

4. Der Mensch ist Maskenspiel

Nietzsche hat, das ist zur Genüge bekannt, aber immer noch ungenügend bedacht, dem Emblem der Maske eine ausgezeichnete Stellung in seinen Bemerkungen zur Sprache und zur Individualität eingeräumt.

*Werner Hamacher*¹

In der Jahrtausende währenden Geistesgeschichte ist sich der Mensch selbst das größte Rätsel geblieben. Sein Selbst- und Weltverhältnis, das Problem des Bewusstseins, die Schwierigkeit, dem Leib-Seele-Dualismus zu begegnen, hat neben vielfältigen Selbstbezeichnungen und Begrifflichkeiten, mit denen sich der Mensch endlich »in den Griff« zu bekommen trachtet, auch zahlreiche wissenschaftliche Disziplinen hervorgebracht, die mit je eigenem Fokus operieren, darunter Philosophie, Anthropologie, Phänomenologie, Psychologie, Soziologie und Neurowissenschaften. In diesem Zusammenhang ist seit Foucault mit dem Namen Nietzsches vor allem das Schlagwort vom Tod des Subjekts verbunden. Gemäß einer Feststellung von Hagenbüchle wäre jedoch ein »geschichtlicher Aufriß des philosophischen Subjektbegriffs [...] wohl nahezu identisch mit einer Geschichte der Philosophie«.² Auch angesichts der zahlreichen einschlägigen Literatur erübrigt sich hier eine geistes- oder begriffsgeschichtliche Rekonstruktion der bis heute hochproblematischen Rede vom Subjekt.³ Es soll genügen, auf die folgenreiche Umwertung

-
- 1 Werner Hamacher: »Disgregation des Willens.« Nietzsche über Individuum und Individualität. In: Nietzsche-Studien, Bd. 15, 1986, S. 306-336, hier S. 329.
 - 2 Roland Hagenbüchle: Subjektivität. Eine historisch-systematische Hinführung. In: Reto Luzius Fetz; Roland Hagenbüchle; Peter Schulz (Hg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, Berlin/New York 1998, S. 1-88, hier S. 4.
 - 3 Vgl. etwa Peter Zima: Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, Tübingen/Basel 2000; Peter Bürger: Das Verschwinden des Subjekts. Eine Geschichte der Subjektivität von Montaigne bis Barthes, Frankfurt a.M. 1998; Christa Bürger: Tradition und Subjektivität, Frankfurt a.M. 1980; Christoph Riedel: Subjekt und Individuum. Zur Geschichte des philosophischen Ich-Begriffes, Darmstadt 1989; Dieter Sturma (Hg.): Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn

hinzuweisen, die mit Nietzsche aus der Konstellation von Sprach-, Metaphysik- und Subjektkritik resultiert und den Punkt zu benennen, an dem der ›Tod Gottes‹ auch zum ›Tod des Subjekts‹ führt. Bezüglich der philosophischen Gegenüberstellung, die als Grundunterscheidung von Nietzsche auf die zugespitzte Formel ›Parmenides gegen Heraklit‹ gebracht wird, steht auf der Seite der mit Abstand folgenreicheren Wirkungsgeschichte das Postulat eines jeder Wirklichkeit zugrunde gelegten ›Seins‹ – mit den entsprechenden Implikationen von Substanz, Einheit und Ewigkeit im Zeitüberdauern sowie Veränderungen, die nur an den Akzidentien stattfinden. Durch die Gegenposition der Verfasstheit der Welt als permanente Prozesshaftigkeit im ›Werden‹ allerdings sieht sich das Denken und nicht zuletzt das Selbstverständnis des Menschen bis heute in radikaler Weise herausgefordert: Sollte die Welt wesentlich Werden sein, wären die Fragen aus einer ganz anderen Richtung zu stellen, müsste geklärt werden, was dann noch Dauer oder Beständigkeit bedeutet, würde auch das Problem des Bewusstseins neu zu erschließen sein, weil allererst zu klären wäre, wie es möglich ist, dass der Mensch sich selbst als ein im Werden Fortdauerndes versteht.

Nietzsches Konstitution des Menschen als Subjekts-Vielheit, die eine Kritik sowohl an religiösen Seelen-Vorstellungen, als auch an rationalistischen und idealistischen Konzepten des Subjekts darstellt, dessen Autonomie sie zurückweist, ist vergleichsweise gut erforscht.⁴ Insbesondere wurde auf Nietzsches nachdrückliche Rehabilitation des Leibes hingewiesen, wobei auch dem (leiblich-triebhaften) Unbewussten ein größerer Spielraum gegenüber den Bewusstseinszuständen des ›Ich‹ und des ›*cogito*‹ einzuräumen ist. Letztere sind von Nietzsche in ihrer sprachlich-illusorischen Verfasstheit ausgewiesen worden, was etwa auch Schlimgen thematisiert.⁵ Trotzdem sind Leerstellen geblieben und grundsätzliche Fragen ungeklärt, wobei die meisten Probleme den Moment der Konstitution des Subjekts bzw.

2001; Reto Luzius Fetz; Roland Hagenbüchle; Peter Schulz (Hg.): Geschichte und Vorgeschichte der modernen Subjektivität, 2 Bände, Berlin/New York 1998.

- 4 Hervorzuheben ist Martin Saar: Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault, Frankfurt a.M./New York 2007, sowie die Studie von Daniela Langer: Wie man wird, was man schreibt. Sprache, Subjekt und Autobiographie bei Nietzsche und Barthes, Paderborn/München 2005. Langer weist zudem darauf hin, dass bereits früher Kritik am Subjektbegriff geäußert wurde. So sei für Hume das Subjekt eine Fiktion gewesen, das romantische Ich in seiner Selbstauflösungstendenz zu begreifen und der von Nietzsche geschätzte Georg Christoph Lichtenberg »ersetzte lange vor Nietzsche das Cartesische ›Ich denke‹ durch ›Es denkt‹« (ebd. S. 23). Vgl. auch Beatrix Himmelmann: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996; Erwin Schlimgen: Nietzsches Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999; Georges Coedert: Nietzsches Kritik des Subjektbegriffs. In: Perspektiven der Philosophie, 30, Amsterdam/New York 1994, S. 301-322; João Constâncio; Maria João Mayer Branco; Bartholomew Ryan (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity, Nietzsche today, Vol. 5, Berlin/Boston 2015.
- 5 Vgl. Erwin Schlimgen: Nietzsches Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999, S. 126-134.

der Organisation der angenommenen Vielheit betreffen. Sowohl Goedert als auch Schlimgen beziehen sich beispielsweise auf ein Nachlass-Zitat, in dem bei aller Vielheit ein »oberstes Bewußtsein« die Einheit des Subjekts garantiere.⁶ An dieser Stelle können wir unter Verweis auf das Problem (und den Irrtum) des Maskenträgers den Menschen als kontinuierliches Maskenspiel, als Masken-Ensemble ohne letzte Instanz herleiten. Auch Himmelmann kritisiert Nietzsche auf dieser Ebene, indem sie die Frage aufwirft, wie ein solches plural verfasstes Subjekt überhaupt Vorstellungen oder Wahrnehmungen als die eigenen identifizieren könne.⁷ Die genannten Autoren berühren neuralgische Punkte, die nach einer Rekonstruktion von Nietzsches Subjekts-Philosophie auf die Fragen gebracht werden sollen: Was bedeutet der Mensch ›als Vielheit‹? Was bedeutet es, ihn im Werden aufgehen zu lassen? Wie kann man es verstehen, dass das ›ich‹ nurmehr als Fiktion und reines Wort, nicht aber als Realität zu begreifen ist? Die hier vorgelegte Erörterung der Konstitution des Menschen unter den Bedingungen der Maskenproblematik stellt den Versuch dar, Antworten auf diese Fragen zu finden.

-
- 6 Nachlass 1884, 25 [401], KSA 11, S. 116. Vgl. das von Georges Goedert verfasste Lemma *Subjekt* in: Christian Niemeyer (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 342 und Erwin Schlimgen: Nietzsche Theorie des Bewußtseins, Berlin/New York 1999, S. 62. Generell halte ich eine Argumentationsweise, die aus einem Nachlass-Notat einen fundamentalen Einwand gegen das im gedruckten Werk Niedergelegte macht, schlichtweg für falsch: Sie missversteht Nietzsches experimentierendes Denken, das mitunter vorläufige Denkergebnisse als hingeworfene Notizen produziert und daher die Bewegung eines *thinking in progress* ist. Die Frage des Textstatus' hier außer Acht zu lassen, ist kaum vertretbar. Schlimgen sieht zudem ein grundsätzliches Problem angezeigt: spreche Nietzsche doch »über Zusammenhänge, wo ihm nach seiner eigenen Aussage die *Begriffe* fehlen; insofern ist seine Subjekt-Entmündigungsstrategie *spekulativ*, der epistemische Anspruch *symbolisch* und seine Subjekt-Philosophie im Ganzen eine *organologische Metaphysik*.« (ebd., S. 69). Ein solches Urteil heißt jedoch, allem Bemühen um den Nachvollzug von Nietzsches Denken mit dem äußerst fragwürdigen Etikett einer durch die Hintertür wieder etablierten »Metaphysik« zu begegnen.
- 7 Himmelmann merkt hierzu an: »Ohne daß es einen einheitlichen gemeinsamen Hintergrund gäbe: die eine Bühne Subjektivität, die im ›Ich‹-Sagen zumindest mitgemeint ist, könnten die vielen verschiedenen Vorstellungen oder Kräfte, die insgesamt *mich* ausmachen sollen, nicht einmal als *meine* Vorstellungen oder Kräfte identifiziert werden, was Hume und Nietzsche als Selbstverständlichkeit voraussetzen.« (Beatrix Himmelmann: Freiheit und Selbstbestimmung. Zu Nietzsches Philosophie der Subjektivität, Freiburg/München 1996, S. 199). Himmelmann scheint hier einerseits die von Nietzsche hervorgehobene leibliche Verfasstheit des Menschen auszublenken, durch die dieser sich schließlich als konkreter, distinkter Körper wahrnimmt. Andererseits kann ihrem Bestehen auf einem »einheitlichen, gemeinsamen Hintergrund« (ebd.), der vorhanden sein müsse, mit dem Verweis auf Nietzsches Sprachkritik und die Denkfigur der ›konstitutiven Fiktionen‹ begegnet werden: Das ›Ich‹ wirkt ja als wirklich und Nietzsches einziger, doch umso folgenreicher Einwand ist, es als mächtige Illusion auf der Sprachebene zu entwickeln.

