ich fasse,/Kohle alles, was ich lasse./Flamme bin ich sicherlich.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 367. – Dieses Gedicht Nietzsches verarbeitet selbst einen anderen lyrischen Text und zwar Goethes berühmtes Gedicht *Selige Sehnsucht* aus dem *West-östlichen Divan*, in dem Goethe wiederum Gedanken des ›historischen Zarathustras‹ (Zoroaster) verarbeitet. Vgl. *Selige Sehnsucht*: »Sagt es niemand, nur den Weisen,/Weil die Menge gleich verhöhnet,/Das Lebend'ge will ich preisen,/Das nach Flammentod sich sehnet.//In der Liebesnächte Kühlung,/Die dich zeugte, wo du zeugtest,/Überfällt dich fremde Föhlung,/Wenn die stille Kerze leuchtet.//Nicht mehr bleibest du umfängen/In der Finsternis Beschattung,/Und dich reiet neu Verlangen/Auf zu höherer Begattung.//Keine Farn macht dich schwierig,/Kommst geflogen und gebannt,/Und zuletzt, des Lichts begierig,/Bist du, Schmetterling, verbrannt.//Und solang du das nicht hast,/Dieses: Stirb und werde!//Bist du nur ein trüber

ihrer Vieldeutigkeit, wegen ihres Anspielungsreichtums, wegen ihrer individualistisch-egozentrierten Dimension von Nietzsche gebraucht wird. Mit der Wahl dieses Titels hat er außerdem den Leser durch die etablierte Kommunikationssituation in seinen Text integriert, ja, man könnte fast sagen, daß der Leser als Nietzsches Selbstprojektion bereits im Titel angelangt ist, vor allem, wenn man bedenkt, daß sich Nietzsche in weiten Teilen der Schrift als Leser seines Werkes und als Leser seiner selbst präsentiert und sich somit im Leser auch selbstbespiegelt.

Außerdem suggeriert die *Ecce homo*-Formel, wenn man die biblischen, die deutschlandkritischen und werkinernen Kontexte heranzieht, daß sie an den zentralen Punkten der Weltgeschichte erscheint, ja, »wiederkehrt«, womit Nietzsche eine Konvergenz von Geschichte, Göttlichkeit und eigenem Selbst ausdrückt. Durch diese Implikation kann sich Nietzsche in verschiedenen historischen und mythischen Rollen und Figuren wie Buddha, Caesar, Jesus, Napoleon etc. spiegeln, da sie auch Teil seines Selbst sind.

Nietzsches Titel verdichtet auf eine sehr komplexe Weise mehrere Stränge und zentrale Theoreme seines Werkes und bindet den Leser zugleich in die Suche nach Bedeutungen ein. Für ihn hat *Ecce homo*, wenn man den Briefwechsel heranzieht, sogar einen direkten außertextuellen Bezug »zum Tod«:

Ich war noch beim Begräbniß des uralten Antonelli zugegen, diesen November. – Er lebte genau so lange, bis *E c c e h o m o*, das Buch, fertig war. – Das Buch und der *M e n s c h* dazu... – Ich habe gestern mein non plus ultra in die Druckerei geschickt, *R u h m u n d E w i g k e i t* betitelt, jenseits aller sieben Himmel gedichtet. Es macht den Schluß von *E c c e h o m o*. – Man stirbt daran, wenn man's unvorbereitet liest...¹⁰⁸

Gast/Auf der dunklen Erde.« Johann Wolfgang Goethe: *West-östlicher Divan*, in: ders.: *Poetische Werke. Berliner Ausgabe*, hg. von S. Seidel u. a., Berlin 1960, Bd. 3, S. 22. – Zur Verarbeitung philosophischer Gedanken persischer und indischer Herkunft, die sich auf Zoroaster beziehen, vgl. Hannelore Schlaffer: »Weisheit als Spiel. Zu Goethes Gedicht »Selige Sehnsucht««, in: Wulf Segebrecht (Hg.): *Gedichte und Interpretationen. Klassik und Romantik*, Stuttgart 1990, S. 47-58. – Nietzsches Gedicht *Ecce homo* korrespondiert mit Goethes *Selige Sehnsucht* in vielen einzelnen Punkten. Wichtig in unserem Zusammenhang ist aber vor allem die Verweisungsstruktur, die Nietzsche damit zu Goethe und seinem Gedicht aufbaut. Die Formel in *Selige Sehnsucht* »Stirb und werde!« weist innerhalb Nietzsches Werk auf die Figur des »Dionysos«, den Gedanken der »ewigen Wiederkunft« und zugleich auf den Imperativ, den Nietzsche seinen »Zarathustra« ausrufen läßt: »Werde, der du bist!« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 297. – Auf diesen Imperativ von »Zarathustra« antwortet wiederum der Untertitel von *Ecce homo*: »Wie man wird, was man ist.«

108 Brief an Heinrich von Köselitz, 30. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 566.

Setzt man den Titel *Ecce homo* in Verbindung mit dem Tod, so offenbart sich auch eine formal-inhaltliche Verbindung, denn der Etymologie des Wortes *Titel* zufolge bedeutet ›titulus‹ im Lateinischen auch Grabinschrift, und spätestens seit Chateaubriands *Memoiren von jenseits des Grabes* ist es topisch geworden, das autobiographische Ich in Verbindung mit dem Tod zu setzen,¹⁰⁹ wobei die Tradition des Grabepigramms bis in die griechische Antike und archaische Lyrik zurückreicht. Vor diesem Hintergrund ist es auch sinnvoll, sich anzuschauen, wie Nietzsche sein autobiographisch-philosophisches Projekt *Ecce homo* schriftintern begründet: Ihm geht es darum, »zu sagen, wer ich bin«¹¹⁰, und er sieht darin seine »Pflicht, gegen die im Grunde meine Gewohnheit, noch mehr der Stolz meiner Instinkte revolviert.«¹¹¹ Doch die Pflicht resultiert aus einer existentiellen Befindlichkeit: »Ich lebe auf meinen eignen Credit hin, es ist vielleicht nur ein Vorurtheil, daß ich lebe?... Ich brauche nur irgend einen ›Gebildeten‹ zu sprechen, der im Sommer ins Oberengadin kommt, um mich zu überzeugen, dass ich nicht lebe...«¹¹² Nietzsches Ausgangspunkt ›zu sagen, w e r i c h b i n‹ wird durch die fehlende Rezeption und Kenntnisnahme implizit zu einer Frage nach Leben und Tod. Deshalb kann er seine Schriften als ›Nachlaß zu Lebzeiten‹ auffassen und sich als einen posthumen Menschen verstehen.

4. – Nietzsche überläßt dem Leser die Aufgabe, zu erkennen, wie er sich hinter all den Masken und Personen, die in seiner Schrift *Ecce homo* sprechen und handeln, verbirgt und zugleich offenbart, wie er seine Figuren und Begriffspersonen interagieren läßt. In diesem Sinne kündigt Nietzsche den ›autobiographischen Pakt‹, von dem Lejeune spricht und der auch beispielsweise Kittlers Argumentation implizit zugrunde liegt,¹¹³ auf. Sein letzter Satz in der *Vorrede*, die mit seinem Namen signiert ist, und die meines Erachtens eine direkte Lektüeranweisung darstellt, die bereits im Titel angedeutet ist, lautet dementsprechend, eine Stelle aus *Also sprach Zarathustra* zitierend: »Nun heisse ich euch, mich verlieren und euch finden; und

109 Darüber hinaus ist die wichtigste rhetorische Figur oder Trope des autobiographischen Diskurses, wie Paul de Man, freilich ohne auf Chateaubriand einzugehen, gezeigt hat, die »Prosopopöie, die Fiktion der Stimme-von-jenseits-des-Grabes«. Paul de Man: »Autobiographie als Maskenspiel«, in: ders.: *Die Ideologie des Ästhetischen*, Frankfurt a. M. 1993 (amerik. 1984), S. 131-146, hier S. 141.

110 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 257.

111 Ebd.

112 Ebd.

113 Vgl. Friedrich Kittler: »Wie man abschafft, wovon man spricht: Der Autor von ›Ecce homo‹«, S. 153-178.

erst, wenn ihr mich Alle verleugnet habt, will ich euch wiederkehren... Friedrich Nietzsche«.¹¹⁴

Von der Analyse des Titels aus gesehen, präsentiert sich Nietzsches *Ecce homo* als ein Text, der zum einen unterschiedliche Sprecher hat, in dem zum anderen unterschiedliche Figuren interagieren, sich unterschiedliche Kontexte kreuzen und auf das autobiographische Ich hin perspektiviert werden. Nietzsche pluralisiert sich durch projizierende und introjizierende Verfahren und deutet so die ästhetischen und personendichtenden Triebe des Selbst an, anders gesagt: Er präsentiert die »Vielheit der Personen (Masken) in Einem ›Ich«.¹¹⁵ Dadurch unterstreicht er auch folgende Überlegung: »Man ist reicher als man denkt, man trägt das Zeug zu mehreren Personen im Leibe, man hält für ›Charakter‹, was nur zur ›Person‹, zu Einer unserer Masken, gehört.«¹¹⁶

Das Konversions- und Selbsterforschungsverbot

1. – Wir haben gesehen, daß Nietzsche bereits mit der Titelformel seiner Schrift ein vielfältiges Netz von Bezügen zur Bibel, zum Christentum und zum eigenen Werk geknüpft hat und die gesamte Schrift in einem Feld von intertextuellen und werkin-ternen Referenzen und Kontexten positioniert. Autobiographisches Material, fremde und eigene Texte werden von Nietzsche also nicht nur affirmativ aufgerufen und aufgenommen, sondern gemäß seiner Poetik der Introjektion und Anverwandlung und seiner Auffassung von Semiotik aktiv und bis zum Widerspruch umgestaltet. Zugleich deutet die *Ecce homo*-Formel eine komplexe Kommunikationsituation an, an der unterschiedliche Akteure und Figuren festzumachen sind, die auf Nietzsches Überlegungen zum Subjekt-Dividualismus verweisen und zugleich in einem textuellen, pluralen und egozentrierten Ich aufgehoben werden, das einer ständigen Verwandlung und Metamorphose unterworfen ist, die Nietzsche in seinen früheren Schriften konzeptuell und praktisch auf der Ebene seiner Schreibaktivität vorbereitet hat. Die Titelformel »Ecce homo. Wie man wird, was man ist« könnte, wenn man die Schrift vordergründig als Autobiographie liest, darauf hindeuten, daß sich Nietzsche auch an den Konventionen der christlichen Weltsicht und ihrer autobiographischen Tradition orientiert. Er tut dies auch, jedoch auf seine ganz individuelle und partikulare Art und Weise. Vor diesem Hintergrund erscheint das *autobiographische Ich* in weiten Teilen des *Ecce homo* als antichristliche Begriffsperson, in

114 Ebd., S. 261. – Worauf Nietzsche hier natürlich anspielt, ist die Verleugnung Christi durch seine Jünger im Garten Gethsemane.

