

VIERTES KAPITEL: VORAUSSETZUNGEN DER NIETZSCHESEN POETOLOGIE DES SELBST

1. – Was sich auf den ersten Blick als eigentümlich-bizarre, autorspezifische Eigenart der Schreib- und Denkpraxis Nietzsches feststellen lässt, nämlich seine Tendenz zur fortwährenden Projektion des eigenen Selbstbildes auf andere und die Projektion anderer in das schriftstellerische Selbstverständnis sowie seine Tendenz, sich selbst eine plurale Seele zu schaffen und Dichter seines eigenen Lebens zu werden, lässt sich jedoch dank seiner eigenen Hinweise als bewußte schriftstellerische Praxis und als Verfahren offen legen, das zu einem egozentrierten Weltbild führt. Dieses Weltbild tritt in Verbindung zu zentralen erkenntnistheoretischen, psychologischen, sprachtheoretischen und semiologischen Theoreme Nietzsches. Gerade dadurch, so könnte man sagen, zeichnet sich die poetologische Qualität von Nietzsches individualistischer Egozentrizität aus. Seine schriftstellerische selbstbezügliche Egozentrizität hat ihre Widerspiegelung, genauer gesagt, ihr Korrelat in seinen theoretischen Überlegungen zur Erkenntnis, zur Psychologie und zur Sprache. Was immer hierbei als primär, was als sekundär, aufgefaßt werden mag (eine kausallogische Stringenz lässt sich überhaupt nur bedingt rekonstruieren), es besteht jedenfalls ein sehr enger Zusammenhang zwischen seinen theoretischen Erörterungen und jener philosophischen und literarischen Praxis, die bislang analysiert und reflektiert worden ist und die auch im zweiten Teil dieser Studie am Beispiel von *Ecce homo* noch genauer untersucht werden soll. Nietzsche forderte ja von sich selbst: »Nicht Theorie und Praxis trennen!«¹

Nun, die individualistische Egozentrizität selbst aber verweist, wie in den vorigen Abschnitten gezeigt, auf das Grundproblem des Subjekts, der Seele, des Egos und des Selbst.² Daher sollen jetzt, in diesem Kapitel, einige in dieser Studie herausgege

1 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 286.

2 Vgl. dazu beispielsweise F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 565, wo Nietzsche schreibt: »Es ist zu allen Zeiten [...] an unser gewisseste

arbeitete Aspekte der dividualistisch-egozentrierten Poetologie des Selbst bei Nietzsche kurz zusammengefaßt und in den Kontext subjekttheoretischer, transzental- und sprachphilosophischer Überlegungen gestellt werden. Ohne die Kontextualisierung könnte Nietzsches dividualistisch-egozentrierte Poetologie nur als Spleen eines einzelnen Autors aufgefaßt werden, der keine weitere philosophische Bedeutung zuzuschreiben ist. Nietzsche ist aber doch auch ein ernstzunehmender Philosoph gewesen, der sich bestimmten philosophischen Sachfragen und -problemen gegenüber sah, die er zu lösen versuchte. Hierzu gehört unter anderem die Frage nach dem Subjekt, in deren Kontext Nietzsches Poetologie des Selbst unter anderem zu stellen ist. Darüber hinaus bilden bestimmte subjekttheoretische, transzental- und sprachphilosophische Überlegungen die notwendige Bedingung für ein angemessenes Verständnis von Nietzsches eigener Schreib- und Denkweise. Im Folgenden wird die rekonstruktive Fokussierung auf Nietzsche zum Teil verlassen, um die Sachfragen, mit denen er sich beschäftigte, selbst zu diskutieren, um so besser zeigen zu können, welche produktiven (Denk-)Wege er beschritten und in welche gedanklichen Sackgassen er sich begeben hat, denn einen philosophischen Autor kann man nur wirklich verstehen, wenn man sich auf ihn einläßt und sich gleichermaßen ihm gegenüber diejenige Freiheit bewahrt, die nötig ist, um zu erörtern, ob es richtig ist, was er argumentativ entwickelt oder behauptet. Ich rekapituliere also einige wichtige psychologische und philosophische Aspekte der bisher behandelten Subjekt-Thematik, wie sie sich bei Nietzsche, dem »Seelen-Errather«³, darstellt.

Sein, kurz als ego geglaubt worden als an den Geist (oder die ›Seele‹ oder das Subjekt [...]).« – Bei Nietzsche ist, wie bereits zu Beginn dieser Studie erwähnt, keine terminologische Eindeutigkeit, was die Begriffe des Subjekts, der Seele, des Egos, des Ichs, des Selbst oder der Person angeht, festzustellen. Vielfach benutzt er die Begriffe synonym. Lediglich der Begriff des Selbst wird in *Also sprach Zarathustra* als synthetischer und übergeordneter Begriff von den anderen abgehoben, worauf im Folgenden noch eingegangen wird. – Vgl. dazu auch z.B. folgende Bemerkung Nietzsches: »Diese Art Mensch hat den Glauben an das indifferente wahlfreie ›Subjekt‹ nötig aus einem Instinkt der Selbsterhaltung, Selbstbejahung heraus, in dem jede Lüge sich zu heiligen pflegt. Das Subject (oder, dass wir populärer reden, die Seele) ist vielleicht deshalb bis jetzt auf Erden der beste Glaubenssatz gewesen, weil er der Überzahl der Sterblichen, den Schwachen und Niedergedrückten jeder Art jene sublime Selbstbetrügerei ermöglichte, die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-sein als Verdienst auslegt.« F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 280f. – Überhaupt zeigt sich in *Zur Genealogie der Moral* vielleicht am deutlichsten, wie Nietzsche moralische und erkenntnistheoretische Philosopheme durch seine psychologisierende Vorgehensweise unterminiert und demontiert.

³ F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 222.

2. – Das Subjekt, die Seele, welche als labyrinthischer Raum oder fühlbarer Text anschaulich gemacht wird,⁴ oder das Ich, die in Wirklichkeit für Nietzsche in erkenntnistheoretischer und vor allem in psychologischer Hinsicht dividualistisch-egozentriert organisiert sind, sind für ihn der Ort, an dem alle Projektionen, Introjektionen, Aneignungen, Spiegelungen und Verkehrungen sowie die Semiotik ihren Ursprung haben. Überdies ist das Subjekt Effekt einer sprachlich-grammatischen Konvention, ein Wortspiel, das dann auf erkenntnistheoretische und psychologische Gebiete angewandt wird, so daß die Vorstellung von einem Subjekt oder einer Seele, die in Raum und Zeit lokalisiert ist, entstehen kann. Zwar ist der sprachliche Selbstbezug unhintergehbar, die Egozentrizität ist strukturell durch die menschliche Verbalssprache vorgegeben, doch laut Nietzsche ist das Ich weder eine einheitliche und substantielle Größe noch ein definitiv zu lokalisierender Ort, und doch erfüllt es diese regulative Funktion. Der Ort – das dividualistisch-egozentrierte Subjekt – selbst gilt Nietzsche, unter psychologischen Gesichtspunkten, ebenfalls als eine Projektion, Fiktion oder regulative Idee. Für Nietzsche gibt es daher nur »lauter imaginäre Ursachen (»Gott«, »Seele«, »Ich«, »Geist«, »der freie Wille« – oder auch »der unfreie«); lauter imaginäre Wirkungen [...] lauter Selbst-Missverständnisse, Interpretationen angenehmer oder unangenehmer Allgemeingefühle«.⁵ Damit begibt sich Nietzsches psychologisierende Perspektive jedoch in einen *regressus ad infinitum*, der nicht nur widersprüchliche Gedankenfiguren hervorbringt – je fiktiver und gespaltener das Subjekt sich bei ihm darstellt, um so monolithischer und egozentrierter erscheint sein Selbst –, sondern auch tiefgreifende philosophische Probleme aufwirft, wie das des Solipsismus: »Für mich – wie gäbe es ein Ausser-mir? Es giebt kein Aussen!«⁶

Nietzsches psychologisierende und erkenntnisskeptische Sichtweise, die er ja selbst als unumgänglich hinzustellen scheint,⁷ hebt sich nämlich selbst aus den An-

4 Die Seele wird auch beispielsweise in der *Genealogie der Moral* als »»Labyrinth der Brust, um mit Goethe zu reden«, bezeichnet. F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 325f.

5 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 181.

6 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 272.

7 Nietzsche betont in seinen Schriften immer wieder die Bedeutung der Psychologie für sein Philosophieren, ja, er betont immer wieder, welche Bedeutung ihm als Psychologen zukommt. In *Ecce homo* schreibt Nietzsche beispielsweise: »Dass aus meinen Schriften ein Psychologe redet, der nicht seines Gleichen hat, das ist vielleicht die erste Einsicht, zu der ein guter Leser gelangt [...]. Wer weiss? vielleicht bin ich der erste Psychologe«. Und an anderer Stelle schreibt er: »Wer war überhaupt vor mir unter den Philosophen Psycholog und nicht vielmehr dessen Gegensatz ›höherer Schwindler‹, ›Idealist‹? Es gab vor mir noch gar keine Psychologie. – Hier der Erste zu sein, kann ein Fluch sein, es ist jedenfalls ein Schicksal.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 305 u. S. 371.

geln. Es ist daher zunächst keineswegs klar, wohin seine Sichtweise von ihrer eigenen projektiven Dynamik getrieben wird, wo sie ins Stocken und schließlich zum Stillstand kommt. Nietzsche muß sich die Frage stellen, ob er in der Lage ist, einen festen psychologischen und erkenntnistheoretischen Angelpunkt zu erreichen, der so etwas wie »eine Handvoll ›Gewißheit‹⁸ garantiert und der die Dynamik der ständigen Projektionen definitiv unterbricht. Anders gesagt, beziehungsweise gefragt: Gibt es einen Punkt, einen Ort, einen Gegenstand oder einen Begriff, der für Nietzsche nicht eine Projektion oder eine Fiktion ist? Nietzsche faßte nämlich seine erkenntnistheoretische Position im Frühjahr 1888 folgendermaßen zusammen: »Parmenides hat gesagt ›man denkt das nicht, was nicht ist‹ – wir sind am anderen Ende und sagen ›was gedacht werden kann, muss sicherlich eine Fiktion sein.‹⁹