Wie für viele andere Themenbereiche, die in Nietzsches Schriften eine Behandlung erfahren, gilt auch bezüglich der Subjektproblematik, dass sie nicht in einem Text oder Teilkapitel erschöpfend ausgearbeitet worden ist, sondern an verschiedenen Orten unterschiedliche Aspekte aufzufinden sind. Diese direkte Folge eines aphoristischen Schreibens verlangt den Forschern und Forscherinnen, die konkrete Themenkomplexe ergründen wollen, ein hohes Maß an Aufmerksamkeit ab, das Verstreute aufzufinden und zusammenzufügen, erlaubt ihnen aber gleichzeitig, die fehlenden Verbindungen eigenmächtig herzustellen und die sich mitunter auftuenden Lücken argumentativ zu füllen. An der Problemstelle des Subjekts mit Nietzsche über Nietzsche hinauszudenken, stellt daher eine besonders reizvolle Herausforderung dar, weil einerseits mit den Eckpunkten von Sprach- und Subjektkritik sowie der Umstellung vom Sein aufs Werden ein enormes philosophisches Spektrum ausgemessen wird, wobei andererseits vieles ungesagt und Raum zum Weiterdenken bleibt. Das vorliegende Kapitel unternimmt daher gleichermaßen die Erschließung der Subjekts-Philosophie im Zeichen der Maskenproblematik, wie es sich am spekulativen Weiterführen der von Nietzsche angestoßenen Denkbewegung versucht. Diesem Aspekt ist der erste Abschnitt gewidmet. Darauf folgt eine Erörterung der zwei für dieses Themenfeld wichtigsten Darstellungsformen, die die enge Verbundenheit der philosophischen Inhalte mit ihrer Gestaltung in Wort und Text herausstellen und die weitreichenden Konsequenzen von Nietzsches Denken auf seine experimentierende Sprache belegen soll. Demnach ist einerseits das neue Sprechen vom Subjekt, andererseits der Topos der ›inneren Landschaften‹ zu thematisieren.

4.1. Wo beginnt das Ich?

Ungeachtet der erwähnten Verstreutheit relevanter Abschnitte ist die Problematik des Subjekts in den veröffentlichten Schriften am prominentesten in *Jenseits von Gut und Böse* präsent. Dort wird wiederholt eine Skepsis gegenüber dem Glauben an die Realität eines fest situierbaren Ichs artikuliert und eine autonome Einheit des Subjekts bzw. der Seele in Zweifel gezogen.

So beginnt schon die *Vorrede* gewissermaßen mit einem Requiem auf die philosophische Dogmatik und zählt unter die Grundsteine dogmatischen Denkens den »Seelen-Aberglaube, der als Subjekt- und Ich-Aberglaube auch heute noch nicht aufgehört hat, Unfug zu stiften.«⁸ Im für die zu behandelnde Problematik bedeutsamen Paragraphen 12 ist präzisiert, worin sich diese allgemein geglaubten Konzepte geirrt haben: Das einleitende Motiv rühmt ein Erkenntnisbestreben wider die Sinneseindrücke, wobei die astronomische Entdeckung des Kopernikus und

8 JGB Vorrede, KSA 5, S. 11.

die dem Mathematiker und Physiker Rugjer J. Bošković zugeschriebene Wiederlegung der Atom-Einheit als Vorbilder dienen. Danach wird dieser Sieg über die Evidenz der Sinne auch auf die geläufige Vorstellung von Subjekt und Seele ausgeweitet, woraufhin der Abschnitt mit erkenntnistheoretischen Überlegungen endet. Solange also »die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares« begriffen würde, stelle sie als »S e e l e n - A t o m i s t i k« unzweifelhaft ein von Metaphysik und Substanzontologie geprägtes Relikt dar.⁹ Solche Vorstellungen – die Nietzsche hier als Lehre vorrangig dem Christentum anlastet, deren Explikation als »Monade« und »Atomon« aber zugleich an antike sowie cartesische und leibnizsche Herkunft denken lassen – zählen lediglich zu den Vorurteilen der Philosophen, da sie psychische Prozesse auf eine unveränderliche Einheit zurückführen. Von den in ihrer vermeintlichen Allgemeinverständlichkeit akzeptierten Begriffen (Seele, Subjekt, Ich) kann generell das ausgesagt werden, was als Reduktion von Komplexität der Sprache innewohnt und bei Nietzsche zunächst folgendermaßen thematisiert ist: »Auch hier, wie so oft, verbürgt die Einheit des Wortes nichts für die Einheit der Sache.«¹⁰ Mit einem konkreten Vorschlag, wie ›Seele‹ oder ›Subjekt‹ zukünftig wissenschaftlich zu denken seien, fährt JGB 12 fort:

Es ist, unter uns gesagt, ganz und gar nicht nöthig, »die Seele« selbst dabei los zu werden und auf eine der ältesten und ehrwürdigsten Hypothesen Verzicht zu leisten [...]. Aber der Weg zu neuen Fassungen und Verfeinerungen der Seelen-Hypothese steht offen: und Begriffe wie »sterbliche Seele« und »Seele als Subjekts-Vielheit« und »Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte« wollen fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben.¹¹

Ganz offenkundig hält Nietzsche begriffliche Konzepte auch weiterhin für nötig, um bestimmte den Menschen auszeichnende Phänomene denken, sowie diese überhaupt wertschätzen zu können: Selbst ein so vorbelasteter Begriff wie die Seele hat dabei überraschenderweise nicht gänzlich ausgedient – wenngleich nur in verwandelter, gleichsam säkularer Form. Es ist bezeichnend, dass Nietzsche hier nicht nur *einen* Ersatz-Begriff sondern mehrere vorschlägt, und dies je nach den infrage stehenden Aspekten: Die »sterbliche Seele« fokussiert ein Denken des

9 JGB 12, KSA 5, S. 27.

10 MA I, 14, KSA 2, S. 35. Vgl. auch JGB 19, KSA 5, S. 32; M II 133, KSA 3, S. 126 und M IV 277, KSA 3, S. 215. Für das vorliegende Problem hat Nietzsche eine besondere Antwort, nämlich das körperliche Erleben einer Einheit, gefunden. Vgl. KGW IX 2, N VII 2, S. 137; Nachlass 1885-1886, 1[72], KSA 12, S. 29).

11 JGB 12, KSA 5, S. 27. Zur Subjekts-Vielheit mit Bezug zum Verhältnis von Kierkegaard und Nietzsche vgl. Bartholomew Ryan: The Plurality of the Subject in Nietzsche and Kierkegaard: Confronting Nihilism with Masks, Faith and Amor Fati. In: João Constâncio; Maria João Mayer Branco; Bartholomew Ryan (Hg.): Nietzsche and the Problem of Subjectivity. Nietzsche today, Vol. 5. Berlin/Boston 2015, S. 317-342.

Geistigen jenseits einer metaphysischen Unsterblichkeit, wohingegen die Rede von der »Seele als Subjekts-Vielheit« und als »Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte« den vielfachen, polyphonen Charakter der neuen Hypothese hervorhebt, erstere mit begrifflich-konzeptuellem Fokus, letztere mit physisch-materiellem. Dem starren, atomistischen Modell wird somit ein Modell entgegengesetzt, das das ›Ich‹ gleichsam dissoziiert und das offener, vielschichtiger, aber auch haltloser und beängstigender zu sein verspricht. Gleichzeitig operiert es in dem Bewusstsein, neben einem Hypothesen formenden Erfindergeist selbst nur die Illusion der Worte zur Aneignung von Realität zur Verfügung zu haben – schließt doch der eben zitierte Paragraph mit der Feststellung:

Indem der neue Psycholog dem Aberglauben ein Ende bereitet, der bisher um die Seelen-Vorstellung mit einer fast tropischen Üppigkeit wucherte, hat er sich freilich selbst gleichsam in eine neue Oede und ein neues Misstrauen hinaus gestossen [...] zuletzt aber weiss er sich eben damit auch zum Erfinden verurtheilt – und, wer weiss? vielleicht zum Finden. –¹²

Deutlich wird vor allem, dass der auf diese Weise Seele und Subjekt ergründende Forscher sich der Konsequenzen der eigenen Hypothese schwerlich wird entziehen können: Er selbst wird die Vorstellung einer Sterblichkeit und Vielheit der Seele aushalten und gestalten müssen.

Auch zahlreiche Niederschriften aus dem Nachlass greifen den Aspekt der »Subjekts-Vielheit« auf und reformulieren ihn, sodass ein vielschichtiges Bild der spekulativen Überlegungen Nietzsches ablesbar wird. Einige dieser Notate stehen in zeitlicher Nähe zur Arbeit an der Schrift *Jenseits von Gut und Böse* und belegen folgende Auffassung: »[D]aß ich die ›Persönlichkeit‹ {und ihre angebliche Einheit} leugne und in jedem Menschen die Möglichkeit {Zeug} zu ~~sehr~~ verschiedenen ~~solchen~~ ›Personae‹ {und Masken finde} ~~sehe~~«. ¹³ Nietzsche hat während einer Überarbeitung des Notats das zuerst geschriebene Wort ›Personen‹ durch Überschreiben der letzten beiden Buchstaben in das Wort ›Personae‹ abgewandelt. Wahrscheinlich kam im Zuge dieser Überarbeitungsstufe auch die vielsagende Ergänzung »und Masken« hinzu. Es scheint also durchaus plausibel, hier einen Zusammenhang zwischen der zu leugnenden Einheit, dem lateinischen *personae* und den Masken zu sehen. Er zeichnet sich in der Denkbewegung vom Plural der ›Personen‹ zu den ›Personae‹ in einem Akt semantischer Erinnerung ab: Im lateinischen Wort ist, anders als im deutschen, der Sinnaspekt ›Masken‹ noch enthalten. Andeutungsweise ist so ein aussichtsreiches Potential formuliert, das Nietzsche dem neuen hypothetischen Modell zuzugestehen bereit ist: Insofern als mit Masken die Vorstellung von immer wechselndem Gezeigten verbunden ist,

12 JGB 12, KSA 5, S. 27.

13 Umschrift nach KGW IX 4, W I 4, S. 34; Nachlass 1885, 36[17], KSA 11, S. 558.

läge der Vorteil der neuen Hypothese darin, Menschen in ihrer Verwandelbarkeit, Wandlungsfähigkeit und an den Rändern dieser Übergänge beschreiben zu können.