115 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168.

116 Ebd., S. 248.

der Nietzsche sein Weltbild dem christlichen gegenüberstellt. Dieser Aspekt soll nun genauer betrachtet werden.

2. – Der jüdisch-christlichen Tradition und vor allem der christlichen Theologie zufolge ist die Selbstidentität nur Gott vorbehalten, da er jedem Wandel, jeder Zeit- und Geschichtlichkeit entrückt ist.¹¹⁷ Daher kann dieser Gott, in der berühmten Dornbusch-Szene, auch auf die Frage von Moses nach seinem Namen in der Übersetzung des Hieronymus die lapidare Antwort geben: »Ego sum qui sum«¹¹⁸ – ich bin, der ich bin – oder kurz: Ich bin.¹¹⁹ Der jüdisch-christliche Gott *ist* schlechthin. Das bedeutet auch, daß er immer da ist, in der Vergangenheit, in der Gegenwart und in der Zukunft. Dieser Gott ist einfach, womit auch seine Einzigartigkeit und Einzigkeit unterstrichen werden soll, um die transtemporale Selbstidentität und Selbstigkeit zu betonen. Diese Formel wird im *Neuen Testament* von Jesus Christus immer wieder in den kurzen Formeln »Ich bin es« oder schlicht »Ich bin« aufgegriffen,¹²⁰ mit der er der Vergänglichkeit der Welt und der Menschen, ihrem Werden und Vergehen, gegenübertritt.¹²¹ Gegenüber der Entrückung aus Zeit und Raum und der spezifischen selbstigen Seinsweise des höchsten göttlichen Wesens steht das Leben des einzelnen Menschen in seiner konkreten Geschichtlichkeit und Vergänglichkeit. Darauf zielt beispielsweise die *Offenbarung* des Johannes mit ihrer komplexen Verschränkung von historischer Zeit, Eschatologie und der ewigen göttlichen Seinsweise ab, wenn es heißt, daß »Ich, Johannes, euer Bruder und Mitge-

117 Vgl. Oskar Simmel/Rudolf Stälein (Hg.): *Die christliche Religion*, Frankfurt a. M. 1957, S. 111-120 sowie Christian Nink: *Die philosophische Gotteslehre*, Freiburg 1948.

118 Ex. 3, 14.

119 Martin Stingelin ist, soweit ich sehe, der einzige, der diesen Gedanken als eine Voraussetzung für das Verständnis von *Ecce homo* thematisiert hat. Vgl. M. Stingelin: »Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs«, S. 155. – Im Hebräischen ist es übrigens wohl so, daß die Formel »Ich bin« – das heißt die 1. Person Präsens des Verbums »sein« nur Gott vorbehalten ist. Hinweis Renate Schlesier.

120 Mit der *Ich bin*-Formel verweist Jesus natürlich auf seine Relation zu seinem Vater, dem jüdisch-christlichen Gott und auf ihre Untrennbarkeit: »Wer mich sieht, sieht den Vater«, Joh. 14, 9.

121 Rudolf Schnackenburg hat in seinem Kommentar zum Johannes-Evangelium die spezifische Seinsweise des christlichen Gottes und seines Sohnes hervorgehoben und betont, daß es sich nicht um eine spezifische Zeitkategorie handelt, sondern »um einen fundamentalen Seinsunterschied« und daß »der Anspruch Jesu auf eine ganz einmalige, menschliche Kategorien überschreitende Seinsweise« formuliert werde. Rudolf Schnackenburg: *Das Johannesevangelium. Zweiter Teil*, Freiburg/Basel/Wien 1971, S. 61.

nosse [...] war auf der Insel, die Patmos heißt, des Wortes Gottes willen«¹²², während er vom christlichen Gott sagt: »Ich bin das A und das O, spricht Gott der Herr, der da ist und der da war und der da kommt, der Allmächtige«. ¹²³ Nietzsche hingegen präsentiert eine Schrift, in der dargelegt werden soll, wie man wird, was man ist. Es läßt sich sagen, daß Nietzsche gegen das Modell des christlich-göttlichen Seins ein unpersönliches präsentisches Werden setzt.

Die christliche Konvention des autobiographischen Schreibens zeichnet sich außerdem wesentlich durch zwei Strukturmomente und zwei Gedankenfiguren aus: die Ausrichtung auf den transzendent gedachten Gott und die Umkehr, oder theologisch ausgedrückt, durch die Konversion zu Gott. Das menschliche Leben wird auf die Entdeckung des Gottes hin perspektiviert, so daß das autobiographische Ich sich in der christlichen Tradition auf Gott hin versteht und den Sinn des eigenen Daseins erkennt,¹²⁴ wodurch nicht zuletzt auch eine Relativierung der eigenen Egozentrität stattfindet. Vor dem Hintergrund des christlichen Glaubens ist erst in der Entdeckung der Bedeutung des Gottes für das eigene Leben die Möglichkeit gegeben, sich selbst zu entdecken, ist die »wahre« eigene Identität überhaupt erst möglich.¹²⁵ Das christliche Selbstverständnis ist daher vielfach durch einen Bruch gekennzeichnet, der nur in und durch den Gott aufgehoben werden kann, wobei der Lebensweg vielfach als eine Pilgerreise verstanden wird. Prototypisch dafür sind etwa die *Confessiones* des Heiligen Augustinus oder *The Pilgrim's Progress* von Bunyan.¹²⁶ Nietzsche jedoch wählt eine dezidiert antichristliche Form für seine Selbstbiographie, denn er schreibt eine unchristlich einheitliche, bruchlose und (auf den ersten Blick) introspektionslose Biographie unter der Devise »Wie man wird, was man ist« und sammelt sich auf sich hin und nicht auf eine wie auch immer geartete transzendente Größe.¹²⁷ Er kennt keinen »Antrieb zur Flucht und Umkehr«¹²⁸, und

122 Offb. 1, 9.

123 Offb. 1, 8.

124 Vgl. zur Logik der christlichen Konversion Thomas Luckmann: »Kanon und Konversion«, in: Jan Assmann: *Kanon und Zensur*, München 1987, S. 38-46 und Aleida Assmann: »Kulturen der Identität, Kulturen der Verwandlung«, in: dies./Jan Assmann (Hg.): *Verwandlungen*, München 2005, S. 25-45. – Luckmann betont die Dreigliedrigkeit des Konversions-Narrativs, das in einem *Davor*, einer *Wende* (die Entdeckung der Bedeutung des Gottes für das eigene Leben) und einem *Danach* besteht.

125 Vgl. Johannes Pieper: *Über das christliche Menschenbild*, München 1950.

126 Auch wenn Bunyans Schrift keine Autobiographie ist, sondern eine fiktiv-allegorische Biographie, so stellt gerade sie seit dem Barock das paradigmatische Modell für die erbaulichen Konversionsbeschreibungen innerhalb des Protestantismus. Vgl. dazu Ch. Taylor: *Die Quellen des Selbst*, S. 328-330.

127 Wie Nietzsche sich genau auf sich hin sammelt, wird im Kapitel »Die Egozentrität als Voraussetzung des *Ecce homo*. Eine Interpretation von »An diesem vollkommenen Tage...« im einzelnen ausgeführt werden.

128 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 164.

jedes Eingeständnis einer Diskontinuität in der Lebensgeschichte deutet für Nietzsche geradezu eine verwerfliche Schwächlichkeit an, die er bekanntermaßen als Zeichen christlich infizierter Dekadenz, Unnatur und des schlechten Gewissens interpretiert und bekämpft. Er kann dies tun, weil, wie im ersten Teil gezeigt, das Ich, gedacht als sich selbsttransparentes Mono- und Zentralsubjekt, für ihn eine Fiktion ist und der Mensch zum Dichter seines eigenen Lebens wird. Nietzsches Subjekt-Dividualismus und seine Vorstellung vom Ich als Wortspiel sowie regulative Idee gibt ihm auf literarisch-textueller Ebene die Möglichkeit, ein Ich zweiten Grades zu konstruieren oder auf sich zu projizieren.¹²⁹ Daher konzipiert er seine Selbstbiographie auch als Selbst-Apotheose und stellt sich damit sowohl in Widerspruch zur christlich geprägten autobiographischen Tradition einer Bekehrungs- und Selbsterkundungsgeschichte als auch zur bürgerlich-empfindsamen Selbstdarstellung Rousseauscher Prägung.¹³⁰ Nietzsches Widerspruch gilt jedoch nicht nur der Be-

129 Für Daniela Langer hingegen münden »die literarischen Selbstinszenierungsstrategien des Ichs in *Ecce homo* [...] in insgesamt drei Bewegungen, die das Ich wieder aufheben: in eine Bewegung der Entindividualisierung des Ichs, innerhalb derer es zu einem Prinzip wird, hinter dem es verschwindet; in eine Rolleninszenierung, die das Ich zum einen zersplittert und in der es zum anderen in seiner Formelhaftigkeit zu einem reinen Zeichen für die Umwertung zu werden droht, und in eine Bewegung jenseits von Sprache, in der das Ich also demgemäß nicht mehr zu finden ist«. D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 174f. – Meines Erachtens kann aber von einer Zersplitterung des Ichs bei Nietzsche keine Rede sein. Seine vielfältigen Rollen und Masken sind Effekte einer Pluralisierung des eigenen Selbst und eben nicht Effekt einer Zersplitterung. Darüber hinaus verweisen sie alle auf Nietzsches Wunsch, monolithisch und einheitlich zu erscheinen. Sie verweisen auf Nietzsches egozentrierte Schreibweise. Sicherlich ist Nietzsches *Ich* in *Ecce homo* ein fiktives, aber eben ein metafiktionales, das sich im Bewußtsein seiner Dividualität und Fiktionalität zur (künstlichen und ästhetischen) Einheit diszipliniert. Nietzsche ist, wenn man so will, der Dichter seines Lebens, er instrumentalisiert die personenbildenden Triebe, die er in seinen erkenntnistheoretischen und psychologischen Überlegungen festgemacht zu haben glaubt. Ich würde daher soweit gehen zu sagen, daß das Nietzschesche Ich in *Ecce homo* ein in gewisser Weise »totales Ich« ist und nicht nach einem Jenseits der Sprache strebt, sondern sich mitten in der Sprache etabliert, da es vornehmlich auf dem prinzipiellen egozentrierten Dimension der Sprache, auf dem sprachlichen Selbstbezug, der sich dann in der menschlichen Psyche spiegelt, wie sie im ersten Teil dieser Studie entwickelt worden ist, basiert. – Auch Else Weijers betont, daß »von einem fragmentierten Subjekt in Nietzsches Ich-Erzählungen keine Rede ist«, Nietzsche nehme vielmehr »die Rolle des Erzählers an, um sein Leben zu modellieren«. E. Weijers: »Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten«, S. 38.