Wie bereits gesehen, changiert Nietzsches Position, wenn es um erkenntnistheoretische Fragen geht, zwischen einem radikalen Konstruktivismus und Skeptizismus auf der einen sowie einem Empirismus und einer schwachen Skepsis auf der anderen Seite. Das heißt: Nietzsche leugnet durch sein Projektionstheorem zwar nicht die natürliche, empirische und konkrete Existenz von Dingen und Gegenständen, wohl aber erkenntnistheoretisch, daß es einen projektfreien Zugang sowohl zur außerhalb des Selbst gelegenen äußeren Welt als auch zur inneren Welt des Subjekts gibt, in dem die Dinge oder Gegenstände unmittelbar ohne Interpretation erfaßt werden können. Es handelt sich bei Nietzsche also nicht so sehr um ein empirisches Problem, sondern um ein erkenntnistheoretisches oder metaphysisches – wenn man Metaphysik im Sinne von erster Philosophie versteht –, denn, wie angeführt, verläßt Nietzsche durch sein projektiv-egozentriertes Weltbild jegliche Gegenstandsontologie. Wenn der Mensch also über die Welt nachdenkt, dann heißt dies nicht, daß die Welt zu einer reinen Fiktion wird, empirisch nicht existiere, wohl aber, daß das von der Welt gewonnene Bild wesentlich ein Produkt des menschlichen Geistes ist, eine Projektion darstellt. Insofern wird die Welt durch das Denken weniger rekonstruiert als vielmehr erfunden. So etwa erscheint Nietzsche, wie gezeigt worden ist, die Umsetzung von Sinnesdaten ein schöpferischer Akt zu sein, der nicht zur *Wahrheit*, zum *Sein*, sondern zu Fiktionen, zum Schein, zu Zeichen führt.¹⁰ Also, gibt es so etwas wie eine *hinge-proposition*, die keine Projektion dar-

8 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 23.

9 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 332.

10 Eine Notiz Nietzsches mag das Problem verdeutlichen: »Schein wie ich es verstehe, ist die wirkliche und einzige Realität der Dinge, – das, dem alle vorhandenen Prädikate erst zukommen und welches verhältnismäßig am besten noch mit allen, also auch den entgegengesetzten Prädikaten zu bezeichnen ist. Mit dem Worte ist aber nichts weiter ausgedrückt als seine Unzugänglichkeit für die logischen Prozessen und Distinktionen: also ›Schein‹ im Verhältnis zur ›logischen Wahrheit‹ – welche aber selber nur an einer imaginären Welt möglich ist. Ich setze also nicht ›Schein‹ in Gegensatz zur ›Realität‹ sondern nehme umgekehrt Schein als die Realität

stellt, bei Nietzsche?¹¹ Ja, die gibt es, und zwar Nietzsches Theoreme vom *Leib* und vom *Willen zur Macht*, worauf später noch zurückzukommen sein wird.

Nietzsches egozentrierte Tendenz, alles als Maske, als Stoff einer introjizierenden Aneignung oder als *Semiotik* zu benutzen, hat ihr theoretisches Pendant in egozentrierten und egozentrischen psychologischen, sprachphilosophischen und erkenntnistheoretischen Thesen, die sich zum Teil als Transformationen der traditionellen abendländischen Transzental- und Reflexionsphilosophie interpretieren lassen. Nietzsches Kenntnis der modernen zeitgenössischen transzental- und reflexionstheoretischen Philosophie bildet dafür die Basis, wobei seine Aneignung dieser philosophischen Materie sehr grundlegende Interessenschwerpunkte aufweist. So schreibt er bereits im November 1866 an seinen Freund Hermann Müsacke: »Das bedeutendste philosophische Werk, was in den letzten Jahrzehnten erschienen ist, ist unzweifelhaft Lange, Geschichte des Materialismus, über das ich eine bogenlange Lobrede schreiben könnte. Kant Schopenhauer und dies Buch von Lange – mehr brauche ich nicht.«¹² Und tatsächlich sind diese drei Autoren – Kant, Schopenhauer und Lange – die wichtigsten (zeitgenössischen) philosophischen Bezugsgroßen Nietzsches, die nicht unwesentlichen Anteil an seiner Psychologie der Egozentrität haben. Sie bilden auch den Hintergrund für die folgende Rekonstruktion seiner Transformation transzentalphilosophischer Überlegungen,¹³ die durch einige wichtige sprachphilosophische Reflexionen und subjekttheoretische

tät, welche sich der Verwandlung in eine imaginative ›Wahrheits-Welt‹ widersetzt. Ein bestimmter Name für diese Realität wäre der ›Wille zur Macht‹, nämlich von Innen her bezeichnet und nicht von seiner unfaßbaren flüssigen Proteus-Natur aus.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 654.

11 In der angelsächsischen Analytischen Philosophie spricht man von *hinge-proposition* im Sinne eines unzweifelhaften Satzes beziehungsweise eines Satzes, der nicht in Zweifel gezogen wird und der die Basis der weiteren Erörterung und Reflexion darstellt. Jede noch so skeptische Position beinhaltet solche Sätze. Vgl. beispielsweise folgende Bemerkung Wittgensteins: »D.h. die *Fragen*, die wir stellen, und unsere *Zweifel* beruhen darauf, daß gewisse Sätze vom Zweifel ausgenommen sind, gleichsam die Angeln, in welchen sich jene bewegen.« L. Wittgenstein: »Über Gewißheit«, S. 186.

12 Brief an Hermann Müsacke, November 1866, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 184. – Vgl. zur Bedeutung Langes, Schopenhauers und Kants für Nietzsches Ästhetik- und Existenzverständnis, das hier nur am Rande eine Rolle spielen kann, die Studien von Jörg Salaquarda: »Nietzsche und Lange«, S. 236-253; ders.: »Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche« (1984), in: K. Broesse/M. Koßler/B. Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt*, S. 173-191; A. Lanfranconi: *Nietzsches historische Philosophie*; Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*.

13 Zur Bedeutung der Transzentalphilosophie für Nietzsche vgl. grundsätzlich R. Kevin Hill: *Nietzsches Critiques. The Kantian Foundation of his Thought*, Oxford 2003.

Überlegungen, die ebenfalls die Egozentrizität betreffen, kontextualisiert werden sollen.

Das Projektionstheorem und die Subjekt-Objekt-Relation

1. – Wie bereits angedeutet wurde, scheinen die psychologischen und erkenntnistheoretischen Überlegungen Nietzsches zur Projektion und Introjektion, die auch die Dimension literarisch-philosophischer Verfahren aufweisen, ebenso wie seine egozentrierte Grundhaltung sowie seine Poetologie des Selbst auf einige transzental- und reflexionsphilosophische Einsichten der modernen europäischen Philosophie zurückzugehen, die das korrelative Verhältnis von Subjekt und Objekt in der Theorie einer externalisierten Erkenntnis betreffen. Wahrscheinlich handelt es sich bei Nietzsche sogar um eine direkte Transposition und Transformation dieser wichtigen abendländischen transzental- und reflexionsphilosophischen Einsichten. Diese Einsichten gehen im Wesentlichen auf Kant zurück, wobei Nietzsche Kant vor allem wohl durch Schopenhauer und Lange vermittelt rezipiert hat.

Heinrich von Kleist hat in diesem Zusammenhang einen reflexionstheoretischen Gedanken von Immanuel Kant sehr anschaulich und gut verständlich seiner Verlobten Wilhelmine von Zenge gegenüber in einem Brief, den Nietzsche in *Schopenhauer als Erzieher* in seiner Erörterung des Kantschen Kritizismus zitiert, zusammengefaßt:

Vor kurzem ward ich mit der neueren sogenannten Kantischen Philosophie bekannt – und Dir muß ich jetzt daraus einen Gedanken mitteilen [...]. Wenn alle Menschen statt der Augen grüne Gläser hätten, so würden sie urteilen müssen, die Gegenstände, welche sie dadurch erblicken, *sind* grün – und nie würden sie entscheiden können, ob ihr Auge ihnen die Dinge zeigt, wie sie sind, oder ob es nicht etwas zu ihnen hinzutut, was nicht ihnen, sondern dem Auge gehört. So ist es mit dem Verstande. Wir können nicht entscheiden, ob das, was wir Wahrheit nennen, wahrhaft Wahrheit ist, oder ob es uns nur so scheint. [...] Seit diese Überzeugung, nämlich, daß hienieden keine Wahrheit zu finden ist, vor meine Seele trat, [...] war der einzige Gedanke, den meine Seele in diesem äußeren Tumulte mit glühender Angst bearbeitete, immer nur dieser: dein *einziges*, dein *höchstes* Ziel ist gesunken –¹⁴

14 Brief an Wilhelmine von Zenge, 22. März 1801, Heinrich von Kleist: *Sämtliche Werke und Briefe*, hg. von Helmut Sembdner, München 1994, Bd. 2, S. 634. – Nietzsche schreibt dazu, daß Kleist durch die Kantsche Philosophie in »Vereinsamung« und in »Verzweiflung an der Wahrheit« geraten sei, denn »sobald [...] Kant anfangen sollte, eine populäre Wirkung auszuüben, so werden wir diese in der Form eines zernagenden und zerbröckelnden Skepticismus und Relativismus gewahr werden; und nur bei den thätigsten und edelsten Geistern, die es jemals im Zweifel ausgehalten haben,

Diesen Kantschen erkenntnistheoretischen Gedanken,¹⁵ daß wir niemals die Dinge an sich erkennen können, daß jede Erkenntnis subjektiv sei, d.h. vom Subjekt ausgehe und daß dieses das Objekt der Erkenntnis bedinge, greift auch Schopenhauer auf und radikalisiert ihn sogar noch. In *Über den Satz vom Grunde* betont Schopenhauer, daß das erkennende Subjekt, als »notwendiges Korrelat aller Vorstellungen«, zugleich als »Bedingung derselben« aufzufassen sei, denn mit dem Subjekt ist auch das Objekt gesetzt. Auch bedingt das Subjekt das Objekt der Erkenntnis, so daß sie in einer reziproken Korrelation stehen. Die Objekte der Erkenntnis weisen darüber hinaus laut Schopenhauer stets eine Übereinstimmung zwischen subjektiven und objektiven Momenten.¹⁶ Daher ist es, so Schopenhauer, »einerlei, ob ich sage: die Objekte haben solche und solche ihnen anhängende und eigentümliche Bestimmungen; oder: das Subjekt erkennt auf solche und solche Weise – einerlei, ob ich sage: die Objekte sind in solche Klassen zu teilen; oder: dem Subjekt sind solche unterschiedne Erkenntniskräfte eigen.«¹⁷ Einerlei ist dies nur, wenn man – wie Schopenhauer – von einem transzendentalen Solipsismus ausgeht, ansonsten führt es möglicherweise zu einem identitätslogischen Fehlschluß,¹⁸ wie man an Schopenhauers

würde an seiner Stelle jene Erschütterung und Verzweiflung an aller Wahrheit eintreten, wie sie zum Beispiel Heinrich von Kleist als Wirkung der Kantschen Philosophie erlebte.« F. Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, S. 355.