Wo der Gedanke einer stets gleichbleibenden, seelischen Einheit abgelöst wird von der Vorstellung ›seelischer Vielheit‹, werden allenthalben Fragen nach der Organisation derselben aufgeworfen. Bemühungen, sich die Interaktion und Organisation der nun zugrunde gelegten verschiedenen *personae*, Masken oder der ›Subjekt-Vielheit‹ in einem Menschen vorzustellen, werden aus einem anderen Notat deutlich:

Die Annahme des Einen Subjekts ist viell. nicht notwendig; viell. ist es ebenso gut erlaubt, eine Vielheit von Subjekten anzunehmen, deren Zusammenspiel u. Kampf unserem Denken u. überhaupt unserem Bewußtsein zu Grunde liegt? Eine Art Aristokratie von »Zellen«, in denen die Herrschaft ruht? Gewiß von *pares*, welche miteinander an's Regieren gewöhnt sind u. zu befehlen verstehen?¹⁴

Die Qualität der Vereinigung wird versuchsweise als die eines »Zusammenspiel[s]« und »Kampf[es]« beschrieben, wobei das Vokabular in die Nähe von Staatstheorien gerückt ist: die verschiedenen *personae* ›herrschen‹, ›regieren‹ und ›befehlen‹ *inter pares*.

Ebenso aufschlussreich ist ein Notat von 1887, in dem offenbar von den zu fremde Metaphern bemühenden Vergleichen Abstand genommen wurde: »Keine Subjekt-›Atome‹. Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindernd {der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend.}«.¹⁵ Diese Beschreibung wirkt nicht nur wesentlich organischer, auch ist sie abgerückt von an Zwist und Kampf erinnernde Motive. Etwa, wenn »der Mittelpunkt des Systems«, also das in einem Moment dominierende Prinzip (ein Trieb oder Affekt beispielsweise), entworfen wird als ein beständig sich verschiebendes Zentrum. Vorstellungen eines eher gleitenden, gleichwohl im Ganzen arbiträren Prozesses, eines fortwährend in andere Gleichgewichte und in andere Ordnungen übergehenden Organismus drängen sich auf. Es ist nicht zu übersehen: Hier wurde ein anderes sprachliches Bild *gefunden* und folglich eine neue Beschreibungswelt *erfunden* – um ganz im Kontext jenes elften Paragraphen aus *Jenseits von Gut und Böse* zu bleiben, der nicht wenig satirisch von einer Zeit berichtet, der Zeit Kants und des Tübinger Stifts, »als man »finden« und »erfinden« noch nicht auseinander zu halten wusste!«.¹⁶

14 Umschrift nach KGW IX 4, W I 7, S. 52; Nachlass 1885, 40[42], KSA 11, S. 650.

15 Umschrift nach KGW IX 6, W II 1, S. 64; Nachlass 1887, 9[98], KSA 12, S. 391.

16 JGB 11, KSA 5, S. 25.

Was hingegen mit der ›Sphäre‹ eines Subjekts, die wachsen oder schrumpfen könne, zu verbinden wäre, ließe sich anhand des Aphorismus 285 aus der *Morgenröthe* konkretisieren:

Wo hört das Ich auf? – Die meisten nehmen eine Sache, die sie wissen, unter ihre Protection, wie als ob das Wissen sie schon zu ihrem Eigenthum mache. Die Aneignungslust des Ichgefühls hat keine Gränzen: die grossen Männer reden so, als ob die ganze Zeit hinter ihnen stünde und sie der Kopf dieses langen Leibes seien, und die guten Frauen rechnen sich die Schönheit ihrer Kinder, ihrer Kleider, ihres Hundes, ihres Arztes, ihrer Stadt zum Verdienste und wagen es nur nicht, zu sagen »das Alles bin ich«. Chi non ha, non è – sagt man in Italien.¹⁷

Bei aller Spottlust auch dieses Abschnittes – die Frage, wo das ›Ich‹ eigentlich aufhöre (und, was im Grunde schon mitgesagt ist, wo es anfangen), bleibt so essentiell wie unbeantwortet. Konzipiert als Sphäre des Subjekts wird sich das ›Ich‹ immer wieder zu verändern haben: Weil diese Sphäre je nach den sie bedingenden Einflussfaktoren unterschiedliche Konturen aufweist und unterschiedlich weit reicht. Das ›Ich‹ wird also mit der Anwesenheit geeigneter Zuhörer, des Hundes oder schönen Wetters in eine bestimmte Sphäre hinein wachsen und mit der Abwesenheit alles dessen und einer zusätzlichen Magenverstimmung sich vermindern – respektive sich auf andere ›Ichgefühle‹ ähnlicher Intensität hin verschieben.

Das in ein ›Ichgefühl‹ zurückgenommene Subjekt ist also mitnichten als feste Größe anzusehen oder vorauszusetzen, sondern in einem derart umfassenden Ausmaß von denjenigen Faktoren bestimmt, die es erst entstehen lassen, dass es eben hinter diesen Faktoren auch nicht mehr aufzufinden ist. Mithin vollzieht sich die Konstitution von Subjekten stets in radikalster Weise situativ, relational und konstellativ. Was diese von innen wie von außen kommenden Einflussfaktoren darüber hinaus sein können, ließe sich vermutlich facettenreicher und erfahrungsgesättigter aus psychologischer und soziologischer Perspektive beschreiben. Uns muss es genügen, dass das Ichgefühl sich durch diverse, sich permanent verändernde und überlagernde Faktoren beeinflusst erweist. Darunter zählen etwa die momentane emotionale Gestimmtheit, die Verbindlichkeiten von Beruf und sozialem Umfeld, Räume, Kleidungsvorschriften, umgebende Personen oder auch der Einfluss abwesender Dritter, die aktuelle Jahreszeit, Situationen individuell gefühlter Bedrohung oder Entspannung, Hunger, Durst, Zuckermangel, Sättigung. Die

17 M 285, KSA 3, S. 217. Ähnlich FW 14: »Unsere Lust an uns selber will sich so aufrecht erhalten, dass sie immer wieder etwas Neues in uns selber verwandelt, – das eben heisst Besitzen.« (FW 14, KSA 3, S. 386). Auch angesichts von »Wohlthun und Wohlwollen« gegenüber uns nahestehenden Personen heißt es: »wir wollen ihre Macht mehren, weil wir so die unsere mehren« (FW 13, KSA 3, S. 384).

Aufzählung ließe sich noch lange fortführen. Die hier beschriebene Idee real stattfindender Aneignungs- und Assimilierungsprozesse von ›Fremdem‹ an das ›Eigene‹ wird besonders dann nachvollziehbar, wenn man sich als solche Einfluss nehmenden Faktoren das Beziehungsgefüge zu Mitmenschen vergegenwärtigt, etwa die Familie, Partnerschaften, die Beziehung zu eigenen Kindern oder nahestehenden Personen.¹⁸ Wer sich verliebt oder ein Kind bekommt, dessen Selbsterleben wird sich wesentlich in ein Verhältnis zu diesen anderen Menschen gesetzt sehen, wird sich verschiedentlich an ihnen ausrichten und zwar aus Gründen der Liebe und Zuneigung einerseits, aus solchen der Fürsorge andererseits. Demnach sind Menschen in sehr verschiedener Ausprägung und Intensität miteinander verbunden, verantwortlich, in oft wechselseitige Abhängigkeiten und Verpflichtungen eingebunden, infolgedessen verbindlich, rücksichtsvoll, aber auch suggestiv, kurz, in einem Ausmaß zusammengewachsen, dass die Vorstellung von ursprünglich autarken Subjekten nicht aufrechtzuhalten sein dürfte. Solche Verbundenheit kann sich darin äußern, dass man die Anliegen und Bedürfnisse anderer wie die eigenen berücksichtigt, oft genug sogar als eigene ansieht, weil sie zu den eigenen geworden sind. Wenigstens genauso häufig aber hat der Mensch am Anderen auch einen willkommenen Wirkungsraum, auf den er in mancherlei Weise Einfluss nehmen kann oder von dessen Ansehen, Fähigkeiten, Schönheit er gern profitiert, indem ein solcher Glanz als überstrahlend wahrgenommenen und mit dem eigenen Selbstbild verschmolzen wird. So bereichert man sein Selbst ideell am Anderen. Auch hierzu liegen von Nietzsche entsprechende Überlegungen vor, die einen Bezug zu Geschlechtlichkeit und Geschlechterrollen aufweisen und an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben sollen. Beispielsweise würden Frauen die politischen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Ambitionen eines Mannes nur dulden, wenn »er durch diese glänze«: »dann erhoffen sie [...] zugleich einen Zuwachs i h r e s Glanzes«. ¹⁹ Andererseits aber gelte: »Gegen die Männerkrankheit der Selbstverachtung hilft es am sichersten, von einem klugen Weibe geliebt zu werden.«²⁰ Auch die Beziehung zwischen einer Mutter und ihren Kindern berge solche Momente besitzergreifender Identifikation über das »eigene Selbst« hinweg: »Gewöhnlich liebt eine Mutter s i c h mehr in ihrem Sohn als den Sohn selber«, weshalb sie schnell eifersüchtig auf die Freunde des Sohnes sei, wenn diese mehr Erfolg als jener hätten.²¹ Besonders die Frauen, so scheint es Nietzsche nahezulegen, wüssten ihr Selbstbild um den Erfolg ihnen nahestehender Personen zu bereichern. Freilich

18 Eine ähnliche Überlegung ist schon bei Mendelssohn zu finden, der in seinen ästhetischen Schriften freilich nicht den methodischen Anspruch und das Ansinnen einer Subjektphilosophie verfolgt. Moses Mendelssohn: *Ästhetische Schriften in Auswahl* (Hg. v. Otto F. Best), Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1974, S. 149.

19 MA I, 410, KSA 2, S. 272.

20 MA I, 384, KSA 2, S. 266.

21 MA I, 385, KSA 2, S. 266.

bleibt hinzuzufügen, dass nach wie vor häufig diejenige Währung, an der ein Mann sich gleichsam bereichert und die er seinem Selbstbild einverleibt, die Schönheit und Attraktivität seiner Partnerin sein dürfte.