130 Charles Taylor betont aus angelsächsischer Perspektive, daß »während der ganzen Renaissance [...] die augustianische Selbstprüfung natürlich in allen möglichen Formen Wiederhall, und zwar unter den Anhängern beider konfessionellen Hauptrichtungen [findet]. Die Selbsterkundung gehört sowohl bei den Jesuiten als auch bei den

kehrung zum christlichen Glauben, sondern überhaupt jeder Art von individueller Konversion, wie sie in Nietzsches Augen beispielsweise Wagner vollzogen hat, die sich in einer »Apostasie und Umkehr zu christlich-krankhaften und obskurantistischen Idealen«, im »Sich-selbst-Verneinen, Sich-selbst-Durchstreichen« ausdrückte.¹³¹ Die Gedankenfigur der Konversion scheint auf den ersten Blick für ihn eine per se schon christlich beeinflusste Gedanken-Bewegung zu sein, welche eine selbstreflexive und introspektive Erkenntnis einer zu korrigierenden Verfehlung voraussetzt.¹³² Ein solches Eingeständnis wird in Nietzsches Augen aber vom moralischen Gewissen diktiert, einer Instanz, welche in der christlichen Kultur die Vorstellung von der Sündhaftigkeit des Menschen den Individuen eingepflichtet hat, sie hängt »mit der Interpretation des bösen Gewissens« zusammen, das »endlich Gnade« verspricht: »Wunder-Akt. Plötzliche Umkehr. Paulus, Augustin, Luther.«¹³³ Nietzsche schreibt:

Warum ich Einiges mehr weiß? Warum ich überhaupt so klug bin? Ich habe nie über Fragen nachgedacht, die keine sind, – ich habe mich nicht verschwendet. – Eigentliche religiöse Schwierigkeiten z.B. kenne ich nicht aus Erfahrung. Es ist mir gänzlich

Puritanern – und nicht nur bei ihnen – zur Disziplin. [...] Von Bunyan über Pepys bis hin zu Boswell und womöglich Rousseau wird die protestantische Kultur der Introspektion als Form der bekenntnishaften Autobiographie säkularisiert, während sie dazu beiträgt, die neue Form zu gestalten, die der englische Roman im achtzehnten Jahrhundert bei Defoe, Richardson und anderen Autoren annimmt.« Ch. Taylor: *Die Quellen des Selbst*, S. 328f.

131 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 342.

132 Das einzige auf den ersten Blick selbstkritische Element, das Nietzsche in seiner Biographie festmacht, ist seine Wagner- und Schopenhauerschwärmerei sowie seine Entscheidung, Philologe geworden zu sein. Doch ist Nietzsches Verhältnis zur Philologie, wie bereits gezeigt, ein sehr ambivalentes. Eine wirkliche Verfehlung stellen die Ausbildung und seine Jahre als Philologe nicht dar, und doch betont Nietzsche, auf seine Krankheit rekurrierend, in *Ecce homo*: »Die Krankheit gab mir insgleichen ein Recht zu einer vollkommenen Umkehr aller meiner Gewohnheiten; sie erlaubte, sie gebot mir Vergessen; sie beschenkte mich mit der Nöthigung zum Stillliegen, zum Müßiggang, zum Warten und Geduldigsein... Aber das heisst ja denken!... Meine Augen allein machten ein Ende mit aller Bücherwürmerei, auf deutsch: Philologie: ich war vom Buch erlöst [...] – Jenes unterste Selbst, gleichsam verschüttet, gleichsam still geworden unter einem beständigen Hören-Müssen auf andere Selbste (– und das heisst ja lesen!) erwachte langsam, schüchtern, zweifelhaft, – aber endlich redete es wieder.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 326. – Gerd Schank hingegen interpretiert Nietzsches Darstellung des *Zarathustra*-Erlebnisses als konversionsähnliche Umkehrungsfigur. Vgl. Gerhard Schank: *Dionysos gegen den Gekreuzigten, Eine philologische und philosophische Studie zu Nietzsches »Ecce homo«*, Bern/Berlin/Frankfurt a. M./New York/Paris/Wien 1993, S. 105-110.

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

entgangen, in wiefern ich sündhaft sein sollte. Insgleichen fehlt mir ein zuverlässiges Kriterium dafür, was ein Gewissensbiss ist. [...] Ich möchte nicht eine Handlung hinterdrein im Stich lassen [...].¹³⁴

Hier wird auf programmatische Art und Weise die christliche Version der Autobiographie, die eine Verfehlung und eine Zuwendung zum Gott voraussetzt, von Nietzsche für sich außer Kraft gesetzt und für illegitim erklärt. Zu solcher Christlichkeit zählt Nietzsche deshalb nicht nur unmittelbare Glaubensbekenntnisse, sondern jede Art autobiographisch-introspektiver Nachdenklichkeit und Selbstreflexion. Der Verzicht darauf erscheint ihm als ein Hinweis seiner partikularen Klugheit und Weisheit. Nietzsche ist es daher einerlei, ob es sich dabei um fromme Gewissenserforschung oder bürgerlich-profane Selbsterforschung handelt, in beiden Fällen stehen die (selbst-)reflexiven Prinzipien der dionysischen Selbstwerdung und Selbstverwirklichung, wie sie Nietzsche vorschweben, im Wege, denn, »[w]as man früher nicht wusste, was man heute weiss, wissen könnte –, eine Rückbildung, eine Umkehr in irgend welchem Sinn und Grade ist gar nicht möglich. Wir Physiologen wissen das wenigstens.«¹³⁵ Daher verweist der Untertitel von *Ecce homo* auch auf eine Formel, die Nietzsche bereits sehr früh als Wahlspruch für sich gewählt hat und die aus Pindars zweiter *Pythischen Ode* stammt¹³⁶: »Werde der, der du bist!«¹³⁷ Nietzsche betont mit dieser Formel die Selbstwerdung des Individuums.¹³⁸ Es geht ihm um eine Selbstwerdung, die zu einer Selbsterfahrung wird, das heißt auch, daß die Selbsterfahrung nur unter dem Vorzeichen des Werdens, beziehungsweise des permanenten Werdens, stattfindet und stattfinden kann. Vor dem Hintergrund von Nietzsches Subjektkritik betont diese Formel darüber hinaus die Unterscheidung zwischen dem (fiktiven) Ich und dem wahren Selbst. In *Die fröhliche Wissenschaft* entwickelt Nietzsche diesen Gedankengang ironischerweise als Ge-

134 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 278.

135 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 144.

136 Es handelt sich um den 70. Vers der 2. Pythischen Ode. Eugen Dönt übersetzt: »Beginne zu erkennen, wer du bist.« Pindar: *Oden*, Griechisch/Deutsch, hg. und übersetzt von Eugen Dönt, Stuttgart 1986, S. 99. – Auch hier läßt sich ein Echo des bereits angeführten Gedichts *Selige Sehnsucht* von Goethe vernehmen.

137 Brief an Lou Salomé, 10. Juni 1882, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 203. – Für Nietzsche steht fest: »Werde der, der du bist: das ist ein Zuruf, welcher immer nur bei wenig Menschen erlaubt, aber bei den allerwenigsten dieser Wenigen überflüssig ist.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 30.

138 In *Menschliches Allzumenschliches* betont Nietzsche: »in einer so hoch entwickelten Menschheit, wie die jetzige ist, bekommt von Natur Jeder den Zugang zu vielen Talenten mit. Jeder hat angeborenes Talent, aber nur Wenigen ist der Grad von Zähigkeit, Ausdauer, Energie angeboren und anerzogen, so dass er wirklich ein Talent wird, also wird, was er ist, das heisst: es in Werken und Handlungen entladet.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 219.

wissensforschung: »Was sagt dein Gewissen? – »Du sollst der werden, der du bist.«¹³⁹ Doch die grundsätzlich poetisch-schöpferische Dimension dieser Formel bleibt bei ihm stets erhalten. Sie betrifft sowohl das eigene Selbst als auch die eigene Autorschaft, wobei sich auch hier eine egozentrierte Grundhaltung offenbart:

Werde fort und fort, der, der du bist – der Lehrer und Bildner deiner Selbst! Du bist kein Schriftsteller, du schreibst nur für dich! So erhältst du das Gedächtniß an deine guten Augenblicke und findest ihren Zusammenhang, die goldene Kette deines Selbst! So bereitest du dich auf die Zeit vor, wo du sprechen mußt! Vielleicht daß du dich dann des Sprechens schämst, wie du dich des Schreibens mitunter geschämt hast, daß es noch nöthig ist, sich zu interpretiren, daß Handlungen und Nicht-Handlungen nicht genügen dich mitzutheilen.¹⁴⁰

Wichtig ist, daß Nietzsche hier die Formel in direkten Zusammenhang mit dem eigenen ich-bezogenen Schreiben stellt, so daß er zum »Lehrer und Bildner« seines »Selbst« werden kann und sich im Schreiben »die goldene Kette« seines »Selbst«, die sich als fortlaufender Selbstkommentar offenbart, der in der Tradition der *cate-na aurea* steht, zeigen kann.

In *Ecce homo* nun verschwendet sich das autobiographische Ich nicht an die Vergangenheit, sondern gelangt auf dem Wege einer vordergründig geradlinigen naiven Reflexionslosigkeit zu sich selbst und einer stets glückenden Gegenwart. Die Gedankenlosigkeit und Selbstvergessenheit ist die Vorbedingung für dieses Glück. Nietzsche schreibt:

Und damit berühre ich das Meisterstück in der Kunst der Selbsterhaltung – der Selbstsucht [...]. Dass man wird, was man ist, setzt voraus, daß man nicht im Entferntesten ahnt, was man ist. Aus diesem Gesichtspunkte haben selbst die Fehlgriffe des Lebens ihren eigenen Sinn und Werth, die zeitweiligen Nebenwege und Abwege. [...] Darin kann eine große Klugheit, sogar die oberste Klugheit zum Vorschein kommen: wo nosce te ipsum das Recept zum Untergang wäre, wird Sich-Vergessen, Sich-Missverstehen [...] zur Vernunft selber.¹⁴¹

Es versteht sich für Nietzsche daher, daß eine dionysische Glücksverheißung und permanente Selbstwerdung nicht nur den christlich-selbstreflexiven Methoden zur Erlangung des Seelenheils widerspricht, sondern ebenso die apollinisch-delphischen Anweisungen ablehnt. Nicht Selbsterforschung, Inrospektion und Selbsterkenntnis

139 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 519.