15 Bereits in einem Brief an Carl von Gersdorff vom Ende August 1866 schreibt Nietzsche: »Also das wahre Wesen der Dinge, das Ding an sich, ist uns nicht nur unbekannt, sondern es ist auch der Begriff desselben nicht mehr und nicht weniger als die letzte Ausgeburt eines unserer Organisation bedingten Gegensatzes, von dem wir nicht wissen, ob er außerhalb unserer Erfahrung irgend eine Bedeutung hat. [...] Du siehst, selbst bei diesem strengsten kritischen Standpunkte bleibt uns unser Schopenhauer, ja er wird fast noch mehr.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 2, S. 160.

16 Vgl. Arthur Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 3, S. 168-170; vgl. dazu auch *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), in: ders.: *Sämtliche Werke*, hg. von Wolfgang von Löhneysen, Frankfurt a. M. 1986, Bd. 1, S. 33: »Dasjenige, was alles erkennt und von keinem erkannt wird, ist das Subjekt. Es ist sonach der Träger der Welt, die durchgängige, stets vorausgesetzte Bedingung alles Erscheinenden, alles Objekts: denn nur für das Subjekt ist, was nur immer da ist.« – Zur Bedeutung Schopenhauers für Nietzsche ist sehr viel publiziert worden, so daß hier nur auf die in diesem Zusammenhang wichtigsten Publikationen verwiesen werden soll: Jörg Salaquarda: »Zur gegenseitigen Verdrängung von Schopenhauer und Nietzsche« (1984), in: K. Broese/M. Koßler/B. Salaquarda (Hg.): *Die Deutung der Welt*, S. 173-191; Marta Kopij/Wojciech Kunicki (Hg.): *Nietzsche und Schopenhauer*, Leipzig 2006.

17 A. Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), S. 170.

18 Vgl. zum identitätslogischen Schluß aus fundamentalontologischer Sicht: Martin Heidegger: *Identität und Differenz*, Pfullingen 1956; aus materialistisch-transzendentalphilosophischer Perspektive: Gilles Deleuze: *Differenz und Wiederholung*

Gleiten der prädikativen Kopula zum identifizierenden »sind« bereits an dieser zitierten Textstelle erkennen kann. Darüber hinaus stellt sich bei Schopenhauer das Problem des erkenntnistheoretischen Solipsismus in besonderer Weise: Denn folgt man der Dynamik des Schopenhauerschen transzentalen Idealismus, der zwar auf Kants Kritizismus aufbaut, ihn aber doch metaphysisch überschreitet, bis zum Ende, werden aus den Objektklassen Erkenntniskräfte und aus den Erkenntniskräften Objektklassen. Subjekt und Objekt werden so praktisch identisch und verlieren auf logischer Ebene ihren erkenntnistheoretischen Wert. Das Resultat besteht dann in einem unhintergehbarem solipsistischen Subjektivismus,¹⁹ der in letzter Konsequenz die Existenz der Außenwelt leugnet. Deshalb beginnt Schopenhauer sein philosophisches Hauptwerk *Die Welt als Wille und Vorstellung* auch mit dem Satz: »Die Welt ist meine Vorstellung« – dies ist eine Wahrheit, welche in Beziehung auf jedes lebende und erkennende Wesen gilt²⁰.

2. – Für Nietzsche besteht der philosophische Erkenntnisfortschritt darin, zu entdecken, daß die Objekte der Erkenntnis in Wahrheit immer schon gemäß dem erkennenden Subjekt transformierte und modellierte Objekte, oder, in Schopenhauers Terminologie, ausgedrückt: *Vorstellungen* sind.²¹ So erklärt Schopenhauer auch alle »Objekte dieser anschaulichen Welt für bloße Vorstellung des erkennenden Subjekts«.²² Das erkennende Bewußtsein bezieht sich also auf Objekte oder Gegen-

lung, München 1992 (franz. 1968) und aus sprachanalytischer Perspektive: W.V.O. Quine: *Die Wurzeln der Referenz*, Frankfurt a. M. 1989 (engl. 1974).

19 Vgl. A. Schopenhauer: *Parerga und Paralipomena* II (1851), S. 24f.: »Wenn man endlich gar noch sich darauf besinnt, daß das Objekt durch das Subjekt bedingt ist, folglich jene unermeßliche Außenwelt ihr Dasein nur im Bewußtsein erkennender Wesen hat, folglich an das Dasein der Individuen, die dessen Träger sind, gebunden ist, so entschieden, daß sie in diesem Sinne sogar als eine bloße Ausstattung, ein Akzidenz des doch stets individuellen Bewußtseins angesehen werden kann – wenn man, sage ich, dies alles ins Auge faßt; so geht man zu der Ansicht über, daß nur die nach innen gerichtete, vom Subjekt als dem unmittelbar Gegebenen ausgehende Philosophie [...] auf dem richtigen Wege sei.«

20 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 31.

21 Vgl. ebd., S. 385: »Nun ist aber alles Objekt der Wille, sofern er Vorstellung geworden, und das Subjekt ist das notwendige Korrelat des Objekts; reale Objekte gibt es nur in der Gegenwart.«

22 Ebd., S. 161. – In diesem Sinne schreibt auch Lange: »Was ist der Körper? Was ist der Stoff? Was ist das Physische? Und die heutige Physiologie muss uns, so gut wie die Philosophie, auf diese Fragen antworten, dass dies Alles nur unsere Vorstellungen sind; nothwendige Vorstellungen, nach Naturgesetzen erfolgende Vorstellungen, aber immerhin nicht die Dinge selbst.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 427.

stände, indem es sie *vorstellt*. Damit ist nun zweierlei gemeint: Zum einen heißt, sich etwas vorzustellen, zu denken, daß etwas so und so und nicht anders ist. Zum anderen bedeutet dies aber auch, daß das Erkenntnissubjekt sich einen Gegenstand oder ein Objekt vergegenwärtigt, sich ein inneres Bild davon macht, es anschaulich vor sich hinbringt und hinstellt, also eine Projektion vollzieht, die eine Bewegung im Raum simuliert.²³ Die Objekte der Erkenntnis sind daher einerseits im Akt der Erkenntnis einem transformierenden und kreativen Prozeß unterworfen, das heißt auch, daß die Gegenständlichkeit der Gegenstände Produkt des erkennenden Subjekts ist und selbst nicht in den Gegenständen der Erkenntnis angelegt ist. Andererseits bildet diese Auffassung Schopenhauers geradezu auch die Basis für seine Konzeption der ästhetischen Kontemplation, in welcher der Betrachter mit dem Objekt der Betrachtung verschmelzen kann, so daß man »also den Anschauenden von der Anschauung nicht trennen kann, sondern beide eins geworden sind«.²⁴

In Nietzsches Nachlaß findet sich auch folgende Zitat-Notiz: »Es mußte in der Ausbildung des Denkens der Punkt eintreten, wo es zum Bewußtsein kam, daß das, was man als Eigenschaften der Dinge bezeichnete, Empfindungen des empfindenden Subjekts seien: damit hörten die Eigenschaften auf, dem Dinge anzugehören.«²⁵ Für Nietzsche trägt dieser historische Moment nun den Namen Schopenhauer, wie man anhand seiner Auseinandersetzung mit dem Kantschen Kritizismus in *Schopenhauer als Erzieher* ersehen kann.²⁶ Daß die Eigenschaften nicht mehr den Dingen zugehörig sind, bedeutet, daß sie für Nietzsche Resultat eines reflexionstheoretischen symmetrischen Spiegelverhältnisses einerseits und andererseits einer projektiven Wahrnehmung oder schlicht einer Projektion sind. Für Nietzsche führt dies aber nicht zur Verzweiflung wie bei Kleist. Im Gegenteil: Er formuliert den Imperativ, daß Schopenhauers Auffassung »individuell« auszulegen sei – »allein für sich selbst« –, um so »Macht zu gewinnen, um durch sie der Physis nachzuhelfen«.²⁷

23 So schreibt Nietzsche auch, Schopenhauers Überlegungen auf die Sprache übertragend: »Was symbolisiert aber das Wort? Doch gewiß nur Vorstellungen, seien dies nun bewußte oder, der Mehrzahl nach unbewußte: denn wie sollte ein Wort-Symbol jenem innersten Wesen, dessen Abbilder wir selbst, sammt der Welt, sind, entsprechen? Nur als Vorstellungen kennen wir jenen Kern, nur in seinen bildlichen Äußerungen haben wir eine Vertrautheit mit ihm: außerdem giebt es nirgends eine direkte Brücke, die uns zu ihm selbst führt.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869-1874*, KSA 7, S. 360.

24 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 257.

25 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 649 f.

26 Vgl. zum sachlichen, transzentalphilosophischen Problem das Kapitel »Noch einmal zurück zu Kant« in: Thomas Grundmann: *Analytische Transzentalphilosophie. Eine Kritik*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1994, S. 227-235.

27 F. Nietzsche: *Schopenhauer als Erzieher*, KSA 1, S. 357.

3. – Auch wenn sich Nietzsche ab *Menschliches, Allzumenschliches* immer weiter von Schopenhauers Theoremen distanziert, sie zum Teil einer scharfen Kritik unterzieht, und auch nicht mehr davon ausgeht, daß die Objekte dieser Welt bloße Vorstellungen sind, so bleibt doch das Projektionstheorem in bezug auf die Felder der Psychologie und der Selbstmodellierung des eigenen Selbst erhalten, wie in dieser Studie am Beispiel von Nietzsches Umgang mit Eigennamen und der Kontroverse um den ›Réalismus‹ gezeigt worden ist.