Neben solchen naheliegenden und leicht zu akzeptierenden Vorgängen, verweist Nietzsche nun auch auf subtilere Konstitutionsprinzipien des Subjekts, wie jene ausgreifende Identifikationsbereitschaft, die durch das Wort »Aneignungslust« so trefflich gefasst ist: Sich mit einer Stadt, einer Heimatregion oder einem Fußballverein zu identifizieren, gehört mitunter in großem Ausmaß zum Selbstverständnis eines Menschen.²² Wenn aber die Aussage »Ich bin eine Kölnerin« oder »Ich bin BVB-Fan« einen über den reinen Informationswert hinausgehenden Sinn haben soll, muss man annehmen, dass sich das eigene Selbst in diese Gebiete oder Institutionen hinein erweitert. Das Modell einer polyzentrischen Selbstkonfiguration müsste somit auch diejenigen Dinge oder Lebewesen einbeziehen, über die jemand verfügt: Denn sie strukturieren den Erlebnishorizont, sie schaffen Selbstgefühle, sie erweitern oder verengen den Aktionsradius, sie bestimmen die Lebensrhythmen und schreiben sich somit unwiderruflich in die jeweilige Persönlichkeit ein. Solche »Objekte« können ebenso aufdringlich, fordernd und eigenmächtig sein, wie wir es von einzelnen Menschen anzunehmen pflegen. Sie unterliegen einer eigenen Bedürfnis-Logik und teilen sie an ihre Besitzer mit: Hunde müssen ausgeführt, Autos gewartet und repariert, Gärten gepflegt werden. Durch die affektive Bindung an sie geben sie den Menschen aber im Gegenzug ein hohes Maß an Selbstbestätigung und sind Teil ihrer Selbstkonstitution. Demzufolge ist das Selbsterleben als ein dynamischer Prozess maßgeblich von differenzierten Zusammenhängen bestimmt, die sich immer wieder anders ausbalancieren und neu konstellieren. Freilich treffen die beschriebenen Aneignungsprozesse nicht unterschiedslos auf alle Objekte gleichermaßen zu, sondern das Ensemble ist jeweils

22 Einigen Kulturen scheinen solche die Identität prägenden Einflussfaktoren wie insgesamt ein konstellatives und relationales Subjekt-Konzept selbstverständlicher zu sein, als es für dasjenige der mitteleuropäischen, post-aufklärerischen, hyperindividuellen Zeit der Fall sein mag: Insbesondere die asiatischen Kulturen, allen voran Japan, aber auch Indigene und Stammeskulturen pflegen vielmehr ein Verständnis des »Einzelnen« als eines Teils verschiedener sozialer Gefüge. Bis in die Sprache hinein zeigt etwa das Japanische diese Feingliedrigkeit von Beziehungs- und Abhängigkeitsgeflechten als eine Pluralität der Anredepronomina: Mehrere hundert verschiedene Ausdrücke dienen dazu, sich selbst und das Gegenüber zu bezeichnen. Sie ermöglichen eine feine Abstimmung der Hierarchieebenen, vom Ausdruck privat-vertrauten Umgangs über Stufen der Respektbezeugung bis hin zur Unterwürfigkeit, wobei das Eigene und die Anderen in enger Relation zueinander und in Abhängigkeit voneinander gedacht werden. Exemplarisch verdeutlicht dies das als Motto dieser Arbeit vorangestellte Gedicht von Yoko Tawada, die auf Japanisch und deutsch dichtet: »Die zweite Person Ich/Als ich dich noch siezte,/sagte ich ich und meinte damit/mich./Seit gestern duze ich dich,/weiß aber noch nicht,/wie ich mich umbenennen soll.« (Yoko Tawada: Abenteuer der deutschen Grammatik, Tübingen 2010, S. 8).

so divergent, wie es die Subjekte selbst sind. Man kann sich also um und in den Menschen einen gewissen variablen Einflussbereich (eine ›Sphäre‹) von Dingen, Räumen, ideellen Werten, Erinnerungen, Identifikationsflächen und, nicht zuletzt, anderen Menschen vorstellen. Dabei bieten begriffliche Konzepte wie Selbsterleben und Ichgefühl Raum für diese Dimension des wechselseitigen aufeinander-Bezogen-Seins.

Als ein situativ sich veränderndes Konstellationsgefüge wird der so verstandene Mensch nicht minder durch die eigenen kognitiven wie motorischen Fähigkeiten und durch erworbene komplexe Fertigkeiten konstituiert (etwa Lesen und Schreiben, ein Instrument spielen, Fahrradfahren), wie er gleichermaßen unter dem Einfluss der ihn umgebenden Dinge, Menschen, Räume steht. Tatsächlich sind die Objekte der nur vermeintlich äußeren Welt aufs engste mit der inneren Welt, d.h. mit dem Selbstbild, dem Sich-Erleben und Sich-Bewusstsein des Selbst, verwoben.

Doch so sehr diese Konstitution des Ichgefühls auch einleuchten mag, so sehr ist sie in ihrer Konsequenz pure Fiktion: arbeitet sie doch mit Ebenen der Projektion, der Ausweitung und Selbstaudehnung. Das von Nietzsche gestellte Problem »Wo hört das Ich auf?«, ist eine Frage, die ihr Zentrum beständig verschiebt: Denn das ›Ich‹ hört nicht einfach irgendwo auf, es bleibt fortwährend variabel in immer neu sich ziehenden, sich wieder verwischenden, permeablen Grenzen. Der diagnostizierte ›Zerfallsprozess‹ ist also bei genauerem Hinsehen nicht nur ein solcher, dissoziierender, sondern in gleichem Maße auch ein aneignender, assoziierender. Gleichwohl zugrunde liegt ihm der Zerfall einer vormals die Einheit eines jeden Subjekts und seiner Seele garantierenden außerordentlich wirkmächtigen Vorstellung. Wie in *Morgenröthe* 285 angedeutet, geraten mit dem veränderten Begriff des Subjekts als Vielheit Mechanismen in den Blick, die verborgen bleiben müssen, solange das ›Ich‹ als ein unwandelbares, indivisibles Konzept gedacht ist.

Das Subjekt wäre fürderhin davon entlastet, sich als unteilbares Individuum auf einen Punkt hin auslegen und festlegen zu müssen. Es gibt schlechterdings kein Refugium mehr für eine die Fortdauer und Einheit des Subjekts verbürgende Instanz: Weder ein Substanzkern, noch eine durch den Personennamen markierte Identität, noch auch die Vorstellung einer jedem Menschen gleichermaßen zugeordneten Vernunft bürgen für seine unverbrüchliche Einheit.

Die Problematik des postontologischen Menschen ist von Nietzsche also in verschiedenerlei Hinsichten und damit beachtlich umfassend bearbeitet worden. Im vorangegangenen Kapitel 3 wurde unter der Perspektive einer *Denkfigur* der Maske einerseits der Einfluss von Grammatik und Sprache auf den als Realität geglaubten Ich-Begriff herausgestellt. Andererseits erwies sich auch die philosophische Umstellung vom Sein aufs Werden, von Ontologie auf Prozessualität als wichtiger theoretischer Hintergrund. Erweitert wurden diese Aspekte nun um Nachweise aus Nietzsches Texten, die die Vorstellungen vom Subjekt bzw. von der Seele mit Blick auf ihre vorgebliche Unteilbarkeit und Unsterblichkeit kritisierten und sie

demgegenüber als Vielheit und Sterblichkeit entwarfen. Insgesamt hat Nietzsche, soweit ich es überblicke, nie eine stringente, ausgefeilte Theorie des Menschen als einer Vielheit von Subjekten oder Seelen zu veröffentlichen versucht. Als reizvolle Hypothese bleibt sie bis zum Schluss in Andeutungen, Verkürzungen und im Modus thetischer Anspielung formuliert. Zuweilen wird die entwickelte Vielheit des Subjekts wie ein selbstverständliches Allgemeinwissen behandelt – etwa, wenn es im Paragraphen 19 von *Jenseits von Gut und Böse* in einem Einschub heißt: »unser Leib ist ja nur ein Gesellschaftsbau vieler Seelen«. ²³ Ansonsten aber scheint das Thema selbst zu dissoziieren und aufgesprengt zu sein in andere Begriffe, Worte und Zusammenhänge.

Was also bleibt vom Menschen? Wie kann er sich noch selbst beschreiben, wenn ihm weder eine unteilbare, ewige Seele, noch ein feststehendes Selbst, noch ein autonomes Subjekt oder ein gleichbleibender Charakter zukommt? Als was kann er sich überhaupt noch selbst begreifen, wenn er im Werdefluss aufgeht? Und welche Mechanismen garantieren zuverlässig, dass er ›sich‹ nach wie vor ›als sich selbst‹ begreift und trotz aller Wandlungsprozesse ›sich selbst‹ wiedererkennt? Wenn man die These konsequent weiterdenkt, nach der dem Werden und nicht dem Sein Realität zukommt, funktionieren diese Mechanismen freilich als konventionelle oder konstitutive Fiktionen, also im Sinne von Gewohnheit gewordenen Selbstverständnissen und Selbst-Verhältnissen, die als solche ehrwürdige Selbst-Illusionierungen eine gewisse Wirklichkeit (im Sinne von Wirksamkeit und Wirkmächtigkeit), jedoch keine absolute Wahrheit beanspruchen können. Hinzu treten Konventionen der Selbst-Beschreibung und Selbst-Zuschreibung, deren Wirkungsformen in der Sprache verankert sind.