140 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 555.

141 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 293. – Hölderlin übersetzt: »Willig betrachte, die Gabe der siebentönigen / Phormix, entgegenkommend. / Werde, welcher du bist, erfahren.« Hölderlins Übersetzung betont den Aspekt der Selbsterfahrung.

führen unter psychologischen Gesichtspunkten für Nietzsche zum Ziel einer vollkommenen Bejahung des eigenen Daseins sondern Selbstvergessenheit. In der post-reflexiven Annahme des eigenen Daseins zeigt sich für ihn eine größere Vernunft als in der selbstkritischen vergangenheitsorientierten Analyse. In *Die fröhliche Wissenschaft* hatte Nietzsche diesen Gedanken bereits entfaltet, dort schreibt er:

Wie viel Menschen verstehen denn zu beobachten! Und unter den wenigen, die es verstehen, – wie viele beobachten sich selber! »Jeder ist sich selber der Fernste« – das wissen alle Nierenprüfer, zu ihrem Unbehagen; und der Spruch »erkenne dich selbst!« ist, im Munde eines Gottes und zu Menschen geredet, beinahe eine Bosheit. [...] Überlassen wir diess Geschwätz und diesen üblen Geschmack Denen, welche nicht mehr zu thun haben, als die Vergangenheit um ein kleines Stück weiter durch die Zeit zu schleppen und welche selber niemals Gegenwart sind, – den Vielen also, den Allermeisten! Wir aber wollen Die werden, die wir sind, – die Neuen, die Einmaligen, die Unvergleichlichen, die Sich-selber-Gesetzgebenden, die Sich-selber-Schaffenden!¹⁴²

Apollinisch-sokratische wie christliche Gedankenfiguren mit ihrer Vergangenheitsfixierung führen laut Nietzsche in den Untergang, weil in der bewußten Selbstreflexion die Vergangenheit die Gegenwärtigkeit des Lebens verdrängt. Der Mensch wird dadurch zum »Selbstkenner! Selbsthenker!«¹⁴³ Darüber hinaus gaukeln sie Nietzsche zufolge vor, daß der Mensch sich wirklich selbsttransparent werden kann. Er hingegen inszeniert in *Ecce homo* keine explizite und gängige Selbstreflexion, er präsentiert primär kein kritisches oder interessiertes Verhältnis zur Vergangenheit,¹⁴⁴ sondern genau das Gegenteil: in allererster Linie zählt das Sich-selber-Schaffen, und zwar im Hier und Jetzt, so daß ein mit sich selbst zufriedenes Leben

142 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 560, S. 563. – Daniela Langer hebt hervor: »Schon die grammatische Zeitform des Satzes ›Wie man wird, was man ist‹ verweist darauf, dass die konventionelle Vorstellung von Werden als ein im Sein zum Abschluß gekommener Prozess unterlaufen wird. Das ›wird‹ steht im Präsens gleichzeitig neben dem ›ist‹, Werden und Sein sind nicht in einer zeitlich-logischen Abfolge zu denken. Das, was man ist, ist also nichts, was immer schon gegeben war und in der Selbstwerdung erst entdeckt werden müsste, überhaupt entdeckt werden könnte.« D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 112f. – Zu ergänzen wäre, daß das permanente Werden, das in kein Sein mündet, nicht gegeben ist, sondern hergestellt werden muß.

143 F. Nietzsche: *Dionysos Dithyramben*, KSA 6, S. 390.

144 An einer anderen Stelle betont Nietzsche: »die Selbsterkenntniß gehört nicht unter die Gefühle der Verpflichtung; selbst wenn ich mich zu erkennen suche, so geschieht es aus Gründen der Nützlichkeit oder einer feineren Neugierde – nicht aber aus dem Willen der Wahrhaftigkeit.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 651.

ständig entstehen kann.¹⁴⁵ Daher lautet das zentrale Stichwort in diesem autobiographischen Zusammenhang für Nietzsche auch *Instinkt* und nicht Kritik oder Reflexion, denn die Reflexion und die Kritik als Oberflächenphänomene des Bewußtseins töten als unnatürliche, dekadente und lebensfeindliche Prinzipien den Instinkt ab, da sie den Blick selbstbezogen nach innen oder in die Vergangenheit lenken, sich selbst und das Leben verzerren. Dagegen schafft das Leben für Nietzsche, um seine Kräfte zu entfalten, sich selbst den Instinkt als natürliche, animalische Form der Intelligenz. Diese Intelligenz, folgt man Nietzsches Inszenierung, schützt das autobiographische Ich vor einer wirklichen persönlichen Selbstkritik, ja, sie offenbart in Nietzsches Leben und Werk eine »lange geheime Arbeit und Künstlerschaft meines Instinkts«¹⁴⁶. Besonders dankbar wird der Schutz zur Selbsterhaltung vom autobiographischen Ich angenommen, weil es von Anfang an vor der christlich-inspirierten Selbstzerstörung – den Gewissensbissen – und den irrealen Hinterwelten bewahrt: »Gott, Unsterblichkeit der Seele, Erlösung, Jenseits, lauter Begriffe, denen ich keine Aufmerksamkeit, auch keine Zeit geschenkt habe, selbst als Kind nicht, – ich war vielleicht nie kindlich genug dazu? Ich kenne den Atheismus durchaus nicht als Ergebnis, noch weniger als Ereigniss: er versteht sich bei mir aus Instinkt.«¹⁴⁷

Für die Kinderei der religiösen Transzendenzvorstellung und der damit verbundenen Doppelweltauffassung, wie sie das Christentum propagiert, war das autobiographische Ich also nie Kind genug – der Instinkt sorgt dafür, daß es das wurde, was es schon immer war und sein wird. So läßt das autobiographische Ich mit der auf den ersten Blick befremdlichen Verhinderung der Kindheit den christlichen Konversionswunsch, wieder zum unschuldigen Kind Gottes zu werden, gar nicht erst aufkommen. Wer nicht kindlich war, kann auch keine Konversion, die in Nietzsches Augen letztlich eine Regression darstellt, vollziehen. Die Regression bestünde vor allem im kindlichen Wunsch, Freiheit von der Verantwortung, sich selbst zu erschaffen, zu erlangen, während Nietzsche Selbst-Verantwortung im Kontext seiner *Umwertung aller Werte* und des autobiographischen Entwurfs von *Ecce homo* zur unbedingten Freiheit der Selbst-Schöpfung heroisch propagiert. Daher setzt der Schreiber Nietzsche in seiner autobiographischen Selbstpräsentation auf die bereits bekannten Verfahren der Metamorphose, der Häutung sowie Maskierung und nicht auf die narrative sowie gedankliche Figur der Konversion.

145 Im Nachlaß findet sich auch folgende Überlegung: »Ich suche eine Weltconception, welche dieser Thatsache gerecht wird: das Werden soll erklärt werden, ohne zu solchen finalen Absichten Zuflucht zu nehmen: das Werden muß gerechtfertigt erscheinen in jeden Augenblick (oder unabwerthbar: was auf Eins hinausläuft)«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 34.

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

147 Ebd., S. 278.

3. – Das autobiographische Ich *Nietzsche* hält sich in asymmetrischer Entsprechung an die Vorgaben seines biographischen Gegenbildes und berichtet daher auch von einer Kenosis, die jedoch jegliche christlich-inspirierte Kenosis überbieten soll, ja diese als lebensfeindliche Lüge entwertet. Bei Nietzsche sendet das Leben die Rechtfertigung des Daseins, die Erlösung in einer umgewendeten christologischen Figur, die sich im autobiographischen Ich selbst materialisiert: »Aber meine Wahrheit ist furchtbar: denn man hieß bisher die Lüge Wahrheit. – Umwerthung aller Werthe: das ist meine Formel für einen Akt höchster Selbstbesinnung der Menschheit, der in mir Fleisch und Genie geworden ist.«¹⁴⁸ Das autobiographische Ich ist, wenn man so will, der Moment der Selbstbesinnung der Menschheit, der möglicherweise doch zu einer historischen Umkehr führt, und zwar zu einer dionysischen Bejahung des Daseins.

Während die christliche Introspektion und Selbstreflexion die Gegenwart durch das Konzept der Schuld belastet und zugleich, durch die mögliche zukünftige göttliche Gnade, entlastet, betont Nietzsches antichristliche Inkarnation – »ich bin [...] der Antichrist«¹⁴⁹ – die werdende Gegenwart, die sich jenseits von Gut und Böse, von Schuld und Gnade bewegt. Das gilt für Nietzsche im besonderen autobiographischen Bereich genauso wie hinsichtlich der allgemeinen Geschichte. Werden in Nietzsches Rückblick prinzipiell und programmatisch alle Entwicklungsschritte als notwendige Etappen der gelungenen permanenten Selbstwerdung gefeiert, so gibt es auch auf den ersten Blick im großen Rahmen der Menschheitsgeschichte keinerlei Anlaß zu konversionsverdächtiger Bedenklichkeit. An die Stelle eines möglichen Haderns oder Zweifels, der Anlaß zu Kehren und Bekehrungen geben könnte, setzt Nietzsche das unbedingte Einverständnis mit dem Schicksal, wodurch aber letztlich ein wirklicher Bruch in der Menschheitsgeschichte möglich wird: »Meine Formel für die Größe des Menschen ist amor fati. dass man Nichts anders haben will, vorwärts nicht, rückwärts nicht, in alle Ewigkeit nicht. Das Nothwendige nicht bloß ertragen, noch weniger verhehlen – aller Idealismus ist Verlogenheit vor dem Nothwendigen –, sondern es lieben.«¹⁵⁰ Das autobiographische Konversionsverbot Nietzsches entspricht also dem allgemeingültigen Prinzip der Schicksalsliebe. Die Erlösungsbedürftigkeit des eigenen Lebens und der Welt wird durch den *amor fati* ersetzt: die Leiden bedürfen keiner erlösenden Sinnstiftung, sondern werden als

148 Ebd., S. 365.

149 Ebd., S. 302. – Für das genauere Verständnis von Friedrich Nietzsches Konzept des Antichristen vgl. A. U. Sommer: *Friedrich Nietzsches »Der Antichrist«*. – Daß die komplementäre Figur zum *Antichristen* bei Nietzsche *der Gekreuzigte* ist, hat Heinrich Detering zuletzt herausgearbeitet, beide Figuren stehen in einem Verhältnis der Konkurrenz, aber auch Filiation. Vgl. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*.