Die bei Schopenhauer im erkennenden Subjekt begründete spiegelhafte Symmetrie – die ausschließt, daß zwischen Subjekt und Objekt der Erkenntnis eine unüberbrückbare Kluft auftreten könnte, denn als »Subjekt« ist es ein »klarer Spiegel des Objekts«²⁸ –, verschiebt sich zunächst bei Nietzsche, wie wir bereits gesehen haben, zu einer empirischen sowie psychologisch gedeuteten Symmetrie und zu einem seelischen Spiegelverhältnis: Die transzendentalen oder reflexionstheoretischen Überlegungen Schopenhauers, der laut Nietzsche »die Freude am ›Spiegel-selber‹ hatte,²⁹ werden so aus ihrer Abstraktheit in lebensweltliche, empirische, psychologische, und damit auch schriftstellerische, Zusammenhänge übertragbar. Der transzendentale Solipsismus Schopenhauers wird daher von Nietzsche methodologisch und poetologisch gewendet. Die subjekt- und erkenntnistheoretisch fundierte Symmetrie wird psychologisch interpretiert und bildet in wahrnehmungstheoretischer Hinsicht die Basis für die (nicht-sprachliche) Egozentrizität: Denn das Objekt der Erkenntnis ist demnach durch das Subjekt nicht nur bedingt und steht in Symmetrie zu diesem, sondern bereits angeeignet und ins Selbst introjiziert, so etwa, wenn laut Nietzsche das Subjekt sich mit Fremdpsychischem konfrontiert sieht.³⁰ Das Subjekt wolle in diesen Situationen ein »Befremden überwinden« und unterwerfe daher entsprechend alles Fremde ein und derselben Reduktion: »alles

28 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 257.

29 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 286.

30 Vgl. dazu folgende psychologische Bemerkung Nietzsches, die eine Transformation der Schopenhauerschen Vorstellung vom symmetrischen Spiegelverhältnis zwischen Subjekt und Objekt darstellt und in der Nietzsche eine Engführung zwischen Sprache, Seele und Erkenntnis unter den Vorzeichen der Egozentrizität, die sich auf sich selbst hin entwirft, vollzieht: »Aller Verkehr unter Menschen beruht darauf, dass der eine in der Seele des andern lesen kann; und die gemeinsame Sprache ist der tönende Ausdruck einer gemeinsamen Seele. Je inniger und zarter jener Verkehr wird, um so reicher die Sprache; als welche mit jener allgemeinen Seele wächst oder – verkümmert. Sprechen ist im Grunde ein Fragen des Mitmenschen, ob er mit mir die gleiche Seele hat, die ältesten Sätze scheinen mir Fragesätze und im Accent vermuthe ich den Nachklang jenes ältesten Fragens der Seele an sich selbst, aber in einem anderen Gehäuse. Erkennst du dich wieder? – dies Gefühl begleitet jeden Satz des Sprechenden, er macht den Versuch eines Monologs und Zwiegesprächs mit sich selbst.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 831.

soll ›Ich‹, ›Biographie‹ und ›Alt-Bekannt‹ sein.³¹ Nietzsche erklärt dieses Phänomen der Komplexitätsreduktion psychologisch folgendermaßen: »Etwas Unbekanntes auf etwas Bekanntes zurückführen, erleichtert, beruhigt, befriedigt, giebt außerdem ein Gefühl von Macht.«³² Mit der fortschreitenden Ablösung Nietzsches von Schopenhauers Metaphysik verschwindet die transzental- und erkenntnistheoretische Bedeutung des Vorstellungs- und Projektionstheorems in der Analyse der externen und internen Welt des Subjekts – stattdessen rücken der *Wille zur Macht* und der *Leib* ins Zentrum der Betrachtung –, doch als poetologisches, psychologisches und welterzeugendes-ästhetisches Phänomen bleibt das Projektionstheorem bis zu seinen letzten Schriften erhalten. Damit postuliert Nietzsche auch ein durch und durch egozentriertes und egozentrisches Weltbild und ein entsprechendes Erkenntnis-Modell, das, wie wir bereits gesehen haben, auch seine Auffassung von Autor-schaft mitbestimmt.³³

So ist für ihn auch »die Welt ein aesthetisches Phänomen, eine Reihe von Zuständen am erkennenden Subjekt: eine Phantasmagorie«.³⁴ Wenn Nietzsche – was zunächst als Anzeichen von Größenwahn erscheint – also von sich behauptet, daß im Grunde genommen er alle Namen der Geschichte sei, so läßt sich auch diese Aussage als schriftstellerisch-psychologische Transformation subjekttheoretischer Annahmen, wie sie aus der Kantschen und Schopenhauerschen Transzental- und Reflexionsphilosophie bekannt sind, verstehen, ja als Transformation eines subjektivistischen Weltbilds, das zur Egozentrizität führt, da Nietzsche in diesem Zusammenhang die Welt *auf sich hin* versteht. Vor diesem Hintergrund fällt dann auch »die Unterscheidung des Realen und Imaginären« weg,³⁵ da es sich auch nicht um eine Aussage mit einem empirischen Wahrheitsanspruch handelt. Zugleich weiß Nietzsche, daß sein Projektionstheorem und Verständnis von Subjekt und Objekt auch zu möglichen empirischen Täuschungen, Fehleinschätzungen und Mißver-

31 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 563. – Vgl. auch: »Das Abweisen eines Buches sagt häufig, dass wir hier nichts erleben können, weil uns die Vorbereitung und die Sinne fehlen. Auch bei Menschen. Alles Negiren zeigt unseren Mangel an Fruchtbarkeit und an Organen auf diesem Gebiete« (ebd.).

32 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 93.

33 Diese egozentrierte Haltung kann ebenfalls als Transformation des Schopenhauerschen Subjektivismus verstanden werden. Vgl. etwa folgende Stelle bei Schopenhauer, in der es um das Verhältnis von Ich und Erkenntnis geht: »Auf den Einwand: ›Ich erkenne nicht nur, sondern ich weiß doch auch, daß ich erkenne‹ würde ich antworten: Dein Wissen von deinem Erkennen ist von deinem Erkennen nur im Ausdruck unterschieden. ›Ich weiß, daß ich erkenne‹ sagt nicht mehr als ›Ich erkenne‹, und dieses, so ohne weitere Bestimmung, sagt nicht mehr als ›Ich‹. A. Schopenhauer: »Über den Satz vom Grunde« (1847), S. 169.

34 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 435.

35 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 98.

ständnissen führen kann, auch und gerade wenn es um die Spannung zwischen Bekanntem und Unbekanntem geht:³⁶ »Das Bekannte ist das Gewohnte; und das Gewohnte ist am schwersten zu >erkennen<, das heißt als Problem zu sehen, das heißt als fremd, als fern, als >außer uns< zu sehen...«³⁷

Nietzsche wendet aber auch den möglichen Schopenhauerschen Solipsismus, der sich durch die Korrelation zwischen Subjekt und Objekt ergibt, und den Solipsismus seines eigenen Projektionstheorems psychologisch und poetologisch positiv. Es stürzt ihn auch nicht wie Heinrich von Kleist in die Verzweiflung, denn er betont »das beständig Schöpferische«, das sich darin ausdrückt, und postuliert: »nicht mehr die demütige Wendung >es ist alles nur subjektiv, sondern es ist auch unser Werk!< seien wir stolz darauf.«³⁸ Damit wendet Nietzsche sein an Kant und Schopenhauer orientiertes erkenntnistheoretisches Verständnis nicht nur psychologisch,

36 In *Ecce homo* hingegen schreibt Nietzsche über die Mißverständnisse, die aus dem Unbekannten entstehen können: »Zuletzt kann Niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören, als er bereits weiß. Wofür man vom Erlebnisse her keinen Zugang hat, dafür hat man kein Ohr. Denken wir uns nun einen äußersten Fall, dass ein Buch von lauter Erlebnissen redet, die gänzlich außerhalb der Möglichkeit einer häufigen oder auch nur selteneren Erfahrung liegen, – dass es die erste Sprache für eine neue Reihe von Erfahrungen ist. In diesem Falle wird einfach Nichts gehört, mit der akustischen Täuschung, dass wo Nichts gehört wird, auch Nichts da ist...« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 299f.

37 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 594. – Dieser Gedanke Nietzsches scheint ebenfalls eine Transformation oder Transposition eines transzentalphilosophischen Grundgedankens zu sein, wie ihn beispielsweise Hegel formuliert hat: »Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht *erkannt*. Es ist die gewöhnlichste Selbstdäuschung wie Däuschung anderer, beim Erkennen etwas als bekannt vorauszusetzen und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subjekt und Objekt usf., Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit usf. werden unbesehen als bekannt und als etwas Gültiges zugrunde gelegt und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen Gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht«. Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, hg. von Gerhard Göhler, Frankfurt a. M./Berlin/Wien 1983, S. 28. – Nietzsche hat sich ebenfalls mit Hegel auseinandergesetzt. In gewissem Sinne hat er auch zu ihm eine konkurrierende und rivalisierende Haltung. So schreibt Nietzsche etwa, daß die *Geburt der Tragödie* »unter den Donnern der Schlacht bei Wörth b e g o n n e n « wurde. F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 302. – Mit der Sperrung des Wortes »begonnen« setzt sich Nietzsche direkt in Beziehung zu Hegel, vom dem ja überliefert ist, daß er *Die Phänomenologie des Geistes* »unter dem Donner der Schlacht bei Jena vollendet« hatte.