Tatsächlich aber stoßen wir auf einige Probleme, wenn es gilt, denkend der Prämisse des Werdens zu folgen. Sie ist am ehesten als eine Welt fortwährender Transformationen zu beschreiben. Solche Transformationen sind allerdings nicht mehr als Wandlungen zu verstehen, die ›an etwas‹ stattfänden, das (sich) über die Veränderungsprozesse hinweg gleichbliebe – nenne man es nun Substanz, Idee oder Sein: Von den vorsokratisch genannten Positionen, wie sie etwa Parmenides vertreten hat, über Platons Präsentation der Welt der Ideen, die *substantia*-Vorstellung des Aristoteles bis hin etwa zum Seinsverständnis Heideggers legen alle diese Ansichten ein den Wandel überdauerndes Seinskonzept zugrunde. Dem gegenüber steht die Annahme, die Welt ›an sich‹ sei eben nichts Anderes als ununterbrochen ablaufende Transformationsprozesse. Dass wir nicht jeden dieser Prozesse auch unmittelbar wahrnehmen, liegt daran, dass sie sich in unterschiedlichen Geschwindigkeiten ereignen: Während beispielsweise am Himmel ziehende Wolken oder sich lichtender Nebel in ihren Veränderungen leicht sichtbar sind, die im Frühjahr Knospen treibenden und bald in Blüte stehenden Bäume schon

23 JGB 19, KSA 5, S. 33.

langsamer, aber noch merklich sich verändern, ist das Zersplittern der Gebirge erst über Jahrzehnte und Jahrhunderte wahrnehmbar. Zwar ›wachsen‹ Kristalle wesentlich langsamer als organische Lebewesen und die manchmal tausende Jahre in Anspruch nehmende Anlagerung von Mineralien ist mit dem photosynthetischen Stoffwechsel von Pflanzen nicht im Detail vergleichbar. Dennoch kann auf der Ebene der Transformation auch dort ein Zusammenhang hergestellt werden. Und obwohl ein Erdbeben oder ein Geröllabgang plötzlich eintretende Ereignisse sind und gleichsam die sichtbaren Zeichen für die Veränderlichkeit selbst des unwandelbar und unbeweglich Scheinenden, wirkt die Zeitspanne, in der ein Alpengipfel abgetragen wird, schier unendlich. Zwar haben mittlerweile wissenschaftliche Erkenntnisse über die Bewegungen der Kontinentalplatten, auf denen der Erdboden ruht und die sich mehrere Millimeter im Jahr gegeneinander verschieben, uns eine Vorstellung von solchen nicht sichtbaren Transformationsprozessen gegeben, doch ist sie so wenig anschaulich, dass das Alltagsbewusstsein davon unbeeinflusst bleibt. Seien es die Prozesse der Zellteilung und Nährstoffverwertung in Organismen oder das Sterben eines Sterns und das Zusammenfallen zweier Schwarzer Löcher im Weltall: Ein Großteil der stattfindenden Transformationen läuft für das natürliche Wahrnehmungsvermögen der Menschen verborgen ab. Deshalb waren diese Veränderungen die meiste Zeit der Geistes- und Wissenschaftsgeschichte schlicht unsichtbar oder einfach nur nebensächlich.²⁴

Dass wir weder über die Aufmerksamkeit noch die entsprechende Gedächtnisleistung verfügen, alle feinsten Veränderungen in unserer Umgebung gleichzeitig zu erfassen, liegt daran, dass ein solch hochdifferenziertes Wahrnehmungsvermögen zum Leben und Überleben schlechterdings nicht notwendig ist.²⁵ Immerhin können wir sie auf theoretischer, wissenschaftlicher Ebene einholen. Die zunächst fehlende natürliche Wahrnehmung hat sich der Mensch durch ihm solche Prozesse vermittelnde Systeme angeeignet: So wurden Mikroskop und Teleskop erfunden,

24 Nietzsche zufolge ist dies im Zusammenhang mit der Entwicklung des menschlichen Geistes zu sehen: »Ebenso musste, damit der Begriff der Substanz entstehe, der unentbehrlich für die Logik ist, ob ihm gleich im strengsten Sinne nichts Wirkliches entspricht, – lange Zeit *das Wechselnde an den Dingen nicht gesehen, nicht empfunden* worden sein« (FW 111, KSA 3, S. 472; Hervorhebung C.S.).

25 Das Gegenteil unserer Sinnenträgheit wäre übrigens ein Wahrnehmungsvermögen, das alle diese Veränderungen erfassen könnte: Es würde jedes einzelne neu entrollte Blatt eines jedes Baumes, jeden höher gewachsenen Grashalm, den neu gefallenen Flecken Vogelkot, jedes sich fortbewegende Tier, jedes abgefressene Blatt und jedes erbeutete, endende Leben registrieren. Keine faktisch stattgefundenene Transformation würde ihm entgehen. Vor allem aber würde es wohl die Bewegungen und Beweggründe der Menschen genauestens beobachten. Die Tatsache, dass wir uns ein solches alles erfassendes, alles wahrnehmendes Bewusstsein *vorstellen* können, indem wir von unserer Unvollkommenheit abstrahieren, hat wohl einen nicht unbedeutenden Beitrag zur Textgattung der Gottesbeweise geleistet, wie etwa bei Augustinus und Schelling.

Barometer und Seismographen entwickelt und neuerdings Messgeräte für Gravitationswellen erprobt. Heute ist es selbst bei nur laienhafter Kenntnis der entsprechenden naturwissenschaftlichen Forschungen möglich, einen umfassenden Eindruck der überall stattfindenden Verwandlungsprozesse zu bekommen.²⁶

Transformationen betreffen nun aber nicht lediglich die materielle, sichtbare Welt, sondern auch die ›geistige‹ und mehr ›unsichtbare‹ Welt der Überzeugungen und Ansichten, der Geschmacksurteile und des Wissensstands auf der Seite des einzelnen Menschen. Ebenso beeinflusst sind die Bedeutungszuschreibungen, das Verständnis von Symbolen und Worten und der inneren Zusammenhänge dessen, was man *episteme* genannt hat, auf der Seite der Gemeinschaften. Konsequenterweise sind also auch unsere Gemütsregungen, ist die ganze Dimension unserer geistigen Tätigkeiten und emotionalen Empfindungen Teil dieser in verschiedenen Geschwindigkeiten sich transformierenden, veränderlichen Welt. In diesem Sinne kann das, was wir unser Selbst nennen, ebenso aber können jene Fähigkeiten und Phänomene, die mit den Worten Geist, Verstand, Vernunft, Bewusstsein oder Seele verbunden sind, als komplexe Struktureffekte begriffen werden. Diese Struktureffekte würden aus dem hochdifferenzierten, dynamischen Zusammenspiel von Wahrnehmungsvorgängen, Leiblichkeit, Hirntätigkeit, Spracherwerb, Teilnahme an Praktiken und dergleichen mehr resultieren. Das Selbst als aus solchen Struktureffekten vorläufig Erzeugtes zu verstehen, böte den Vorteil, zu dessen Verständnis weder Ontologien noch Metaphysik bemühen zu müssen.

Allerdings sind nun Annahmen darüber zu treffen, weshalb und wodurch die immerhin Jahrtausende lang wirksame Idee der Einheit einer Seele bzw. das Sein eines Subjekts ihre Geltung beanspruchen und ihre Berechtigung behaupten konnte. Es scheint nämlich, dass sich der Mensch auf vielerlei Weise fortwährend die eigene Einheit zu repräsentieren gewohnt ist. In diesem Sinne liegt seine Präferenz deutlich darauf, sich als ein Dasein zu konzipieren, das zwar Entwicklungen durchläuft, lernen kann und altert, dessen Wesentliches aber im Werden fort dauert: für gewöhnlich wird dieses Unwandelbare ›Seele‹ genannt. Ebenso wie das ›Ich‹

26 Wie die Teilchenphysik seit dem Ausgang des 19. Jahrhundert gezeigt hat, ist selbst das berühmte ›Atom‹ nicht die unteilbare, gleichbleibende Einheit, für die es lange gehalten wurde. Vielmehr werden die Materie und Atome heute aus den verschiedensten Teilen bestehend gedacht (Quarks, Leptonen, Bosonen, Mesonen, Positronen etc.). Außerdem scheinen Atome aufgrund und infolge der vielfältigen Verbindungen, die sie eingehen, in ihrer Struktur veränderlich zu sein. Es scheint sogar, als sei mit den Paradigmenwechseln des frühen 20. Jahrhunderts eine naturwissenschaftliche Hinwendung zur Heraklitischen WerdeWelt eingeleitet worden. Theoreme wie Heisenbergs Unschärferelation und die Maxwell'schen Gleichungen sind als Wegbereiter der heute so populären Quantentheorien mindestens genauso einflussreich gewesen wie die Quantenphysik selbst. Sie alle weisen – etwa mit der Erkenntnis des Welle-Teilchen-Charakters von Licht – in die beschriebene Richtung der Prozessualität. Vgl. hierzu Werner Heisenberg: Das Naturbild der heutigen Physik, Hamburg 1955.

oder das ›autonome Subjekt‹ garantieren solche Konzepte dem Menschen eine Beständigkeit und Selbst-Gleichheit, die ihm beruhigende Stabilität gewähren. Die Gründe dafür liegen auf der Hand: denn ebenso wenig wie für die meisten Transformationsprozesse in der ihn umgebenden Natur, hat der Mensch ein Wahrnehmungsvermögen für die feinen Prozesse, die ihn selbst in jedem Augenblick partiell verändern. Sei es durch die Vorgänge der Ernährung und des Stoffwechsels, durch Einverleibung und Ausscheidung, sei es durch die des Wachsens und Alterns, seien es Erlebnisse und Erfahrungen, Lernen und Vergessen. Müssten solche Transformationen ihn aber nicht stets neu verfremden? Und müsste er diese Verfremdungen nicht eben darum als Entfremdung spüren? Ganz offenkundig laufen die Veränderungen weitgehend im Verborgenen ab und treten nur manchmal und dann scheinbar unvermittelt in unser Bewusstsein. Dann nehmen wir sie wahr, aber nicht als Fremdes, sondern als etwas, das ohnehin schon zu uns gehört, das wir geworden sind. Zunächst also werden sie gar nicht bemerkt und wenn sie uns bewusstwerden, gelten sie als Veränderungen, die ›an uns‹ stattgefunden haben. Die Sprache hält dafür Worte wie Entwicklung, Erwachsenwerden oder Reifungsprozess bereit. Doch diese Worte suggerieren in irrtümlicher Weise, man könnte irgendwann einmal ›erwachsen geworden‹ oder ›entwickelt sein‹, d.h. eine fertige Person mit einem endgültig feststehenden Charakter. Die vordergründige Wahrnehmung mag das bestätigen – etwa, weil Kinder erst einmal eine Vielzahl motorischer, sprachlicher, kultureller Fähigkeiten erwerben und entwickeln müssen, wobei sie prinzipiell schneller lernen als Erwachsene. Aufgrund von stattfindenden Sedimentierungen, die etwa mit den Gewohnheiten eines geregelten, gleichförmigen Arbeitsalltags einhergehen, schwindet das Gespür für die eigene Wandlungsfähigkeit. Faktisch aber laufen manche Veränderungsprozesse mit der Zeit lediglich langsamer ab.