150 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 297.

solche heroisch bejaht und damit zum Fundament einer bedingungslosen dionysischen Freiheit.¹⁵¹

Ich sah zuerst den eigentlichen Gegensatz: – den entartenden Instinkt, der sich gegen das Leben mit unterirdischer Rachsucht wendet (– Christentum, die Philosophie Schopenhauers, in gewissem Sinne schon die Philosophie Platos, der ganze Idealismus als typische Formen) und eine aus der Fülle, der Überfülle geborene Formel der höchsten Bejahung, ein Jasagen ohne Vorbehalte, zum Leiden selbst, zur Schuld selbst, zu allem Fragwürdigen und Fremden des Daseins selbst... Dieses letzte, freudigste, überschwänglich-übermüthige Ja zum Leben ist nicht nur die höchste Einsicht, es ist auch die tiefste, die von Wahrheit und Wissenschaft am strengsten bestätigte und aufrecht erhaltene.¹⁵²

Wie Gilles Deleuze anmerkte, besteht der *amor fati* bei Nietzsche jedoch nicht nur in einer Schicksalsbejahung, sondern weist die Struktur einer Bejahung der Bejahung auf.¹⁵³ Zugleich intendiert Nietzsche damit eine dionysische Umwertung der Phänomene des Pessimismus und des Nihilismus: »Ein solcher Pessimismus« nämlich, schreibt Nietzsche, »könnte münden in jene Form eines dionysischen Jasagens zur Welt, wie sie ist: bis zum Wunsche ihrer absoluten Wiederkunft und Ewigkeit: womit ein neues Ideal von Philosophie und Sensibilität gegeben wäre.«¹⁵⁴ Ja, Nietzsche betont:

Philosophie, wie ich sie bisher verstanden und gelebt habe, ist das freiwillige Aufsuchen auch der unerwünschten und verruchten Seiten des Daseins. [...] Eine solche Experimental-Philosophie, wie ich sie lebe, nimmt versuchsweise selbst die Möglichkeiten des grundsätzlichen Nihilismus vorweg: ohne daß damit gesagt wäre, daß sie bei einem Nein, einer Negation, bei einem Willen zum Nein stehen bliebe. Sie will vielmehr bis zum Umgekehrten hindurch – bis zu einem dionysischen Jasagen zur Welt, wie sie ist, ohne Abzug, Ausnahme und Auswahl – sie will den ewigen Kreislauf, – dieselben Dinge, dieselbe Logik und Unlogik der Knoten. Höchster

151 In Klammern sei gesagt, daß diese Gedankenfigur die Grundbedingung des späteren Existentialismus Camusscher Prägung darstellt.

152 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 311.

153 Vgl. G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 201: »Die Bejahung hat nur sich selbst zum Objekt. Das Sein ist sie nun genau soweit, als sie dies, ihr eigenes Objekt, auch ist. Das Sein: die Bejahung als Objekt der Bejahung. An sich selbst, als primäre Bejahung ist sie Werden. Sein aber ist sie, soweit sie Objekt einer weiteren Bejahung ist, die das Werden zum Sein erhebt oder die das Sein dem Werden entnimmt. Aus diesem Grunde ist die Bejahung in all ihrer Macht eine doppelte: die Bejahung wird bejaht.«

154 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 455.

Zustand den ein Philosoph erreichen kann: dionysisch zum Dasein stehn –: meine Formel dafür ist amor fati...¹⁵⁵

In *Ecce homo* nun hebt das antichristliche, antibürgerliche und schicksalsliebende Ich Nietzsches die kontinuierliche, bruchlose Entwicklung als Charakteristikum eines gesunden und schöpferischen Lebens hervor. Die auf den ersten Blick bruchlose Existenz des autobiographischen Ichs bricht demnach mit ihrem Antichristentum die Welt entzwei und provoziert eine allgemeine Umwälzung, wobei sich Nietzsche in diesem Zusammenhang einer eschatologischen Denkfigur bedient: »Die Entdeckung der christlichen Moral ist ein Ereignis, das nicht seines Gleichen hat, eine wirkliche Katastrophe. Wer über sie aufklärt, ist eine force majeure, ein Schicksal, – er bricht die Geschichte der Menschheit in zwei Stücke. Man lebt vor ihm, man lebt nach ihm.«¹⁵⁶

4. – Aber wie verhält es sich nun bei genauerer Betrachtung mit der Bruchlosigkeit von Nietzsches Lebensgeschichte? Genaugenommen erfährt man in *Ecce homo* kaum etwas über seinen Lebenslauf, über seine konkrete Biographie, und das, was man erfährt, ist manchmal äußerst fragwürdig oder entspricht schlicht nicht den Tatsachen. Ich erinnere nur an Nietzsches angebliche polnische Abstammung: »Ich bin ein polnischer Edelmann pur sang.«¹⁵⁷ Darüber hinaus besteht ja der größte Teil der Schrift aus einer Selbstkommentierung seiner Schriften, in der der Leser etwas über Nietzsches Einstellung zu seinen Schriften erfährt, aber kaum etwas über sein tatsächliches Leben. An die Stelle seiner eigenen Person rücken seine Schriften, rückt sein Werk, das er in zehn Teilen monolithisch entwirft, und seine vielfachen Begriffspersonen.

Die Bruchlosigkeit des Lebens der antichristlichen, antibürgerlichen und schicksalsliebenden Begriffsperson namens Ich/Nietzsche setzt wiederum Täuschung und Selbsttäuschung, eine aktive Selbstvergessenheit voraus. Die *instinktive Arglist*, die Nietzsche im Umgang mit seinen philosophischen und literarischen Gewährsmännern unterstrich, läßt sich in programmatischer Hinsicht auch in der Schilderung der eigenen Lebensgeschichte identifizieren. Man könnte sagen: Das autobiographische Ich mißversteht sich willentlich. Dies kann es, weil Nietzsche die individuelle Lebensgeschichte für ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins hält. Der Bruch selbst ist, wie im ersten Teil der Arbeit dargelegt, von Nietzsche in die Konstitution des Subjekts verlegt.

155 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1888 – 1889*, KSA 13, S. 492.

156 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 373. – Aus christlicher Perspektive ist Nietzsches *Umwertung aller Werte* ein Akt der negativen Konversion, des Abfalls.

157 Ebd., S. 268.

Erinnern wir uns: Der menschliche Geist versucht, laut Nietzsche, aus der Vielheit eine Einheit zu bilden. Er übt Macht aus und gleicht Unterschiedliches an, so daß so etwas wie die Vorstellung einer kohärenten Individualität entsteht. Unter christlichen Gesichtspunkten spielt dafür die Gottesvorstellung eine zentrale Rolle. Für Nietzsche hingegen stellt dies keine Option dar. Im Gegenteil: Mit der anzukündigenden *Umwertung aller Werte* und vor dem Hintergrund des Todes Gottes müssen andere und neue Werte etabliert werden, die das Leben als *Wille zur Macht* und als schöpferischen Akt in sein Recht setzen. Darüber hinaus stellen unter psychologischen Gesichtspunkten die Selbsterkenntnis und Verfahren wie die Introspektion Phänomene der (Selbst-)Täuschung dar. Auf das textlich gefaßte Ich, auf das autobiographisch gefaßte Text-Ich, hat Nietzsche direkten Zugriff und kann es so gestalten, wie er möchte, wie er es braucht, beispielsweise als antichristliche Begriffsperson. Anders gesagt: In weiten Teilen des *Ecce homo* ist das Ich ein *Name* oder eine *Begriffsperson* eines sich als Antichrist selbstmodellierendes Subjekts, das im permanenten Werden, seine Selbstwerdung und Selbstschöpfung feiert. Die auf den ersten Blick naive und selbstherrliche, selbstsüchtige, ungebrochene Selbstidentität des autobiographischen Ichs, die Nietzsche durch eine programmatische Reflexionslosigkeit erreicht, stellt sich somit bei genauerer Betrachtung als durch und durch reflektiertes Verfahren dar, das in Korrelation zu seinen Überlegungen zur Maskenvielfältigkeit auf der Bewußtseinsoberfläche ebenso wie mit seinem projektiv-egozentrierten Weltbild steht. Sie werden so selbst zu einem Instrument seiner *Umwertung aller Werte*: Die unbewußte Selbsttäuschung der christlichen Tradition wird bei Nietzsche zur willentlichen Selbst- und Fremdtäuschung.¹⁵⁸ Wenn Nietzsche also schreibt »Warum ich so weise bin«, dann radikalisiert, unterläuft und wertet er eine biblische Anweisung um, indem er sie seinen eigenen – antichristlichen – Bedürfnissen nach re-interpretiert: »Keiner täusche sich selbst. Wenn einer meint, weise zu sein in dieser Welt, dann werde er töricht, damit er weise werde.«¹⁵⁹

158 Daniela Langer sieht dies ähnlich, freilich ohne auf die christliche Tradition einzugehen, sondern vielmehr, indem sie die subjektkritischen Elemente aufgreift, die Nietzsches Denken und Schreiben bestimmen: »Das Selbstverständnis des Subjekts in *Ecce homo* kann also letztlich doch wieder als »naiv« bezeichnet werden, es handelt sich hierbei jedoch nicht um eine Naivität ersten Grades, sondern um eine Naivität zweiten Grades, die subjektkritische Momente in sich aufnimmt, »sich« aber gerade auch in dem wiederfindet, was der Vorstellung eines selbstgewissen, »vornherein gegebenen, autonomen Subjekts widerspricht.« D. Langer: *Wie man wird, was man schreibt*, S. 171.

159 1 Kor. 3, 18.