38 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 225.

sondern setzt es in Verbindung mit seiner Vorstellung eines »Kunsttriebes« im Menschen, der sich, wie bereits gezeigt wurde, sowohl in der menschlichen Verbal-sprache als auch im menschlichen Intellekt und in der Ausbildung der menschlichen Sinnesorgane ausdrückt, denn: »Es scheint der gleiche Kunsttrieb zu sein, der den Künstler zum Idealisiren der Natur zwingt und der jeden Menschen zum bildlichen Anschauen seiner selbst und der Natur zwingt. Zuletzt muß er die Construction des Auges veranlaßt haben. Der Intellekt erweist sich als eine Folge eines zunächst künstlerischen Apparates.«³⁹

Nietzsches sprachphilosophische und psychologische Wende

1. – Die Projektion und die selektive Wahrnehmung, der ewige Rückfall jeder Einsicht auf eine bloße Wahrheit über einen selbst, das also, was Nietzsche unter anderem *Semiotik* nennt, ebenso wie die instinktive Arglist beziehungsweise Ich-Gerechtigkeit als Wahrheitskriterium – all das gilt Nietzsche in gleicher Weise als Ausdruck einer allgemeinen sprachlichen und empirisch psychologischen Notwendigkeit, die in dieser Studie mit dem Begriff der Egozentrizität konzeptualisiert wird. In gewisser Weise läßt sich die Egozentrizität als psychologisches Phänomen auf die Transformation transzental- und reflexionstheoretischer Überlegungen zurückführen und sagen, daß die traditionelle Erkenntnistheorie im Laufe der Jahre bei Nietzsche zu einem Bestandteil seiner Psychologie wird und die Philosophie zu einer Philosophie der Psychologie.⁴⁰ Subjekttheoretisch entscheidend ist, daß in diesem Zusammenhang die Konzeption eines einheitlichen und substantiellen Kerns des Subjekts, wie es der Descartschen und rationalistischen Erkenntnistheorie und Psychologie als *res cogitans* vorschwebte, ebenso wie die Auffassung von einem mit sich selbst identischen Ichs – eines Ichs, dessen Tätigkeit im Griff des Bewußtseins ist, ebenso wie ein *Cogito*, das alle Vorstellungen begleitet –, überwunden und zurückgewiesen wird.⁴¹ Dies hatte bereits vor Nietzsche auch Schopenhauer erkannt, der dazu schreibt: »Kants Satz ›Das *Ich* denke muß alle unseren Vorstellun-

39 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 397.

40 Diese Perspektive bildet auch die Grundlage dafür, daß Nietzsche eine »Psychologie der Philosophen« entwickeln kann. Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 285f.

41 Daß damit auch eine prinzipielle Kritik am Descartesschen Denken impliziert ist, ist mehr als offensichtlich. So schreibt Nietzsche auch: »Es wird gedacht: folglich gibt es Denkendes – darauf läuft die Argumentation des Cartesius hinaus – aber die Realität eines Gedankens ist es nicht, die Cartesius wollte. Er wollte über ›Einbildung‹ hinweg zu einer *Substanz*, welche denkt und sich einbildet.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639.

gen begleiten« ist unzureichend: denn das Ich ist eine unbekannte Größe, d.h. sich selber ein Geheimnis«.⁴² Ja, Schopenhauer betont:

Jener Brennpunkt der Gehirntätigkeit (oder das Subjekt der Erkenntnis) ist als unteilbarer Punkt zwar einfach, deshalb aber doch keine Substanz (Seele), sondern ein bloßer Zustand. Das, dessen Zustand er selbst ist, kann nur indirekt, gleichsam durch Reflex von ihm erkannt werden: aber das Aufhören des Zustandes darf nicht angesehen werden als die Vernichtung dessen, von dem es ein Zustand ist. Dieses *erken-nende* und bewußte Ich verhält sich zum Willen, welcher die Basis der Erscheinung desselben ist, wie das Bild im Fokus des Hohlspiegels zu diesem selbst und hat wie jenes nur eine bedingte, ja bloß scheinbare Realität.⁴³

Damit verschwindet auch jeglicher Substanzdualismus, wie er von Platon über Descartes immer wieder in der abendländischen Philosophie propagiert worden ist: Das Ich/Selbst ebenso wie die Seele können nicht mehr als eine dem Körper zugeordnete Substanz verstanden werden. Diese Konsequenz bahnt sich bereits in der Transzendentalphilosophie Kants an, was Nietzsche natürlich nicht entgangen ist,⁴⁴ insofern für Kant das Ich (das heißt das denkende Ich oder das *Cogito* – nur dafür interessiert sich Kant in der *Kritik der reinen Vernunft*), und damit »der alleinige Text der rationalen Psychologie, aus welchem sie ihre ganze Weisheit auswickeln soll«,⁴⁵ nie an sich gegeben ist.⁴⁶ Das ›Ich denke‹ ist zwar die notwendige Bedingung aller Erkenntnis, es ist, wie Kant schreibt, »das Vehikel aller Begriffe überhaupt«,⁴⁷ doch das Denken selbst kann kein Gegenstand der Anschauung sein. Da-

42 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 179.

43 Ebd., S. 360. – Nietzsche wird diesen Gedanken in der *Geburt der Tragödie* folgendermaßen transformieren: »Somit ist unser ganzes Kunstmessen im Grunde ein völlig illusorisches, weil wir als Wissende mit jenem Wesen nicht eins und identisch sind, das sich, als einziger Schöpfer und Zuschauer jener Kunstkomödie, einen ewigen Genuss bereitet. Nur soweit der Genius im Actus der künstlerischen Zeugung mit jenem Urkünstler der Welt verschmilzt, weiss es etwas über das ewige Wesen der Kunst, denn in jenem Zustande ist er zugleich Subjekt und Object, zugleich Dichter, Schauspieler und Zuschauer.« F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47f.

44 Nietzsches frühe Kantlektüre weist bereits in diese Richtung. Vgl. dazu Oliver Reboul: *Nietzsche. Critique de Kant*, Paris 1974 und G. Deleuze: *Nietzsche und die Philosophie*, S. 98-104.

45 Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), in: ders.: *Werke in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 4, S. 342.

46 Nietzsche radikaliert diesen Gedanken noch, wenn er, Vorstellungen von Spir und Teichmüller aufgreifend, schreibt: »Grundgewißheit. ›Ich stelle vor, also giebt es Sein< cogito ergo est. – Daß ich dieses Vorstellende Sein bin, daß Vorstellen eine Tätigkeit des Ich ist, ist nicht mehr gewiß: ebenso wenig alles was ich vorstelle.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 569.

47 I. Kant: *Kritik der reinen Vernunft* (1781/87), S. 341.

her kann auch das Ich kein Gegenstand wie alle anderen sein, denn erkennbar ist »dieses Ich oder Er oder Es (das Ding) welches denkt, [...] nur durch die Gedanken, die seine Prädicate sind.«⁴⁸ Nur durch die Prädikate ist laut Kant also das denkende Ich zu identifizieren, ja, man könnte fast sagen, daß das Ich erst ein Effekt der Prädikation ist, wobei Kant die Prädikation ausschließlich reflexiv-gedanklich versteht und nicht sprachlich-propositional.

Festzuhalten ist, daß für Kant die Prädikation auf dem Weg der formalen Logik ein Ich produziert, das dann analog zu einem Gegenstand oder zu einem Ding verstanden werden kann. Überträgt man darauf aber die Kategorie der Substanz, verdinglicht man das »Ich denke«, wie dies beispielsweise bei Descartes der Fall ist, und hat so einen Paralogismus vollzogen.⁴⁹ Das Subjekt läßt sich aber laut Kant nicht aus der Analyse des Selbstbewußtseins ableiten. – In Klammern sei gesagt, daß erst Frege, Russell und Wittgenstein mit ihrer logischen Semantik, die nicht nur die prädikative Struktur des Denkens, sondern vor allem die prädikativ-propositionale Grundstruktur der Sprache ihren Analysen zugrundelegt haben, und die Reflexionsphilosophie ebenso wie die Phänomenologie hinter sich lassend, zeigen konnten, daß das *Ich* in *Ich denke* eben kein singulärer Terminus ist – etwas wovon die komplette Transzentalphilosophie seit Descartes und Fichte wie selbstverständlich ausgegangen ist –, so daß mit dem Wort *Ich* auch nichts als Gegenstand identifiziert werden kann, was in der Transzentalphilosophie als logisches Subjekt angenommen worden ist, um es dann einem Objekt gegenüberzustellen. – Doch zurück zu Kant und Nietzsche: Laut Kant können wir rational (d. h. allein mit Blick auf den Satz »Ich denke«) nicht ausmachen, ob dieses problematische Ding genannt *Ich* (das Subjekt, dessen Prädikate die Gedanken sind) einfach, immateriell, unsterblich, ja, ob es überhaupt ist. »Der Satz: Ich denke«, schreibt Kant, »wird aber hierbei nur problematisch genommen; nicht so fern er eine Wahrnehmung von einem Dasein enthalten mag (das kartesianische cogito, ergo sum), sondern seiner bloßen Möglichkeit nach, um zu sehen, welche Eigenschaften aus diesem so einfachen Satze auf das Subjekt desselben (es mag dergleichen nun existieren oder nicht) fließen mögen.«⁵⁰ Wir können von diesem Ding oder Subjekt »ab-

48 Ebd., S. 344.

49 Vgl. dazu ebd., S. 348: »In dem Verfahren der rationalen Psychologie herrscht ein Paralogismus, der durch folgenden Vernunftschluß dargestellt wird. *Was nicht anders als Subjekt gedacht werden kann, existiert auch nicht anders als Subjekt, und ist also Substanz. Nun kann ein denkendes Wesen, bloß als ein solches betrachtet, nicht anders als Subjekt gedacht werden. Also existiert es auch nur als ein solches, d. i. als Substanz.*«

50 Ebd., S. 345.

gesondert« und im Rahmen theoretischer Spekulation laut Kant »niemals den mindesten Begriff haben.«⁵¹ Darüber hinaus unterstreicht er:

Läge unserer reinen Vernunfterkenntnis von denkenden Wesen überhaupt mehr, als das Cogito, zum Grunde; würden wir die Beobachtungen, über das Spiel unserer Gedanken und die daraus zu schöpfenden Naturgesetze des denkenden Selbst, auch zu Hilfe nehmen: so würde eine empirische Psychologie entspringen, welche eine Art der Physiologie des inneren Sinnes sein würde, und vielleicht die Erscheinungen desselben zu erklären, niemals aber dazu dienen könnte, solche Eigenschaften, die gar nicht zur möglichen Erfahrung gehören (als die des Einfachen), zu eröffnen, noch von denkenden Wesen überhaupt etwas, das ihre Natur betrifft, apodiktisch zu lehren; sie wäre also keine rationale Psychologie.⁵²