Die Mechanismen dessen, was wir unseren Geist oder unser Bewusstsein nennen, scheinen indes die hauptsächliche Quelle der Zuschreibung eines gleichbleibenden Selbst zu sein. Wenn die Annahme stimmt, dass das (Selbst-)Bewusstsein sich im engen Zusammenhang mit dem Spracherwerb entwickelt, wenn also erst die Sprache zu Bewusstsein überhaupt befähigt, wäre hier ein Indikator dafür zu sehen, dass auch Sprache und Selbstbild fundamental verknüpft sein müssen. Wenn zweitens Bewusstsein mit Hegel gelten kann als Fähigkeit, ›sich‹ von den Objekten der Welt zu unterscheiden und ebenso, ›sich‹ von anderen Mitmenschen zu unterscheiden,²⁷ liegt der Gedanke nahe, dass zur Erlangung der Befähigung, ›sich‹ zu erkennen, erst einmal im Vordergrund gestanden haben muss, ›sich‹ als ein beständig von anderem Unterschiedenes zu konstituieren: als etwas Dauerndes und die Unterschiedenheiten Überdauerndes. Von dort ist es nur noch ein kleiner

27 Vgl. G.W.F. Hegel: Phänomenologie des Geistes, Gesammelte Werke, Bd. 9, Hamburg 1980, S. 23.

Schritt zur Selbstkonstitution als die solche Unterscheidungen willentlich treffende Instanz. Eine derartige Hypothese zur Grundlegung des Bewusstseins offenbart den fortdauernden Konstruktionscharakter des Selbst. Anders gesagt, ist die Entwicklung von Bewusstsein wesentlich daran gebunden, dass das Wahrnehmungsvermögen aus dem Werdefluss heraustritt und Unterscheidungen als (sprachliche) Setzungen vornimmt: hier – dort; mir zugehörig – nicht mir zugehörig; du – ich. Um überhaupt Bewusstsein zu werden, mussten sich Wahrnehmungsprozesse an einen Standpunkt binden, der die Zeit überdauert. Durch die Sprache aber wird dieser Standpunkt dann mit dem Wort ›ich‹ repräsentiert. Hier entfalten einmal mehr die Mechanismen der Sprache ihre Tücke und Kompromisslosigkeit, weil Worte sich gleichbleiben, obwohl die Dinge, die sie bezeichnen sollen, sich verändern und wandeln. Die Einheit des Subjekts ist also eine fingierte Position, vermöge derer sich der Mensch selbst als Dasein festhält.

Wenn oben die reziproke Entwicklung von Sprache und Bewusstsein sowie ihre grundsätzliche Verbundenheit mit der Subjekt-Problematik betont wurde, so ist es nur folgerichtig, dass auch dem Gedächtnis eine solche subjektsichernde Funktion zukommt. An der Schnittstelle zwischen unbewussten und bewussten Vorgängen wirkend – weil nicht alles, woran ich mich einmal erinnern werde, mir zugleich immer bewusst ist, wohl aber die unbewussten Inhalte des Gedächtnisses durchaus ins Bewusstsein vordringen können – ist das Gedächtnis ein Garant dafür, immerfort die Glaubwürdigkeit des ›Ich‹ zu bestärken. Wenn ich mich an die Ereignisse (nicht nur) des gestrigen Tages erinnern kann, scheint also mein ›Ich‹ die Zeit zu überdauern. Hier entfalten auch die das Gedächtnis unterstützenden Kulturtechniken ihre Wirkung, allem voran die Herstellung von Werkzeugen und Kunst in prähistorischer Zeit, später dann die verschiedenen Schrift- und Aufzeichnungsformen. Heute helfen mediale Selbstzeugnisse wie Fotos und Filme bei der wiederholten Selbst-Vergewisserung. Wem etwa Kinderfotos gezeigt werden mit dem Hinweis, das sei ›man selbst‹ im Alter von vier Jahren, für den schreibt sich die Kontinuität des eigenen Selbst ganz fraglos fort.

Nachdem nun die Entwicklung des menschlichen Geistes durch dieses Stadium identitätsstiftender Selbstbegründung gegangen ist, kann die Berechtigung dieser Setzung auch wieder infrage gestellt werden. Entsprechend würde dann zu belegen sein, dass diese Anmaßung von Autarkie den Prinzipien von regulativen Fiktionen entspricht und damit in den theoretischen Rahmen der *Denkfigur* der Maske gestellt werden kann. Die Strukturen des Bewusstseins aber, die Errungenschaften der Sprache und die Leistungsfähigkeit des Geistes bleiben bestehen. Ein durchaus positiver Umstand, wie auch Nietzsche früh betont hat:

Sehr nachträglich – jetzt erst – dämmert es den Menschen auf, dass sie einen ungeheuren Irrthum in ihrem Glauben an die Sprache propagiert haben. *Glücklicherweise ist es zu spät, als dass es die Entwicklung der Vernunft, die auf jenem Glauben*

beruht, wieder rückgängig machen könnte. – Auch die Logik beruht auf Voraussetzungen, denen Nichts in der wirklichen Welt entspricht, z.B. auf der Voraussetzung der Gleichheit von Dingen, der Identität des selben Dinges in verschiedenen Punkten der Zeit: aber jene Wissenschaft entstand durch den entgegengesetzten Glauben (dass es dergleichen in der wirklichen Welt allerdings gebe).²⁸

Zieht der Aphorismus zwar keine eindeutige Verbindung zum Problem des Selbst (thematisiert werden Sprache, Logik und Mathematik), so wird doch das Konzept von Identität, als der Einheit eines Dinges mit sich über die Zeit hinweg, in seiner Gültigkeit angezweifelt. Wenn aber das Gegenteil der Wirklichkeit entsprechen soll, dann gibt es folglich nur noch Dinge, die zu verschiedenen Zeitpunkten *nicht* mit sich identisch sind. Damit ist nun dem Transitorischen, den Transformationen und Verwandlungen der Dinge Geltung verschafft. Hier wie andernorts betont Nietzsche gegenüber der Vorstellung gleichbleibender Identitäten und eines über die Zeit unwandelbaren Seins, die beständig stattfindenden Transformationsprozesse, in die sich auch der Mensch unwiderruflich verwickelt sieht. Durch die valide Selbstverhältnisse erst erschaffende und fixierende Sprache, scheint jedoch eine permanente Sabotage solcher Erkenntnisse geradezu vorprogrammiert. Wenn es aber gelänge, ein anderes Reden vom Menschen ins Werk zu setzen, ihn auf neue Begriffe zu bringen und neue Beschreibungsebenen zu schaffen, könnte seiner pluralen, wandelbaren Verfasstheit durchaus entsprochen werden. Dass Nietzsche selbst schon Antworten darauf gegeben hat, wird das anschließende Kapitel 4.2 erörtern und aufzeigen, mit welchen Strategien dem Menschen neue Namen, Identitäten, Seinsweisen und Bezeichnungsformen zueigen gemacht werden.

Es sollte deutlich geworden sein, dass das neue Modell des Menschen einen radikal situativen und konstellativen Maßstab anlegt. Jede Situation, in die wir uns begeben, setzt uns veränderten Bedingungen aus.²⁹ Und auch wir selbst gehen in »uns selbst gleich« in eine Situation. Nie kann daher auch unser Selbstgefühl und Verhalten in der Begegnung mit dem einen Menschen gleich der Begegnung mit

28 MA I, 11, KSA 2, S. 31 (Hervorhebung C.S.).

29 Fleck scheint etwas Ähnliches im Sinn gehabt zu haben, wenn er 1929 schreibt: »Jedes denkende Individuum hat also als Mitglied irgendeiner Gesellschaft seine eigene Wirklichkeit, in der und nach der es lebt. Jeder Mensch besitzt sogar viele, zum Teil einander widersprechende Wirklichkeiten: die Wirklichkeit des alltäglichen Lebens, eine berufliche, eine religiöse, eine politische und eine kleine wissenschaftliche Wirklichkeit. [...] Jedem Erkennen, jedem Erkenntnissysteme, jedem sozialen Beziehungseingehen entspricht eine eigene Wirklichkeit.« (Ludwik Fleck: »Zur Krise der ›Wirklichkeit‹« (1929). In: Ders.: Denkstile und Tatsachen. Hg. v. Sylwia Werner; Claus Zittel, Berlin 2011, S. 52-69, hier S. 53 f). Die wissenssoziologischen Perspektiven von Flecks Programm der Denkstile bzw. wissenschaftlicher Denkkollektive hat Zittel aufgearbeitet in Claus Zittel: Konstruktionsprobleme des Sozialkonstruktivismus. In: Ders. (Hg.): Wissen und soziale Konstruktion, Berlin 2002, S. 87-108.

einem anderen Menschen sein: Ihre Präsenz beeinflusst uns in irgend einer Weise, wie auch wir auf sie einwirken – meistens unwillentlich und unwissentlich. Im Gespräch mit verschiedenen Menschen fühlen, denken, reden, handeln wir auch verschieden. Was nicht zuvorderst bedeuten soll, dass wir uns verschiedene ›Masken aufsetzen‹, um den anderen über vermeintlich wahrere Absichten zu täuschen (auch das mag es geben). Aber diese an der Oberfläche für Momente geronnenen Identitäten, die Bedeutungsebenen und Projektionsflächen sind, können insofern als Masken bezeichnet werden, als darin ihr abtauschbarer, veränderlicher Charakter zum Ausdruck kommt. Solche Masken sind deshalb notwendige, sich mit und ohne eigenes Zutun herstellende Oberflächen, weil wir uns darin einander zu erkennen geben. Dieser Mechanismus des ›zu erkennen Gebens‹ ist für den Menschen in einer Weise zur Gewohnheit geworden, die nunmehr unerschütterlich ihn diese Oberflächen erwarten, erkennen, einfordern und im Zweifelsfall erst hinzufügen lässt.