Horazphilologie und die Frage nach dem Werk

1. – Im dritten Kapitel von *Ecce homo* »Warum ich so gute Bücher schreibe« charakterisiert Nietzsche, bevor er sich seinen Lesern als Interpret seiner eigenen Schriften, sich quasi als Leser seiner selbst präsentiert, das, was er unter einem »guten Leser« versteht. Dieser sei »ein Leser, wie ich ihn verdiene, der mich liest, wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen.«¹⁶⁰ Diese Formulierung ist nicht nur eine weitere Reminiszenz an Nietzsches Tätigkeit als Philologe, wie sie allenthalben in seinem Werk und auch in *Ecce homo* vorkommt, und ein Plädoyer für ein langsames und genaues Lesen, sondern steht im Zusammenhang mit dem unter dem Stichwort *lisez: Nietzsche* bereits analysierten Problemkomplex der Autor-Ich-Identität, der Logik des Eigennamens und seinem Versuch, seinen Schriften im dritten Kapitel die Gestalt eines geschlossenen und monolithischen Gesamt-Werks zu geben. Formal gesehen ist die Formulierung »wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen« ein metonymischer Vergleich. Das ›Horaz-lesen‹ heißt natürlich nicht, daß man die Person Horaz liest, sondern das, was sie geschrieben hat: ihre Schriften, beziehungsweise ihr Werk. Der Name fungiert hier primär als Abkürzung beziehungsweise als semiotisch-perspektivische Verkürzung für ein Korpus an Texten. Diese Selbstverständlichkeit verdichtet sich bei Nietzsche jedoch zu einer Reflexion über den Tropos der Metonymie, die das Verhältnis von empirischer Person zu autobiographischem Ich als vielfältiger Begriffsperson, zum Phänomen funktionaler Autorschaft und zum Konzept des Werks problematisiert. Denn Nietzsche polemisiert gegen die Vorstellung, die der Tropos eventuell hervorrufen kann und betont ausdrücklich in *Ecce homo*: »Das Eine bin ich, das Andre sind meine Schriften.«¹⁶¹ Auf den ersten Blick entsteht so eine scharfe Trennung zwischen autobiographischem Ich im Sinne einer empirischen Person und einem Autor-Ich. Beide Elemente stehen aber, wie wir im ersten Teil dieser Studie bereits gesehen haben, in einer engen Korrelation. Sie sind zwar auf textueller Ebene keine unmittelbar identischen Größen, und doch stehen sie in wechselseitiger Verbindung zueinander, durchdringen sich und bilden korrelative Momente des Nietzscheschen Selbst. Nun, die Metonymie ›Autor für Werk‹ wird auch an einer anderen Stelle des Nietzscheschen Werks kritisch gesehen, »denn alle Welt pflegt Autor und sein Werk zu verwechseln.«¹⁶² Nietzsche zieht zunächst eine klare Differenz zwischen dem Autor als empirischer Person und der, um mit Foucault zu sprechen, Funktion Autorschaft als einer klassifikatorischen Instanz, die einem Ensemble von Texten ihren Namen gibt. Insofern ist besonders aufschlußreich, daß Nietzsche in *Jenseits von Gut und*

160 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 305.

161 Ebd., S. 298.

162 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 442.

Böse die Logik der Verschiebung in der rhetorischen Figur der Metonymie geradezu umkehrt und sie in seine radikale Infragestellung und Umkehrung des Ursache-Wirkungsprinzips miteinbezieht: »das ›Werk‹, das des Künstlers, des Philosophen, erfindet erst Den, welcher es geschaffen hat, geschaffen haben soll; die ›grossen Männer‹, wie sie verehrt werden, sind kleine schlechte Dichtungen hinterdrein [...]«. ¹⁶³ Man könnte also mit Nietzsche sagen: Nicht der Autor ist die Ursache, der Erfinder eines Werks, sondern selbst die Wirkung, die Erfindung eines Werks, das als überindividuelle Instanz den Autor als funktionale Größe erschafft. Von dieser Warte aus scheint der Autor eine paratextuelle Figur des Werks zu sein.

Nietzsche kritisiert nicht die Phänomene ›Autorschaft‹ oder ›Werk‹ per se, sondern die Vorstellung, das empirische Autor-Subjekt – man könnte auch sagen, den Privat-Menschen – mit dessen ›Werk‹ zu verwechseln und daraus eine Art ›mythischer Erzählung‹ zu machen, Nietzsche nennt es »kleine schlechte Dichtungen«. Vor diesem Hintergrund läßt sich *Ecce homo* in seiner Dialektik von Ich-Gerechtigkeit und intellektueller Redlichkeit sowie Arglist auch erst verstehen. Nietzsche möchte nicht nachträglich eine »kleine schlechte Dichtung« werden, sondern erfindet sich als ein Vielfacher, als ein »welthistorisches Unthier« ¹⁶⁴, als einen göttlichen Hanswurst und Schmerzensmann etc. Damit bekommt der Eigenname eines Autors in bezug auf die Werkkategorie zwei Kontexte. Erstens bezeichnet er den empirischen Autor, der allerdings relativ unabhängig von seinen Schriften existiert und zweitens die symbolische Figuration des Autor-Ichs, die sowohl ein Effekt, eine semiotische Abkürzung eines Werkkontextes als auch, wie im Falle Nietzsches, ein Zeichen darstellt, das ein dividualistisch-egozentriertes Weltbild repräsentiert. Aus dieser Perspektive stiftet der Autorname in *Ecce homo* nicht mehr in erster Linie den Zusammenhalt von ›Werk‹ und ›Leben‹, wie dies etwa Goethe in *Dichtung und Wahrheit* oder Sainte-Beuve in seinen literaturtheoretischen Schriften propagierten, sondern den Zusammenhalt der einzelnen Schriften untereinander, die den Teilsapekt eines übergeordneten Selbstentwurfes darstellen, der Pseudonyme, Heteronyme, Figuren und Begriffspersonen umgreift, so daß ein Gleiten zwischen unterschiedlichen Namen möglich, ja notwendig wird, um dieser komplexen Semiotik gerecht zu werden. Bei Nietzsche sind die Namen, die das Werk zusammenhalten, die Zeichen oder die ›Semiotik für das Werk‹, auf das in *Ecce homo* zugesteuert wird, nicht nur der Name Nietzsche, sondern auch *Zarathustra* und *Dionysos*.

Die Formulierung ›wie die guten alten Philologen ihren Horaz lasen‹ wird durch diese Perspektivierung zum Imperativ eines Lesens, das sich des genannten Unterschieds bewusst ist, das den ›Werkzusammenhang‹ nicht im genetisch-

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

164 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 302.

teleologischen Verhältnis von empirischen Autor und Lebenswerk sieht, also einem traditionellen autobiographischen Modell folgt, sondern verweist auf die intra- und paratextuellen Bezüge und semiotischen Abkürzungen, Spiegelungen und Verschiebungen im ›Werk‹, im Ensemble der Schriften und Texte, die sich beispielsweise in der Nietzscheschen Ersetzungsstrategie der Namen *Wagner* und *Schopenhauer* manifestiert.¹⁶⁵

In gewisser Weise präsentiert sich nun Nietzsche selbst als recht eigentümlicher ›Wiederkäuer‹ seiner Schriften und ›Horazphilologe‹ seinen Lesern in den zehn Abschnitten des dritten Kapitels von *Ecce homo*, in denen er seine Schriften bespricht, kommentiert und in denen er das Problem der Geschlossenheit seines Gesamt-Werkes aufwirft, das ihn in den letzten vier Jahren bis zu seiner geistigen Umnachtung ständig begleitete. Die Frage nach der Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Werks, die deutlich zu trennen ist von einem Versuch, ein philosophisches System zu entwerfen, stellte sich ihm zum ersten Mal nach der Vollendung von *Also sprach Zarathustra* und der Lektüre seiner einzelnen Schriften in den Jahren 1885/86, zu denen er dann jeweils eine *Vorrede* schrieb und Neuauflagen dru-

165 Horaz hat aber noch eine andere Bedeutung im Nietzscheschen Werk. Er repräsentiert für Nietzsche ein Stilideal: »Bis heute habe ich an keinem Dichter dasselbe artistische Entzücken gehabt, das mir von Anfang an eine Horazische Ode gab. In gewissen Sprachen ist Das, was hier erreicht ist, nicht einmal zu wollen. Dies Mosaik von Worten, wo jedes Wort als Klang, als Ort, als Begriff, nach rechts und links über das Ganze hin seine Kraft ausströmt, dies minimum in Umfang und Zahl der Zeichen, dies damit erzielte maximum in Energie der Zeichen – das Alles ist römisch und wenn man mir glauben will vornehm par excellence. Der ganze Rest von Poesie wird dagegen etwas zu Populäres, eine blosse Gefühls-Geschwätzigkeit...«. F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 154. – Worauf sich Nietzsche hier bezieht, ist Horaz' Stil-Auffassung des knappen und lakonischen Ausdrucks, die Nietzsche in sein eigenes energetisch und semiotisches Produktionsmodell einbaut. Bei Horaz heißt es: »Ich strebe nach Knappheit«. Horaz: *Ars Poetica/Die Dichtkunst*, hg. und übersetzt von Eckart Schäfer, Stuttgart 1972, S. 5. – Nietzsche verwandelt sich auch Horaz ein, indem er die Horazsche *brevisitas* mit seinen eigenen sprach- und zeichentheoretischen Überlegungen amalgamiert, sie assimiliert. Den Nexus bildet die Auffassung von bewußter Ökonomie in der Einsetzung sprachlicher Mittel, das, was Nietzsche die ›abgekürzte Sprache‹ und manchmal auch Semiotik nennt. Nietzsche scheint hier zudem auch auf einen Topos der Horazschen Stilistik anzuspielden, der auf Vornehmheit und Verachtung gegenüber der Masse abzielt, wie sie sich in der makrostrukturellen Sprecher-Figur des Pilatus im *Ecce homo* manifestiert: »Saepe stilum vertas« (drehe oft den Griffel um). »saepe stilum vertas, iterum qua digna legi sint/scripturus, neque te ut miretus turba labores./contentus paucis lectoribus« (Willst du schreiben, was man immer wieder liest, so mußt du oft den Griffel wenden und das Geschriebene tilgen; verschmähen mußt du die Bewunderung der Menge und mit wenigen Lesern dich begnügen). Horaz: *Satiren* I, 10, Z. 72-74, in: Horaz: *Sämtliche Werke*, hg. und übersetzt von W. Schöne, München 1970, S. 67.