2. – Wir können das Selbst empirisch beobachten und als Tatsache hinnehmen, niemals jedoch reflexionstheoretisch in der Analyse des Selbstbewußtseins begrifflich auf einen Punkt bringen, einheitlich konzipieren, geschweige denn auf so etwas wie eine immaterielle Seele zurückführen, wie dies im christlichen Glauben der Fall ist. Das Subjekt des Denkens kann ein Gegenstand der Anschauung werden, nicht jedoch das Denken selbst, denn die transzendentale Einheit des Bewußtseins ist für Kant schließlich nur eine formale Einheit im Denken, ja, es bildet lediglich die transzendentale Einheit der Apperzeption, so daß jedem Urteil der Satz »Ich denke« vorangestellt werden kann. Kant schlußfolgert daher auch: »das denkende Ich, die Seele (ein Name vor den transzentalen Gegenstand des inneren Sinnes), sei einfach; dieser Ausdruck hat deshalb doch gar keinen auf wirkliche Gegenstände sich erstreckenden Gebrauch und kann daher unserer Erkenntnis nicht im mindesten erweitern.«⁵³

Diese Seele und das denkende Ich bleiben für Kant zwar transzendentale Ideen, ihnen kommt aber kein Sein oder Dasein zu. Nietzsche radikaliert diesen Gedanken noch und greift Kants Feststellung über das Ich oder Subjekt als Effekt der Prädikation auf. In *Götzen-Dämmerung*, im Abschnitt über »Die ›Vernunft‹ in der Philosophie«, schreibt er, daß das Bewußtsein überall »Thäter und Thun« sehe, Subjekte ableite, ja, das Bewußtsein glaube, so Nietzsche, »an's ›Ich‹, an's Ich als Sein, an's Ich als Substanz und projicirt den Glauben an die Ich-Substanz auf alle Dinge«.⁵⁴ Anders ausgedrückt: Nietzsche behauptet, daß die Vorstellung von einem substantiellen Ich, das, wie Kant schon gezeigt hatte, aus der reflexiven Prädikation

51 Ebd.

52 Ebd.

53 Ebd., S. 370.

54 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 77.

erwächst, auf alle Dinge übertragen wird. Auch wenn man also nicht direkt Ontologie treibt, hat man eine, und zwar durch die Tätigkeit der Projektion und Prädikation. »Was sind Prädikate?«, fragte Nietzsche daher im Kontext seiner psychologisch fundierten subjekttheoretischen Erörterungen und antwortet: »Wir haben Veränderungen an uns nicht als solche genommen, sondern als ein ›an sich‹, das uns fremd ist, das wir nur ›wahrnehmen‹: und wir haben sie nicht als ein Geschehen, sondern als ein Sein gesetzt, als ›Eigenschaft‹ – und ein Wesen hinzuerfunden, an dem sie haften, d.h. wir haben die Wirkung als Wirkendes angesetzt und das Wirkende als Seiendes.«⁵⁵

Damit radikaliert Nietzsche aber auch Kants Überlegungen zur Kausalität, also die grundsätzliche Vorstellung, daß es für jede Wirkung eine Ursache gibt. Auch für Kant ist die Kausalität eine Projektion des menschlichen Bewußtseins, doch er unterscheidet zwei grundsätzliche Formen von Projektion. Während die spekulativen Metaphysik, laut Kant, ihre eigenen Vorstellungen und Projektionen, die in keiner Empirie wurzelten, untersuchten, versucht das empirische Denken, ebenso wie die Naturwissenschaften, und die eigene kritische Philosophie ihre Projektionen an der Empirie und am Gegebenen entlang der Erfahrung zu prüfen. Auch für Kant erschafft das Bewußtsein das, was es erkennt und entdeckt, stiftet Ursache und Wirkung, doch sind diese Projektionen nötig und wichtig, ja, bis zu einem gewissen Grade objektivierbar. Kein Naturgesetz könnte ansonsten formuliert werden. Die Projektionen der spekulativen Metaphysik hingegen werden von Kant verworfen, weil sie kein Korrelat (im Gegensatz zu den Projektionen der kritischen Philosophie) in der Empirie und, wenn man so sagen darf, Wirklichkeit haben, da sie versuchen, durch die Erscheinungen hindurch das Wesen der Wirklichkeit *an sich* zu bestimmen. Sie sind in Kants Augen reine Phantasmagorien, denn die Ideen als Zeichen des Absoluten können nur angenommen und nicht bewiesen werden. Für Nietzsche nun ist die von Kant legitimierte Art von Projektion unter wahrheitstheoretischen Gesichtspunkten fragwürdig, denn auch sie kann ihren grundsätzlich projektiven Charakter nicht ablegen.⁵⁶ Ja, bei genauerer Betrachtung erweist sich für Nietzsche die Ursache-Wirkungsrelation als eine Projektion, die auf einem sprachlichen Mißverständnis, dem »Glaube[n] an das ›Subjekt‹«⁵⁷ basiert. Nietzsche radikaliert seine Projektionsthese gegenüber Kant so sehr, daß sogar das »Leben kein Argument« mehr für ihn darstellt: »Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können – mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensarti-

55 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 103.

56 Vgl. etwa folgende Notiz: »Das Gesetz der Causalität a priori – daß es geglaubt wird, kann eine Existenzbedingung unserer Art sein; damit ist es nicht bewiesen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168.

57 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 102.

kel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.«⁵⁸

Dies hat auch Konsequenzen für die Ästhetik, für Nietzsches psychologisch gedachte *Physiologie der Kunst*. In *Die fröhliche Wissenschaft* schreibt er: »mein Blick schärfe sich immer mehr für jene schwierigste und verfänglichste Form des Rückschlusses, in der die meisten Fehler gemacht werden – des Rückschlusses vom Werk auf den Urheber, von der That auf den Thäter, vom Ideal auf Den, der es nötig hat, von jeder Denk- und Werthungsweise auf das dahinter kommandierende Bedürfniss.«⁵⁹

Darüber hinaus stellt Nietzsche prinzipiell in Frage, ob es so etwas wie eine Intentionalität des Subjekts und des Denkens überhaupt gibt und wendet das Kantsche Problem des Subjekts sprachphilosophisch, genauer gesagt, grammatisch und überschreitet damit definitiv den Rahmen der transzentalphilosophischen Überlegungen hin zur modernen Sprachphilosophie:

Was den Aberglauben der Logiker betrifft: so will ich nicht müde werden, eine kleine kurze Thatsache immer wieder zu unterstreichen, welche von diesen Abergläubischen ungern zugestanden wird, – nämlich, dass ein Gedanke kommt, wenn »er« will, und nicht wenn »ich« will, so dass es eine Fälschung des Thatbestandes ist, zu sagen: das Subjekt »ich« ist die Bedingung des Prädikats »denke«. Es denkt: aber dass dies »es« gerade jenes alte berühmte »Ich« sei, ist, milde geredet, nur eine Annahme, eine Behauptung, vor Allem keine »unmittelbare Gewissheit«. Zuletzt ist schon mit diesem »es denkt« zu viel gethan: schon dies »es« enthält eine Auslegung des Vorgangs und gehört nicht zum Vorgange selbst. Man schließt hier nach der grammatischen Gewohnheit »Denken ist eine Thätigkeit, zu jeder Thätigkeit gehört Einer, der thätig ist, folglich –«.⁶⁰

Was Nietzsche hier den Logikern, und damit sind die transzentalphilosophischen Denker gemeint, vorwirft, ist, daß sie unvollständige syllogistische Schlüsse ziehen, sogenannte *Enthymeme* produzieren, weil sie unreflektiert oder unbewußt aufgrund sprachlich-grammatischer Regeln logische Schlüsse ziehen. Aber auch die Logiker von *Port Royal* gingen beispielsweise davon aus, daß es einen Gegenstand oder ein Ding namens *Ich* gibt, dem ein anderer Gegenstand, in diesem Fall das Denken, durch die Prädikation lediglich zugeordnet wird.⁶¹ »Es ist, wie man er-

58 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 477f.

59 Ebd., S. 621.

60 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 30f.

61 Vgl. dazu auch folgende Notiz Nietzsches: »Subjekt« »Objekt« »Prädikat« – diese Trennungen sind gemacht und werden jetzt wie Shemata übergestülpt über alle anscheinenden Tatsachen. Die falsche Grundbeobachtung ist, daß ich glaube, ich bin's,

räth«, schreibt Nietzsche daher, »nicht der Gegensatz von Subjekt und Objekt, der mich hier angeht: diese Unterscheidung überlasse ich den Erkenntnistheoretikern, welche in den Schlingen der Grammatik (der Volks-Metaphysik) hängen geblieben sind.«⁶² Erkenntnikritisch formuliert Nietzsche, indem er seine sprachtheoretische Subjektkritik, seine Kritik am Ursache-Wirkungsprinzip mit seinem Projektionstheorem und der Forderung nach einer anderen psychologischen Betrachtung zusammenführt, daß das Subjekt

[b]loss ein Oberflächenphänomen des Bewußtseins, ein Nebenher der That [ist], das eher noch die antecedentia einer That verdeckt, als dass es sie darstellt. Und gar das Ich! Das ist zur Fabel geworden, zur Fiktion, zum Wortspiel: das hat ganz und gar aufgehört, zu denken, zu fühlen und zu wollen... Was folgt daraus? [...] Die älteste und längste Psychologie war hier am Werk, sie hat gar nichts Anderes gethan: alles geschehen war ihr ein Thun, Alles Thun Folge eines Willens, die Welt wurde ihr eine Vielheit von Thätern, ein Thäter (ein »Subjekt«) schob sich allem Geschehen unter. Der Mensch hat seine drei »inneren Thatsachen«, Das, woran er am festesten glaubte, den Willen, den Geist, das Ich, aus sich herausprojicirt, – er nahm erst den Begriff Sein aus dem Begriff Ich heraus, er hat die Dinge als seiend gesetzt nach seinem Bilde, nach seinem Begriff des Ich als Ursache. Was wunder, dass er später in den Dingen immer nur wiederfand, was er in sie gesteckt hatte?⁶³

Hier ist noch einmal ersichtlich, daß das Ich für Nietzsche nicht nur ein Wortspiel ist, sondern mitten in die Subjektproblematik führt, einen komplexen Phänomenenbereich bezeichnet, in dem sich sprachtheoretische, psychologische und erkenntnis-theoretische Aspekte überlagern. – In Klammern sei gesagt: Daß auch das Sachproblem mit dem sprachlichen *Ich* viel komplizierter ist, hat erst die moderne sprachanalytische Philosophie zeigen können, denn *ich* ist zunächst einmal ein Wort, ein Personalpronomen, mit dem ich auf *mich* referiere (wohlgemerkt, ohne daß ich mich dadurch auf irgendeine Art und Weise ausweisen könnte), mit dem ich

der etwas thut, der etwas leidet, der etwas ›hat‹, der eine Eigenschaft ›hat‹. Dies ›thun‹, ›leiden‹, ›haben‹ – – – F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, S. 562. – Vgl. auch: »Das ›Ding‹ – das ist das eigentlich Substrat zu A: unser Glaube an Dinge ist die Voraussetzung für den Glauben an die Logik. Das A der Logik ist wie das Atom eine Nachkonstruktion des ›Dings‹... Indem wir das nicht begreifen, und aus der Logik ein Kriterium des wahren Seins machen, sind wir bereits auf dem Wege, alle jene Hypostasen, Substanz Prädicat Object Subject Action usw., als Realitäten zu setzen: d.h. eine metaphysische Welt zu concipiren, d.h. ›wahre Welt‹ (– diese Welt ist aber die scheinbare Welt noch einmal...).« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 390.