Infolgedessen scheint es die Möglichkeit einer ›leeren‹ Oberfläche gar nicht zu geben.³⁰ Denn Wahrnehmung ist immer das Wahrnehmen bzw. Konstruieren ei-

30 Für bestimmte politische Situationen oder gesellschaftliche Aufgaben gibt es aus verschiedenen Kulturen Beispiele für den Einsatz von Maskierungsformen, mithilfe derer eben diese Ebene einer bestimmten, individuellen Oberfläche, der Identität als Einzelperson, bewusst eine andere, funktionale, amtstragende Oberfläche gegeben wurde. Man denke etwa an die Gesellschaftsmaske im Venedig des 17. und 18. Jahrhunderts. Diese wurden jederzeit v.a. anlässlich politischer, manchmal auch privater Zusammenkünfte getragen, garantierten einerseits Neutralität und Anonymität und veranschaulichten andererseits ganz konkret die ohnehin an das Verhalten gestellten Erwartungen und Normen (vgl. Ignatio Toscani: Die venezianische Gesellschaftsmaske. Ein Versuch zur Deutung ihrer Ausformung, ihrer Entstehungsgründe und ihrer Funktion (Univ. Diss), Saarbrücken 1970 und Gerda Baumbach: Maschera, ve saludo! Maske, seid gegrüßt! Anmerkungen zu Maske, Theater-Maske und Masken-Theater in der europäischen Neuzeit. In: Alfred Schäfer; Michael Wimmer (Hg.): Masken und Maskierungen. Opladen 2000, S. 137-159). Als anerkannte Institutionen sind solche ausdrücklichen Masken in vielfältiger Form wirksam gewesen. Aus ethnologischer Perspektive beschreibt Kob, wie noch im 20. Jahrhundert in zwei afrikanischen Stämmen Liberias, den Dan und den Kran, soziale Funktionen von bestimmten materiellen Masken übernommen werden. Solche »Amtsträgermasken« (Kob), wie etwa die Richtermaske, nehmen friedensstiftende, streitschlichtende und juristische Aufgaben wahr oder überwachen die Einhaltung von Regeln. Masken können hier selbst Organe einer Art politischer Gewaltenteilung sein, wobei durch sie eine Trennung der personalen Identität des Maskenträgers von seinem Amt gewährt und dieses darüber hinaus mit besonderer Macht ausgestattet wird (vgl. dazu die einschlägige Studie von Janpeter Kob: Die doppelte Wurzel des Maskenparadigmas in der Soziologie. In: Heinz-Dietrich Ortlieb; Bruno Molitor; Werner Krone (Hg.): Hamburger Jahrbuch für Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik. Festschrift für Carl Jantke zum 70. Geburtstag, Tübingen 1979, S. 79-88). Zuletzt sei auf die in Europa zu verschiedenen Zeiten (in Großbritannien bis heute) übliche ›Verkleidung‹ von Richtern mit Robe und weißlockiger Perücke hingewiesen. Abgeschwächte Formen solcher Amtskleidung können in den diversen Arten von Uniformen gesehen werden (Polizei, Militär, Flugbegleiter u.a.), wobei allerdings die

nes Bestimmten: eines Körpers, eines Alters, eines Berufs, eines Geschlechts, einer Kleidung, eines sozialen Status. Immer zeigt die Maske also etwas Bestimmtes und Greifbares. Und immer zeigt uns unsere Maske als ein solches Bestimmtes. Es sind variable und fragile, teils von uns selbst beeinflusste, teils vom Gegenüber vervollständigte und ›hinzugedichtete‹ Maskenschichten. Vor allem Fremdzuschreibungen und -erwartungen können in einer Art Rückkoppelungseffekt auf das eigene Verhalten und Ichgefühl wieder zurückwirken.

In diesem Sinne wäre jeder Mensch als *Masken-Ensemble* zu beschreiben. Dieses bestünde je nach eigenen Erfahrungen, erlernten Fähigkeiten, Beruf und Gewohnheiten, sowie der leiblichen Konstitution aus einer hochindividuellen Ansammlung verschiedener Masken. Einzelne Oberflächen (›Masken‹) werden situativ abgerufen, weshalb sich auf diese Weise das ›Selbst‹ immer wieder neu konstituiert und sich in feinsten Nuancen abhängig von den Konstellationen der jeweiligen Situation verändert. Das *Masken-Ensemble* organisiert sich also, wie oben für Nietzsches Wortexperiment von den ›Sphären‹ herausgearbeitet, über die Dynamik innerer und äußerer Impulse. Eine solche Konzeption ermöglicht es, ohne die Annahme eines ›Maskenträgers‹ als Residuum substanzontologischer Positionen auszukommen. In diesem Sinne entspricht dem Menschen als einer konstitutiven Vielheit seine Beschreibung als Irreduzibilität des *Masken-Ensembles*. Mithin bedeutet sie auch eine Absage an das Modell der ›Einheit‹, weil sich diese Masken-Pluralität dynamisch organisiert, ohne ein ewiges und unsterbliches Zentrum metaphysischer bzw. religiöser Provenienz, aber selbst auch ohne der Ort einer logischen Identität zu sein, ohne autonomen Subjektkern, ohne Eigentlichkeit hinter den Masken. All diejenigen Denkbewegungen, die die Vielheit auf eine Einheit, auf das Subjekt oder dessen Bewusstsein zurückführen wollen, sind von Nietzsche auf die Ebene der konventionellen bzw. regulativen Fiktionen verwiesen: Sie sind logisch und grammatisch notwendig, ja sogar lebensnotwendig für den Menschen, aber dadurch eben nicht zwangsläufig auch wahr.

Wenn für den Philosophen »die ›wahre Welt‹ endlich zur Fabel« wird, bleiben ihm jedoch immerhin die »Stufen der Scheinbarkeit«. ³¹ Das bedeutet, statt absoluter und einander ausschließender Werte-Oppositionen, würde nun mit fein abgestuften Kategorien des ›mehr oder weniger wahr‹ und ›mehr oder weniger falsch‹ operiert werden. Es ist Nietzsches Verdienst, dass er, wo mancher ein *nur* dazwischenschieben würde, gerade diesen wertenden Schritt nicht vollzieht. Mit Bedauern zu sagen, uns bliebe dann nur noch die scheinbare Welt übrig, hieße, dieses Urteil von der Position der Wahrheit aus zu sprechen, die darüber klagt, um ihr Vorrecht gebracht worden zu sein. Hier wird eben nicht geseufzt: ›Der Mensch ist

ausdrückliche Künstlichkeit der Masken gegen die Betonung der funktionalen Aspekte von uniformierter Kleidung eingetauscht wurde.

31 Zitate in Reihenfolge: GD, Fabel, KSA 6, S. 80f. und JGB 34, KSA 5, S. 53.

nur ein Schauspieler!« und die *vanitas*, deren kulturgeschichtliches Emblem die vom Gesicht genommene Maske ist, verliert ihr Recht. Der Mensch ist dann tatsächlich Schauspieler, er ist »nur ein Maskenspiel«, aber er ist es im Sinne von »bloß«, »allein«, »ganz und gar«. In einem solchen fortwährenden Masken-Abtauschen bewegt sich dieses Modell entschieden jenseits der Maskenmetapher der Täuschung und ist folglich kein Ausdruck für eine äußerste Verlogenheit des Menschen. Deshalb werden hinter bzw. nach einer Maske immer wieder andere Masken hervortreten.

Im Spiel und Widerspiel seines *Masken-Ensembles*, im Wechsel und Abtauschen von dessen Komponenten und »Masken« liegen einerseits für den Menschen unverfügbare Momente, die sich seinem Einfluss entziehen und den Kontrollversuchen immer wieder entgleiten – es ist dies die Dynamik der maskenschaffenden Wirksamkeit von Umgebung, Gegenüber, Mitmenschen und bisweilen auch des Wetters oder der Zahnschmerzen. Doch andererseits kommt dem Menschen als Vielfalt eben auch das Potential aktiver, gestaltender, bewusster Spielmöglichkeiten zu – dann präsentiert er sich Anderen, bestätigt oder unterläuft gesellschaftliche Regeln, dann spielt er *mit* seinem *Masken-Ensemble*, scherzt und spottet. Als sich-bewusste Wesen können Menschen also durchaus in bewusster Weise solche »Masken« vornehmen, mit deren Hilfe sie sich im gesellschaftlichen Miteinander verhalten. Dass hier allerdings auch der Raum für all jene Un- und Halbwahrheiten, für Täuschungen und Betrügereien liegt, die manche so gern aus den Dimensionen menschlichen Handelns verbannen würden, ist offensichtlich. Schließlich gehört zum Lügen der »schöne Schein« und selbstverständlich können Menschen ihre eigene Meinung verbergen, während sie einer anderen zustimmen, sie können sich gegenseitig täuschen und dabei nicht einmal notwendigerweise böse Absichten hegen, sondern bloß den Etiketten der Höflichkeit folgen oder schlicht anderen die aktuelle Befindlichkeit vorenthalten. Nietzsche hat diese verbergenden, (vor-)täuschenden Aspekte in zahlreichen Aphorismen thematisiert und dabei mitunter auf den Begriff der Maske, der Maskierung oder Schauspielerei gebracht, ohne jedoch den spielerischen Umgang mit einer Vielheit von Masken oder den entwicklungspsychologisch bedeutsamen Effekt von Selbst-Verwandlungen zu übersehen (vgl. Kapitel 2.1).