cken ließ. In diesen Vorreden geht es Nietzsche darum, seine (philosophische) ›Aufgabe‹ zu entdecken,¹⁶⁶ Korrespondenzen und gedankliche Fortentwicklungen in seinen Schriften zu rekonstruieren und herauszustreichen, so als ob er auf der Suche sei nach dem *Grundwillen*, der sein Werk organisiert. Zugleich geht er aber auch Verwandlungen und Häutungen ein, die er im Laufe der Zeit durchgemacht hat, und stellt sie in den Zusammenhang einer »Gesundheitslehre«¹⁶⁷ und betont seine »Schlangenklugheit [...], die Haut zu wechseln«.¹⁶⁸ Während der Abfassung von *Ecce homo* unterzieht Nietzsche seine früheren Schriften erneut einer Relektüre und stellt in einem Brief an Köselitz erstaunt fest: »Ich blättere seit einigen Tagen in meiner Litteratur, der ich jetzt zum ersten Male mich gewachsen fühle. Verstehen Sie das? Ich habe Alles sehr gut gemacht, aber nie einen Begriff davon gehabt, – im Gegenteil!... Zum Beispiel die diversen Vorreden, das fünfte Buch ›gaya scienza‹ – Teufel, was steckt da drin! –«¹⁶⁹

Nach der Vollendung von *Also sprach Zarathustra* wird die Frage nach der Geschlossenheit und Einheitlichkeit des Werkes für Nietzsche sehr dringlich, und sie artikuliert sich ganz exilozit in den Vorworten zu den ›Neuen Auflagen‹ seiner Bücher aus den Jahren 1886 und 1887. Von diesem Zeitpunkt an versucht Nietzsche nämlich, seine veröffentlichten Schriften als komponierte Werk-Einheit beziehungsweise als ein Ganzes zu verstehen, das auf *Also sprach Zarathustra* hin perspektiviert sein soll. Nietzsche verfolgt dabei ein doppeltes Anliegen: Zum einen möchte er die absolute Singularität von *Also sprach Zarathustra* herausstreichen, zum anderen den komplementären Charakter der anderen Schriften zu *Also sprach Zarathustra*. *Also sprach Zarathustra* und die anderen Schriften sollen in eine Korrelation gebracht werden. Nietzsche verfolgt dabei einen ganz präzisen und kompositorisch hoch aufschlußreichen Plan. Bereits 1886 schreibt Nietzsche in diesem Zusammenhang an seinen Verleger: »Auf der Rückseite vom Umschlag des letzterschienen Buchs finden Sie eine Art Überblick und Programm über meine bisherige und zukünftige Thätigkeit. Es sollen 10 Werke und nicht mehr sein, mit denen ich »übrig« bleiben soll.«¹⁷⁰ Tatsächlich gliedert Nietzsche zwei Jahre später in *Ecce homo* sein Werk in zehn einzelne Schriften, wobei er zu diesem Zweck mehrere Schriften synthetisch zu einer zusammenfaßt. So etwa sind aus den doch sehr unterschiedlichen vier *Unzeitgemäßen Betrachtungen* schlicht die *Unzeitgemäßen ge-*

166 Vgl. dazu die beispielsweise die Vorrede zum zweiten Teil von *Menschliches, Allzumenschliches*. F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 369-377.

167 Ebd., S. 373.

168 Ebd., S. 372.

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

170 Brief an Ernst Wilhelm Fritsch, 7. August 1886, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 226.

worden. Die Zahl 10 ist natürlich insofern bedeutsam, als es sich dabei nicht nur um eine Anspielung auf den Dekalog handelt¹⁷¹ – womit Nietzsche auch sein Autor-Ich in gewisser Weise einer antichristlichen Modellierung unterwirft –, sondern die Zahl 10 entfaltet eine strukturell-kompositorische Bedeutung, die die Schrift *Also sprach Zarathustra* als Zentrum und Höhepunkt des Werkes offenbart, in der sich alle anderen Schriften (selbstbe-)spiegeln. So gliedert sich nämlich auch die *Vorrede* von *Also sprach Zarathustra* in zehn Abschnitte. Außerdem bezeichnet Nietzsche den ersten und wichtigsten Teil von *Also sprach Zarathustra* als ein »Zehn-Tage-Werk«.¹⁷² Nietzsche setzt damit sein Werkentwurf aus *Ecce homo* in direkte Beziehung zu *Also sprach Zarathustra*, so daß sein Werk-Entwurf und *Also sprach Zarathustra* sich also in kompositorischer Hinsicht spiegeln.

2. – In *Ecce homo* nun beschreibt Nietzsche den Aufbau seines Gesamt-Werks. Er versucht eine kausallogische Entwicklung von *Der Geburt der Tragödie* bis zu den angekündigten Schriften *Dionysos-Dithyramben* und *Der Antichrist* zu zeichnen, die aber selbst nicht mehr Teil des literarisch-philosophischen Gesamtwerks sein sollen, so als ob ihr Verfasser eben nicht mehr Nietzsche ist, sondern *Dionysos* oder *der Antichrist*. *Ecce homo* greift nicht nur im Titel, wie Heinrich Detering gezeigt hat,¹⁷³ eine Schwellensituation auf, sondern ist selbst, als Schrift, ein Schwellen- oder Übergangsphänomen. Entscheidend ist, daß Nietzsche mit *Der Geburt der Tragödie* den Anfang seiner (tragischen) Philosophie, und damit den Beginn seines Werks benennt, und aus ihr eine teleologische Gedankenfigur hervortreibt, die sein Gesamtwerk strukturiert. Allerdings handelt es sich dabei nicht um eine teleologische Gedankenfigur, in der das Ziel als ein Ende zu bestimmen ist, sondern vielmehr um eine Gipfelstruktur. Die Bewegung strukturiert sich auf ein Ziel hin, das in der Mitte eines Weges situiert wird, und von dieser Mitte fort. Anders ausgedrückt: Nietzsches Schriften bewegen sich in seiner Selbstdarstellung auf den *Zarathustra* hin und von ihm fort.¹⁷⁴ Nietzsche reflektiert also sein Gesamtwerk auf seine

171 Martin Stingelin betont, daß Nietzsche den Versuch unternimmt, »dem Korpus seiner Schriften den gesetzgeberischen Anschein eines zweiten [...] Dekalogs zu geben«. M. Stingelin: »er war im Grunde der eigentliche Schriftsteller«, S. 80f.

172 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 341.

173 Vgl. H. Detering: *Der Antichrist und der Gekreuzigte*, S. 116.

174 In einem Brief vom 26. November 1886 betont Nietzsche gegenüber Paul Deussen die Bedeutung von *Also sprach Zarathustra* sowie die Rolle, die ihm im *Ecce homo* zukommt: »Ecce homo. Wie man wird, was man ist. Dies Buch handelt nur von mir, – ich trete zuletzt darin mit einer welthistorischen Mission auf. Es ist bereits im Druck. – Darin wird zum ersten Mal Licht über meinen Zarathustra gemacht, das erste Buch aller Jahrtausende, die Bibel der Zukunft, der höchste Ausbruch des

Schrift *Also sprach Zarathustra* hin, die als der zentrale Text aufgefasst wird, auf den sich die anderen Schriften wie Erläuterungen und Kommentare beziehen. Durch Nietzsches Selbstkommentare werden die einzeln veröffentlichten Schriften sowohl mit dem *Zarathustra* als auch untereinander verwoben. Er versucht, einen roten Faden zu spinnen, der sowohl diachron als auch synchron ist und sammelt sich als Autor und seine Schriften auf einen Punkt hin: *Also sprach Zarathustra*. Dabei knüpft Nietzsche ein komplexes Netz von Rückverweisen und Ausblicken, welche die enge Verwobenheit der einzelnen Schriften demonstrieren soll.

Die Geburt der Tragödie, 1886 mit dem *Versuch einer Selbstkritik* als Neuauflage erschienen, wird in Nietzsches Konzeption so in *Ecce homo* an den Anfang seines Schaffens gestellt. In der Erkenntnis der »Psychologie der Tragödie«¹⁷⁵ nimmt seine Philosophie ihren Anfang. Sie besteht laut Nietzsche im

Jasagen zum Leben selbst noch in seinen fremdesten und härtesten Problemen; der Wille zum Leben im Opfer seiner höchsten Typen der eignen Unerschöpflichkeit frohwerdend – das nannte ich dionysisch, das verstand ich als Brücke zur Psychologie des tragischen Dichters. Nicht um von Schrecken und Mitleid loszukommen, nicht um sich von einem gefährlichen Affekt durch eine vehemente Entladung zu reinigen – so missverstand es Aristoteles: sondern um, über Schrecken und Mitleid hinaus, die ewige Lust des Werdens selbst zu sein, jene Lust, die auch noch die Lust am Vernichten in sich schliesst... In diesem Sinne habe ich das Recht, mich selber als den ersten tragischen Philosophen zu verstehen – das heisst den äussersten Gegensatz und Antipoden eines pessimistischen Philosophen.¹⁷⁶

Darüber hinaus erhält der Titel dieses ersten philosophischen Buches in *Ecce homo* eine selbstreflexive und selbstreferentielle Bedeutung: *Die Geburt der Tragödie* markiert zum einen den Anfang von Nietzsches tragischer Philosophie, zum anderen bildet sie die Geburt des philosophischen Autors Nietzsche und tritt in Korrespondenz, ja, wird fast gleichbedeutend mit dem »Incipit tragoedia« aus dem vierten Buch von *Die fröhliche Wissenschaft*, das 1882 wiederum *Also sprach Zarathustra* und die Figur des philosophierenden Propheten *Zarathustra* ankündigt.¹⁷⁷ In *Ecce homo* schreibt Nietzsche dazu: »Was hier »höchste Hoffnung« heisst, wer kann darüber im Zweifel sein, der als Schluss des vierten Buches die diamantene Schönheit der ersten Worte des Zarathustra aufglänzen sieht? –«¹⁷⁸

menschlichen Genius, in dem das Schicksal der Menschheit einbegriffen ist«. F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 492.

175 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 312.

176 Ebd.

177 Vgl. dazu Wolfram Groddeck: »Geburt der Tragödie« in »*Ecce homo*«, in: N-St. 13 (1984), S. 325-331.

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

Worauf Nietzsche hier anspielt, ist, wie gesagt, der letzte Aphorismus des vierten Buchs, der Aphorismus 342 »Incipit tragoedia«, der textidentisch mit dem Anfang der *Vorrede* aus *Also sprach Zarathustra* ist. Der einzige Unterschied besteht darin, daß der Aphorismus in *Die fröhliche Wissenschaft* typographisch in Prosa gesetzt ist, während in *Also sprach Zarathustra* der identische Text nach biblischem Vorbild in Verse gesetzt ist, womit nicht zuletzt eine pathetischere Stilhöhe erreicht wird – *saepe stilum vertas...* Nietzsche verfolgt in *Ecce homo* das Ziel, die Präsenz *Zarathustras* sowohl in der *Fröhlichen Wissenschaft* nachzuweisen als auch auf die *Geburt der Tragödie* zurückzuprojizieren.¹⁷⁹ Bei Nietzsches kommentierenden Verfahren handelt es sich zugleich um einen Ausblick auf den *Zarathustra* selbst sowie um einen Rückblick auf die *Geburt der Tragödie*. Vorwärts- und Rückwärtsbewegungen werden somit konvergent. Die Brücke, die dies für Nietzsche ermöglicht, trägt den Namen *Dionysos*.