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

63 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 91.

bereits aber eine Handlung vollzogen habe.⁶⁴ Auch das Wort *ich* ist prädikativ, und zwar im Moment des Aussprechens, des Denkens, des Schreibens, etc. Insofern kann überhaupt keine Rede davon sein, daß der Satz *Ich denke*, wie Kant schreibt, ein einfacher Satz ist, im Gegenteil. Daher ist das Wort *ich* auch nicht einfach nur eine grammatische Größe, wie Nietzsche meint, zumindest nicht nur.⁶⁵ – Wichtig dabei ist, daß wir sicherlich kein Ich haben oder besitzen, das sich irgendwo in oder an uns befindet. In diesem Zusammenhang ist es dann auch völlig egal, wie substantialistisch oder funktionalistisch wir es auffassen. So resümiert Nietzsche seine Haltung auch in Form einer Frage: »Sollte dieser Glaube an den Subjekt- und Prädikat-Begriff nicht eine große Dummheit sein?«⁶⁶

3. – Im Kontext einer empirischen Psychologie – also ungeachtet einer reflexionsphilosophisch fundierten Rationalen Psychologie – oder dort, wo Kants Überlegungen in empirische und physiologische Forschungshypothesen wie bei Johann Friedrich Herbart, Wilhelm Wundt oder Friedrich Albert Lange umgesetzt wurden,⁶⁷ stellte sich die Forderung nach einer »Psychologie ohne Seele«⁶⁸, ohne Subjekt und ohne Ich ein. Das Interesse an dieser »Psychologie ohne Seele« trat auch bei Nietzsche an die Stelle seiner frühen psychologischen Überlegungen, die er im Zusammenhang mit seinen Studien zur Antike, vor allem zur Rhetorik, entwickelt hatte und wurde Teil seiner »[p]sychologische[n] Geschichte des Begriffs ›Subject‹«.⁶⁹ Für Nietzsche stellte in richtungsweisender Art und Weise vor allem Friedrich Al-

64 Vgl. dazu beispielsweise Peter Frederick Strawson: *Einzelding und logisches Subjekt*, Stuttgart 2003 (engl. 1959).

65 Nietzsche ist sich dessen durchaus bewußt, erörtert aber dennoch, die Versuche der Lösung des Problems, die sich als Art invertierte oder negativene Transzentalphilosophie entpuppen: »Mag das Volk glauben, dass Erkennen ein zu Ende-Kennen sei, der Philosoph muss sich sagen: ›wenn ich den Vorgang zerlege, der in dem Satz *ich denke* ausgedrückt ist, so bekomme ich eine Reihe von verwegenen Behauptungen, deren Begründung schwer, vielleicht unmöglich ist, – zum Beispiel, dass ich es bin, der denkt, dass überhaupt ein Etwas es sein muss, das denkt, das Denken eine Thätigkeit und Wirkung seitens eines Wesens ist, welches als Ursache gedacht wird, dass es ein ›Ich‹ giebt, endlich, dass es bereits fest steht, was mit Denken zu bezeichnen ist, – dass ich weiss, was Denken ist.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 29f.

66 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 102.

67 Vgl. zur psychologischen Wende der Transzentalphilosophie im 19. Jahrhundert die Einleitung in L. Lüdtgehaus (Hg.): »*Dieses wahre innere Afrika*«, S. 7-45.

68 Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 381. – Zur Bedeutung von Langes Materialismus für Nietzsches Psychologie und Weltbild vgl. J. Salaquarda: »Nietzsche und Lange«, S. 236-253.

69 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885-1887*, KSA 12, S. 143.

bert Lange mit seiner *Geschichte des Materialismus und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart* von 1866 den Entwurf einer solchen Psychologie ohne Seele dar, in der eine strikt empirische Erforschung des Phänomenbereichs des Seelischen ohne die zusätzliche Annahme einer substantiellen Seele, eines substantiellen Subjekts oder eines einheitlichen Ichs unternommen wird.⁷⁰ Lange markierte für Nietzsche dabei zugleich den historischen und philosophischen Rahmen, in dem sich das Programm einer empirisch-materialistisch fundierten Psychologie ohne Seele bewegen sollte, denn ebenso wie Kant und Schopenhauer geht Lange von der Prämisse aus, daß erkenntnistheoretisch das Objekt durch das Subjekt bedingt ist.⁷¹ Langes Fragestellungen und seine Beobachterperspektive stellen daher eine perfekte empirisch-fundierte Ergänzung zur erkenntnistheoretischen Position Nietzsches dar, die er sich über die Auseinandersetzung mit Kant und Schopenhauer angeeignet hatte. Lange unterstreicht, daß wir »nicht die mindeste Veranlassung [hätten], eine Seele, in ir-

70 Auf die Frage, ob es sich dann noch um eine Psychologie handelt, antwortet Lange folgendermaßen: »»Aber heisst denn Psychologie nicht Lehre von der Seele? Wie ist denn eine Wissenschaft denkbar, welche es zweifelhaft läßt, ob sie überhaupt ein Object hat?« Nun, da haben wir wieder ein schönes Pröbchen der Verwechslung von Namen und Sache! Wir haben einen überlieferten Namen für eine große, aber keineswegs genau abgegrenzte Gruppe von Erscheinungen. Dieser Name ist überliefert aus einer Zeit, in welcher man die gegenwärtigen Anforderungen strenger Wissenschaft noch nicht kannte. Soll man ihn verwerfen, weil das Object der Wissenschaft sich geändert hat? Das wäre unpraktische Pedanterei. Also nur ruhig eine Psychologie ohne Seele angenommen!« Ebd., S. 381. – Vorbereitet und weitergeführt wurde diese Forderung etwa auch von Wilhelm Wundt. Vgl. dazu Wilhelm Wundt: *Grundriss der Psychologie* (1896), Leipzig 1909, S. 388: »In ähnlicher Weise wie der Begriff der Materie ein Hilfsbegriff der Naturwissenschaft, so ist nun der Begriff der Seele ein Hilfsbegriff der Psychologie. [...] In der Definition dieses Inhaltes hat ursprünglich die Psychologie darin das Schicksal der Naturwissenschaft geteilt, dass der Begriff der Seele, ebenso wie der der Materie, zunächst nicht aus dem empirischen Erklärungsbedürfnis als vielmehr aus dem Streben nach einer phantasievollen Konstruktion des allgemeinen Weltzusammenhangs hervorging.« – Auf Wilhelm Wundts frühere Studie *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, die ebenfalls den Entwurf einer »Psychologie ohne Seele« darstellt, geht auch Lange sehr intensiv und ausführlich ein. Vgl. dazu Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 369f. und S. 438-440.

71 So exzerpiert und kommentiert Nietzsche Lange auch: »Lange p 822 »eine Wirklichkeit, wie der Mensch sich einbildet, und wie er sie ersehnt, wenn diese Einbildung erschüttert wird: ein absolut festes, von uns unabhängiges und doch von uns erkanntes Dasein – eine solche Wirklichkeit gibt es nicht« Wir sind thätig darin: aber das gibt dem Lange keinen Stolz! [...] Umgekehrt könnte unser Künstler-Hoheits-Recht darin schwelgen, diese Welt geschaffen zu haben[:] »subjektiv nur«, aber ich empfinde umgekehrt: wir haben's geschaffen!« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 94.

gendwelchem näher bestimmten Sinne, überhaupt anzunehmen«.⁷² Er bemüht sich stattdessen – was auf den ersten Blick paradox erscheinen mag – um die Entwicklung neuer Seelen-Konzepte. Er prüft besonders solche Konzepte, welche die Seele nicht länger als komplexe Einheit, die sich teleologisch synthetisiert, sondern die Seele und das Selbst modellhaft als Vielheit, als »eine Mehrheit«, ja als eine »Versammlung von lebendigen selbständigen Wesen«⁷³ deuten. Damit ist ein plurales und individualistisches Subjektverständnis auch bei Lange bereits gegeben. Nietzsche wird später diese materialistischen Überlegungen mit seinen moral- und tiefenpsychologischen Auffassungen, die er sich in der Auseinandersetzung mit Lichtenberg und Paul Rée sowie mit der zeitgenössischen Pathopsychologie und Psychophysik angeeignet hatte, amalgamieren, wie beispielsweise die Schrift *Zur Genealogie der Moral* verdeutlicht.