Diesem Aspekt eines ziel- und zwecklos spielenden, aus Lust und Vergnügen am Spiel sich ergehenden Menschen kommt Johan Huizingas Modell des *homo ludens* sehr nahe. Dass gerade auch Nietzsche dem Lachen, Spielen und Spotten einen hohen Stellenwert in seiner Philosophie zugesprochen hat, ist bekannt.³² Weniger

32 Vgl. u. a. die Studien von Herman Siemens; Katia Hay: *Ridendo dicere severum. On probity, laughter and self-critique in Nietzsche's figure of the free spirit*. In: Rebecca Bamford (Hg.): *Nietzsche's free spirit philosophy*, London/New York 2015, S. 111-135 und Sigridur Thorgeirsdottir: *Baubo. Laughter, eroticism and science to come*. In: *Nietzscheforschung*, Bd. 19, 2012, S. 65-73. Vgl. auch MA II, VM 270, S. 493: »Wir meinen, das Märchen und das Spiel gehöre zur

Beachtung fand bisher die Tatsache, dass dabei auch eine Verbindungslinie zwischen Subjekt-Philosophie, der neuen Leichtigkeit der Erkenntnis und den Bedingungen des Spielens gezogen wird:

S t e r b l i c h e S e e l e n ! – In Betreff der Erkenntnis ist vielleicht die nützlichste Errungenschaft: dass der Glaube an die unsterbliche Seele aufgegeben ist. [...] Denn damals hieng das Heil der armen »ewigen Seele« von ihren Erkenntnissen während des kurzen Lebens ab [...] die »Erkenntnis« hatte eine entsetzliche Wichtigkeit! Wir haben den guten Muth zum Irren, Versuchen, Vorläufig-nehmen wieder erobert – es ist Alles nicht so wichtig! – und gerade deshalb können Individuen und Geschlechter jetzt Aufgaben von einer Grossartigkeit in's Auge fassen, welche früheren Zeiten als Wahnsinn und Spiel mit Himmel und Hölle erschienen sein würden. Wir dürfen mit uns selber experimentiren!³³

Dieser emphatische Entwurf vom Schicksal des Erkennenden, der zum Abenteuerer und mit sich selbst Experimentierenden wird, bedient sich nicht zufällig der Rede vom Spielen, ist das Spiel doch dem großen Ernst der Verteidigung einer Wahrheit ebenso entgegengesetzt wie der Feierlichkeit und Unbedingtheit jeder jenseitigen Perspektive. Als »Spiel mit Himmel und Hölle« entspricht das Erkennen nun einem subversiven, unbeschwernten Umgang mit dem, was bislang das Höchste, Göttlichste und dessen Kehrseite zugleich das Verwerflichste, Schrecken-erregende in der Konsequenz ewiger Verdammnis war. Gerade der »Verlust« der Seele aber ist es, der diese neue Leichtigkeit und diesen spielerischen Leicht-Sinn erst möglich macht, hat man doch für sein Seelenheil über den Tod hinaus nicht mehr vorzusorgen. Welche Überzeugungen oder Zweifel, welche Lebensentwürfe und Erkenntnisse man fürderhin an sich erprobt und deren Folgen man ohnehin im diesseitigen Leben am eigenen Leib spürt, ist zumindest mit Blick auf die Zeit nach dem Ableben irrelevant geworden und wird von Nietzsche mit dem übermütigen Ausruf »es ist Alles nicht so wichtig!« kommentiert. Weder das Versprechen ewiger Glückseligkeit noch andernfalls die Drohung unendlichen Leidens beeinflussen nun das Erkenntnisstreben. Und ausgerechnet das Drama der unwiderruflichen Sterblichkeit des Menschen wird hier zum Argument für ein unbefangenes

Kindheit: wir Kurzsichtigen! Als ob wir in irgend einem Lebensalter ohne Märchen und Spiel leben möchten!«.

33 M 501, KSA 3, S. 294. Vgl. etwa auch die Haltung zur Erkenntnis, wobei gelte: »der rechte Philosoph [...] fühlt die Last und Pflicht zu hundert Versuchen und Versuchungen des Lebens: – er risquirt sich beständig, er spielt d a s s ch l i m m e S p i e l...« (JGB 205, KSA 5, S. 133). Bemerkenswert ist die Verknüpfung von moralischen Fragen mit der Forderung: »Wir sollen auch ü b e r der Moral [...] schweben und spielen! Wie könnten wir dazu der Kunst, wie des Narren entbehren?« (FW 107, KSA 3, S. 465). Nicht zuletzt ist im *Ecce homo* ein Selbstzeugnis vermerkt: »Ich kenne keine andre Art, mit grossen Aufgaben zu verkehren als das S p i e l« (EH, klug 10, KSA 6, S. 297).

Spielen mit dem Erkennen und zur Motivation, aus sich selbst ein Experimentierfeld zu machen.

Kehren wir nun noch einmal zum Ausgangspunkt und Kernthema dieses Kapitels zurück. Es ist gezeigt worden, dass Nietzsches Konzeption des Menschen eng mit der Vorstellung permanent stattfindender Transformationsprozesse verbunden ist. Das daran anschließende Hauptproblem bestand also nicht vorrangig darin festzustellen, *was* der Mensch im moralischen, sozialen, politischen oder anthropologischen Sinne *ist*, sondern zunächst einmal herauszufinden, weshalb er überhaupt davon überzeugt sein kann, dass er ist. Denn mit dem Zurückweisen substanzontologischer Positionen war gleichermaßen der Vorstellung einer unsterblichen Seele in religiöser Hinsicht, wie in erkenntnistheoretischer Hinsicht dem autonomen Subjekt eine Absage erteilt worden, dessen Selbstgewissheit sich nicht mehr im Momentum des *ego cogito* auffängt.³⁴ Aus der Verschränkung von Nietzsches Kritik an Grammatik und Sprache mit der Ermächtigung von Mechanismen des Unbewussten, Triebhaften ist ein Konzept des Menschen als situativ sich organisierende Vielheit entstanden, das die Dimensionen des Transitorischen, der Transformationen und Verwandlungen einschließt.

Außerdem war in Vorbereitung hierauf die *Denkfigur* der Maske im Kapitel 3 als eine Analysekatégorie entwickelt worden, die das Geltenlassen wichtiger Fiktions- und Illusionsebenen in eine Formel drängt. Durch sie werden Momente verdeutlicht, in denen die Bewegungsdynamik permanenter Veränderungen abgestoppt und an ihr Oberflächen (>Masken<) verfestigt werden können. Mit der *Denkfigur* werden diese Ebenen aber zugleich als momenthafte und damit illusorische Fixierungen dargelegt: Denn indem die Maske das Festgewordene auf ihrer Oberfläche zeigt und dabei immer schon das Zeigen zeigt, kommuniziert sie die gezeigte Oberfläche als ein Künstliches, Vorläufiges und vorläufig Festgelegtes. Erst auf Grundlage solcher Verfestigungen ist es uns möglich geworden, zu erkennen, zu denken, zu unterscheiden, Bewusstsein und Gedächtnis zu entwickeln und nicht zuletzt konkrete Personen zu sein.

Personalität nicht eindeutig festzulegen, sondern sie in ihrer Vielfältigkeit variabel und vertauschbar zu belassen, ist wiederum seit jeher eine Eigenschaft der materiellen Masken als kulturhistorischer Artefakte. Über die Theatermaske hinaus ist mit Maske auch die Vorstellung einer Artifizialität verbunden, deren Charakter gerade auf dem deutlichen Markieren ihrer Künstlichkeit und dem Ausstel-

34 Tatsächlich scheint nun allein das Erbgut des Menschen seine transformatorische, ein Menschenleben lang bestehende Integrität zu garantieren. Indem die DNA über unzählige Reproduktions- und Regenerationsvorgänge einzelner Zellen das Funktionieren der Organe und damit das Leben des Organismus aufrechterhält, ist sie die Grundlage für das So-Sein des Menschen als Lebewesen. Gleichzeitig enthielte die DNA die >Informationen< aufgrund derer ein konkretes menschliches Wesen mit diesen und jenen spezifischen Eigenschaften entstünde.

len ihrer Gemachtheit beruht. Die Maske steht insofern gleichermaßen für das Bewusstsein um die Vorläufigkeit jeder Positionierung, wie um die Vorläufigkeit jeder Festlegung des ›Ichs‹ – da dieses Ich immer nur eine Momentaufnahme des jeweils dominierenden, sich ins Zentrum des Subjekts verlagernden Aspektes ist. Im Wissen um die so verstandenen Masken kann dann auch wieder ›Ich‹ gesagt werden: Insofern die sprachliche Verfasstheit einer Äußerung in ihrer Eigenschaft, zu fiktionalisieren und Vielheit zu reduzieren, reflektiert wird. Dementsprechend scheint mit der Maskensemantik ein geeigneter Beschreibungsraum für die Brüchigkeit und Wandelbarkeit des Personalitätskonzepts eröffnet. In diesem Sinne wurde der Mensch als ein Ensemble verschiedenster Masken entwickelt. Darin sind gleichermaßen Fähigkeiten, Erziehung und Erlerntes versammelt sowie Erlebnisse, Gewohnheiten, psychische Faktoren (z.B. Traumata), außerdem sozio-materielle Arrangements und die zahlreichen gesellschaftlichen Anforderungen an die Formen des Umgangs miteinander. Ein solches *Masken-Ensemble* organisiert sich situativ, konstellativ und relational und ereignet sich in potentiell unabschließbaren Bewegungen. Die Zusammenstellung der jeweils verschiedenen Elemente dieses Ensembles ist gleichzeitig Garant für die Einzigartigkeit eines jeden Menschen.

Ein weiterer wichtiger Aspekt, der auf der Grundlage von Nietzsches Modell der Subjekts-Vielheit fokussiert wurde, ist die dem Menschen zugesprochene Tendenz der Weltaneignung, der Selbsterweiterung und Selbstermächtigung durch Assimilierung von Anderem an das eigene Selbstbild. Um noch einmal Nietzsches Worte zu bemühen, kennt die »Aneignungslust des Ichgefühls« deshalb »keine Grenzen«, ³⁵ weil dem Allgemeingültigkeit beanspruchenden Konzept eines abgeschlossenen ›Ich‹ die neue Hypothese des ins Persönliche gewendeten und als Vielheit konzipierten ›Ichgefühls‹ entgegengehalten wird. Letzteres findet in der Lust zur Aneignung fiktiver Positionen tatsächlich keine Schranken mehr.

Im Folgenden wird Nietzsches Schreiben unter den neuen Voraussetzungen nochmals eigens in den Fokus gerückt. Gerade die Problematik des Subjekts scheint experimentelle Formen hervorzubringen, die der Einsicht in dessen in sich aufgefächerte Vielheit und in den Fiktionscharakter der Worte zu entsprechen versuchen: Ist das ›Ich‹ als Einheit eine Illusion, dann dürfte es nicht wieder auf einen Namen reduziert werden, sondern müsste im Gegenteil vielgestaltig und vielnamig zu erfassen sein.

4.2. Von neuen Namen und den Landschaften des Geistes

Im Jahr 1880 erscheint das Buch *Die natürlichen Existenzbedingungen der Thiere* des Naturforschers und Zoologen Karl Semper in zwei Bänden. Es verhandelt verschie-

35 M 285, KSA 3, S. 217.