Im *Versuch einer Selbstkritik* von 1886 entdeckte Nietzsche die Geburt seiner Philosophie und benannte sie folgendermaßen: »Ich hiess sie die dionysische.«¹⁸⁰ Der »Name ›Dionysos‹«, der den Erfahrungen, von denen das frühe Buch nur redete, »wie ein Fragezeichen mehr beigeschrieben war«¹⁸¹, wird in *Ecce homo* zu einem »Begriff«, der, wie so oft, selbst Namen ersetzt. So wird für Nietzsche auch der Name »*Zarathustra*« zu einem Namen, der ersetzbar wird durch »*Dionysos*«. Nietzsche schreibt über die Gestalt, den »Typus *Zarathustra*«: »Aber das ist der Begriff des Dionysos selbst.«¹⁸² *Zarathustra* ist also die Begriffsperson des *Dionysos*, der ebenfalls eine Begriffsperson Nietzsches ist.

179 Tatsächlich sollte die Gestalt des *Zarathustra* bereits in einigen Aphorismen von *Die fröhliche Wissenschaft* auftreten, wie aus dem Nachlaß ersichtlich ist. Bei der Veröffentlichung strich Nietzsche diese Passagen, abgesehen vom letzten Aphorismus heraus. Vgl. dazu Mazzino Montinari: »*Zarathustra* vor »*Also sprach Zarathustra*«, in: ders.: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 79-91.

180 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16

181 Ebd.

182 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 344. – Bereits im »*Versuch einer Selbstkritik*« wird am Ende auf die Sprache *Zarathustras* verwiesen, »jenes dionysischen Unholds«. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 16. – Also bereits 1886 erscheinen die Namen von *Dionysos* und *Zarathustra* bereits bis zu einem gewissen Grade ersetzbar in bezug auf ihre Bedeutung. – Die Gleichsetzung von »*Dionysos*« mit »*Zarathustra*« offenbart damit unter anderem auch die antichristliche, immoralistische Haltung im Namen oder Zeichen des *Dionysos*. »Man hat mich nicht gefragt, man hätte mich fragen sollen, was gerade in meinem Munde, im Munde des ersten Immoralisten, der Name *Zarathustra* bedeutet. [...] Die Selbstüberwindung der Moral aus Wahrhaftigkeit, die Selbstüberwindung des Moralisten in seinem Gegensatz – in mich – das bedeutet der Name *Zarathustra*.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 367.

Der Zusammenhang von Name und Bedeutung ist, wie wir bereits vielfach gesehen haben, in *Ecce homo* zunächst einmal fragwürdig, folgt aber einer wohlkalkulierten Darstellungsstrategie, in der Verwirrung gestiftet und zugleich ästhetische Rationalität einsehbar gemacht werden soll, was Nietzsche als »Labyrinth verwegener Erkenntnisse«¹⁸³ bezeichnet. Ein Beispiel: »Und zum Teufel, meine Herrn Kritiker! Gesetzt, ich hätte meinen Zarathustra auf einen fremden Namen getauft, zum Beispiel auf den von Richard Wagner, der Scharfsinn von zwei Jahrtausenden hätte nicht ausgereicht, zu errathen, dass der Verfasser von ›Menschliches, Allzumenschliches‹ der Visionär des Zarathustra ist...«¹⁸⁴

Richard Wagner zum Beispiel, Verfasser des *Zarathustra*, dessen gleichnamige Gestalt der Begriff des Dionysos laut Nietzsche ist? Die ganze Sprengkraft dieses Aperçus wird erst klar, wenn man sich vergegenwärtigt, dass Nietzsche die Erstaufgabe der *Geburt der Tragödie*, die ja die Keimzelle nicht nur seines *Zarathustra*, sondern seines Gesamtwerks sein soll, Wagner gewidmet hatte. In *Die Geburt der Tragödie* von 1872 hatte Nietzsche Wagner gewissermaßen als den neuen *Dionysos* angekündigt und gefeiert. Darin sieht er aber im Rückblick in *Ecce homo* »die fremdartigste ›Objektivität‹, die es geben kann: die absolute Gewissheit darüber, was ich bin, projecirte sich auf irgend eine zufällige Realität.«¹⁸⁵ Aufschlußreich ist, daß Nietzsche im Rückblick sein eigenes Selbst auf Wagner projiziert sieht, womit er selbst zu einem neuen Dionysos wird.

In den zehn Abschnitten des dritten Kapitels von *Ecce homo*, in denen Nietzsche sein Gesamt-Werk entwirft und über seine Schriften spricht, steht derjenige über *Also sprach Zarathustra* in der Mitte. Der letzte Abschnitt, wie sollte es anders sein, handelt von *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*. Nietzsche bricht hier die Entstehungs- und Publikationschronologie seiner Schriften auf, denn *Der Fall Wagner* ist vor der *Götzen-Dämmerung* entstanden und auch früher erschienen. Die Verschiebung in der Reihe der Selbstkommentare ist natürlich, wie Wolfram Groddeck gezeigt hat, nicht zufällig, denn die Überschrift des letzten Abschnitts wird dadurch massiv hervorgehoben und tritt damit in Beziehung zum ersten Abschnitt: *Die Geburt der Tragödie* spiegelt den *Fall Wagner*.¹⁸⁶ In dieser symmetrischen Konstellation wird auch das Titelzitat »*Der Fall Wagner*« zur mehrdeutigen Formel und offenbart Nietzsches »instinktive Arglist«: es konnotiert nämlich das Ende, den Untergang Wagners, seinen ›Fall‹, wie »*Die Geburt der Tragödie*« den Anfang und Ausgang der tragischen Philosophie und philosophischen Autorschaft im Zeichen des Dionysos impliziert.

183 Ebd., S. 303.

184 Ebd., S. 287.

185 Ebd., S. 314f.

186 Vgl. dazu Wolfram Groddeck: »›Geburt der Tragödie‹ in ›Ecce homo‹«, S. 325-331.

Ich erinnere daran, dass nicht wahr oder falsch, sondern Ich-Gerechtigkeit vielfach das Kriterium ist, das Nietzsches Selbstdarstellung organisiert. Mit dem, was man Ich-Gerechtigkeit nennen kann, stellt sich Nietzsche daher nicht nur jenseits von wahr und falsch, sondern kann sich so als Dichter seines Lebens und seiner Autorschaft präsentieren. Nietzsche geht es darum, ein geschlossenes, kohärentes und monolithisches Gesamtwerk in 10 Teilen und ein entsprechend starkes *Autor-Ich* zu präsentieren. Es geht Nietzsche also darum, seinem eigenen »Selbst« und seinem projizierten *Autor-Ich* unter poetologischen Gesichtspunkten gerecht zu werden, so daß er auch den *Fall Wagner* in die *Geburt der Tragödie* projizieren kann, in der zuvor schon die Figur und Begriffsperson des *Zarathustra* über den Umweg der *Fröhlichen Wissenschaft* und der Figur des *Dionysos* projiziert worden war. Somit gelingt es Nietzsche, die ursprüngliche Intention der *Geburt der Tragödie* in ihr Gegenteil zu verkehren und ein durch und durch selbstbezügliches und egozentriertes Gesamt-Werk zu schaffen, das er sich als Aufgabe gestellt hatte. Während sich Nietzsches Subjekt-Dividualismus also in den unterschiedlichen Sprecher-Rollen und Begriffspersonen spiegelt, manifestiert sich Nietzsches ich-bezogene Weltansicht unter anderem in seinem Versuch, ein geschlossenes Gesamt-Werk zu präsentieren.¹⁸⁷ Vor diesem Hintergrund lohnt es sich, die Figur der Egozentrizität, die sehr

187 Christof Kalb merkt in diesem Zusammenhang an: »Ist nicht Nietzsches biographische Lebensgestaltung von genau der reflexionsphilosophischen Logik angeleitet, deren Defizite er [...] so luzide bemerkt hatte? Tatsächlich sieht es doch so aus, als materialisiere sich Nietzsches Wille (seine ihm zunächst unbekannte Aufgabe) in sprachlicher Gestalt (den einzelnen Schriften), und zwar in der Weise, daß die Folge der sprachlichen Objektivierungen, von ihrem Ende her betrachtet, als Zusammenhang einer subjektiven Entwicklung kenntlich wird (das Werk als Biographie); auf dem Höhepunkt dieser Entwicklung soll das Subjekt sein Wesen artikulieren können[...]. Indessen hatte doch Nietzsche selbst darauf hingewiesen, daß Selbstbildung als *Selbstbewußtseinsbildung*, auf ihrer sinnfernen Rückseite von reflexiv nicht einholbaren Verlusten an Individualität begleitet wird. Bezogen auf Nietzsches Selbstgestaltung müßte die Frage also lauten: Hat Nietzsche mit der Verengung seines Lebens auf eine reflexiv angeeignete Aufgabe nicht jene leibliche Individualität ausgeblendet, in der auch ganz andere Selbstentwürfe unerschöpfliche Sinnressourcen hätten finden können? Vor allem aber: Hat Nietzsche mit dem Anspruch, seine Selbstbildung im *Begriff* einer Aufgabe vollendet zu haben, nicht das Programm einer gerade nicht-begrifflichen, *ästhetischen* Lebensgestaltung preisgegeben?« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 298f. – Diese Fragen lassen sich nur stellen, wenn man noch von einem wesentlichen Unterschied zwischen Philosophie, Literatur und Leben bei Nietzsche ausgeht. Wenn man *Ecce homo* aber dahingehend interpretiert, daß sich Nietzsche im Rückgriff auf seine sprachtheoretischen, psychologischen und anthropologischen Überlegungen und literarischen Strategien als ästhetisch-egozentrierte Lebensform entwirft, indem er sich quasi seine Philosophie, sein Leben und seine Schriften nachträglich einverleibt, dann ist das die radikalste Form einer ästhetischen Lebensgestaltung.

eng mit der existentiellen Ausgangssituation des *Ecce homo* zusammenhängt, genauer zu analysieren.