Vor dem durch Lange inspirierten materialistischen und naturalistischen Hintergrund ist auch Nietzsches anti-metaphysische und gegen die christliche Religion gerichtete Kritik an der Unsterblichkeit der Seele erst voll verständlich. Zunächst erscheint Nietzsche unter theoretischen Gesichtspunkten »der Gegensatz von einer reinen unkörperlichen Seele und einem Leibe [...] fast beseitigt«.⁷⁴ Dies ist aber nicht nur Resultat eines materialistischen Verständnisses, sondern auch eines sprachlichen. Nietzsche schreibt daher in *Also sprach Zarathustra*, die antik-griechische und vorplatonische Seelenvorstellung aufgreifend, daß die Seele »nur ein Wort für ein Etwas am Leibe«⁷⁵ sei. Deutlich wird hier Nietzsches Kritik an der Zuschreibungslogik der traditionellen Transzentalphilosophie: Die Seele entpuppt sich in seinen Augen als ein präpositionales Attribut des Leibes. Nietzsche verquickt materialistisch-naturalistische Auffassungen mit sprachtheoretischen Reflexionen.⁷⁶ Auf die Frage, inwieweit die Sprache selbst materialistisch-naturalistisch aufzufassen ist, wird im Abschnitt »Nervenreize und die Physiologie der Sprache« noch genauer eingegangen werden.

72 Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 381.

73 Ebd.

74 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 36f.

75 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39.

76 Nietzsche ist in diesem Zusammenhang als ein Vertreter des philosophischen Naturalismus zu sehen, der im 19. Jahrhundert entstanden ist und bis heute weite Teile – etwa in der Nachfolge Quines – der Philosophie beherrscht und dem es darum geht, die Philosophie zu naturalisieren, das heißt, sie als eine metareflexive Naturwissenschaft in den Kontext des naturwissenschaftlichen Wissens zu stellen. Der dahinterstehende Gedanke meint, daß es letztlich nur eine empirische Erkenntnis gibt, denn die Post-Kantsche Philosophie hat gezeigt, daß es keine Erkenntnis *a priori* geben kann, so daß die traditionelle philosophische Suche nach empirienfreien, reinen Vernunfterkennissen obsolet geworden ist.

Vor dem Hintergrund einer materialistischen, empirischen und physiologischen Grundauffassung des Subjekts betont Nietzsche darüber hinaus: »Wer glaubt noch an die Unsterblichkeit der Seele! Alles Segensvolle und Verhängnisvolle, was somit auf gewissen irrthümlichen physiologischen Annahmen beruhte, ist hinfällig geworden, sobald diese Annahmen als Irrthümer erkannt sind.«⁷⁷ Er bezieht sich bei diesen Überlegungen nicht nur auf den Materialisten und Neukantianer Lange, sondern auch auf den Psychologen Wilhelm Wundt und den Pathologen Virchow, der selbst wiederum das Individuum nur noch als funktionale Einheit zu bestimmen suchte.⁷⁸

Für Gustav Teichmüller, den, wie erwähnt, für Nietzsches psycho-semiotisches Verständnis und seine Kritik an der bisherigen Ontologie, Reflexionsphilosophie und Metaphysik wichtige Stichwortgeber, war es »selbstverständlich«, daß das Subjekt, insofern es selbst zum Objekt der Erkenntnis werde, nicht als reales Subjekt

77 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 37.

78 Auf Virchows sehr einflußreiche Deutung des Subjekts beziehungsweise des Individuums stieß Nietzsche wahrscheinlich bei seiner Lektüre des Kapitels »Der Begriff der Individualität« in Eduard von Hartmanns *Philosophie des Unbewußten* von 1869, aber sicherlich bereits bei Lange 1866, der über Virchow schreibt: »Virchow [...] ist zu den Männern zu zählen, welche durch positive Forschung und scharfsinnige Theorie dazu beigetragen haben, uns über das Verhältniss der Wesen aufzuklären, deren innige Gemeinschaft das ›Individuum‹ bildet. [...] Das individuum ist nach seiner Erklärung ›eine einheitliche Gemeinschaft, in der alle Theile zu einem gleichartigen Zweck zusammenwirken, oder, wie man es noch ausdrücken mag, nach einem bestimmten Plane thätig sind.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 250. – Vgl. zur physiologischen und tiefenphilosophischen Theoriebildung in der Psychologie des 19. Jahrhunderts Ludger Lüdtgehaus (Hg.): »Dieses wahre innere Afrika«. *Texte zur Entdeckung des Unbewußten vor Freud*, Frankfurt a. M. 1989. – Mit welchem breit angelegten Interesse Nietzsche die naturwissenschaftlichen Debatten seiner Zeit verfolgte und die entsprechenden Standardwerke und Neuerscheinungen studierte, zeigt folgende Begebenheit: Nietzsche plante Mitte der achtziger Jahre wohl die Gründung einer *Internationalen Liga für Physiologie* und verschickte mehrere Freiexemplare seiner beiden Streitschriften *Zur Genealogie der Moral* sowie *Jenseits von Gut und Böse*. Unter anderem an »Herrn Professor Dr. Wundt, Leipzig [...], Dem Geheimrath Prof. Dr. Helmholtz Berlin [...], Herrn Professor Dr. Du Bois-Reymond, Berlin [...] Herrn Professor Dr. Ernst Mach Prag«. Vgl. dazu den Brief vom 8. November 1887 an Constantin Georg Naumann, KSB 8, S. 186-188. – Mach reagierte als einziger und bedankte sich seinerseits mit einem Nietzsche »hochachtungsvoll« gewidmeten Sonderdruck aus dem *Repertorium der Physik* über »Photographische Fixierung der durch Projektilen in der Luft eingeleiteten Vorgänge«. – Eine wichtige Quelle Nietzsches für die Rezeption zeitgenössischer psychologischer Überlegungen dürfte auch hier Ribots *Revue philosophique de la France et de l'étranger* gewesen sein, in der er beispielsweise Aufsätze und Besprechungen zu den psychologischen Werken von Fechner, Lombroso, James oder Wundt lesen konnte.

erkennbar sei, denn »das Objekt, d.h. der Begriff des Ichs« kann »nicht mit seinem Subjecte, dem realen Ich, identisch sein, und folglich ist dieser Begriff nur ein semiotischer Ausdruck für etwas davon verschiedenes«.⁷⁹ Die Ausdrücke »Semiotik« und »semiotisch« stehen darüber hinaus bei Teichmüller, wie in dieser Studie bereits angedeutet, und in gewisser Weise auch bei Nietzsche für eine psycho-mentale Auffassung von einem »inneren Zustand«, das heißt:⁸⁰ Zum einen wird alles Wissen nach Analogie innerer Zustände aufgefaßt und durch den inneren Sinn erkannt (ein innerer Zustand wäre beispielweise Schmerz, und ich weiß, daß ich Schmerzen habe, weil ich Schmerzen an mir wahrnehme und sie projizierend lokalisiere,⁸¹ und daher kann ich auch wissen, was es heißt, daß nicht ich, sondern eine Person X Schmerzen hat). Nietzsche zieht daraus die Konsequenz: »der ungeheuer überwiegende Theil alles inneren Geschehens ist uns nur als Zeichen gegeben.«⁸² Zum anderen sind diese inneren Zustände selbst nur der semiotische Ausdruck für etwas anderes in unserem Innern (um in unserem Beispiel zu bleiben: ich weiß, daß ich Schmerzen habe, weil ich Schmerzen an mir wahrnehme, sie projizierend lokalisiere, und ich weiß, daß ich Schmerzen an mir wahrnehme, weil ich sie z.B. als Ausdruck einer Kränkung oder eines Bauchspeicheldrüsenkrebses verstehen kann. Entsprechend kann ich die Beschreibungskette auch für die Person X konstruieren.) Kurz: Alles ist durch projektive Wahrnehmung bedingt, die als deskriptives Verfahren versucht, etwas zu erklären.⁸³

79 G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 104.

80 So schreibt Ernst Tugendhat etwa auch dazu: »In der klassisch-neuzeitlichen Tradition von Descartes bis Husserl wurde diese Frage [nach dem inneren Zustand, R.S.M..] so beantwortet, daß man meinte, jeder nimmt innerlich wahr, daß er sich in einem solchen Zustand befindet (und man beschränkte sich auf mentale Zustände). Aber die Meinung, die sich inzwischen mit Recht durchgesetzt hat, ist, daß das eine falsche Interpretation war. Erstens wäre eine solche Auffassung phänomenologisch falsch: eine solche innere Wahrnehmung läßt sich nicht feststellen. Zweitens könnte dann dasselbe nie von außen festgestellt werden. Und drittens würde sie in einen unguten Regress führen. [...] Die richtige Antwort scheint vielmehr zu sein: wenn ich in einem inneren Zustand bin, dann weiß ich auch, daß ich in diesem Zustand bin. Sprachlich gesehen läßt sich das so erläutern: man hat gelernt, den entsprechende Satz zu sagen, wenn man sich in diesem Zustand befindet (nicht, wenn man wahrnimmt, daß man sich in diesem Zustand befindet)«. E. Tugendhat: *Egozentrizität und Mystik*, S. 24f..

81 Vgl.: »wir haben gelernt, daß der Schmerz an eine Stelle des Leibes projicirt wird, ohne dort seinen Sitz zu haben« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 458.

82 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 294.

83 Vgl. dazu folgende Notiz Nietzsches zu Teichmüller: »Teichmüller: [...] die beiden gegensätzlichen Grundformen: das Begehrn und das Verabscheuen. Blicken wir auf den anderen Beziehungspunkt hin, so bleibt die Thätigkeit selber als solche unbewußt, ihr zugehöriges Was wird aber jedesmal bewußt, und so wird dies Was zum Zeichen für das, was wir bezeichnen wollen. Entsprechend dem Verabscheuen und

Teichmüllers Überlegungen führen ebenso wie bei Schopenhauer in eine unbegrenzte Selbstreferenz und eine quasi solipsistische Gedankenspirale,⁸⁴ der er sich selbst nicht entziehen kann – Nietzsche wird versuchen, dem Solipsismus durch seine Konzeption des *Leibes* und des *Willens zur Macht* zu entgehen –, auch und gerade wenn es um Fremdpsychisches geht.⁸⁵ Zudem ist aus heutiger Perspektive keineswegs klar, wie über innere Zustände philosophisch sinnvoll zu sprechen ist, ja, es ist wohl zu fragen, ob es philosophisch tatsächlich noch sinnvoll ist, überhaupt von inneren Zuständen zu reden und danach zu fragen, nachdem die Transzentalphilosophie und die Phänomenologie in ihren Konstruktionen der Erklärungen der inneren Zustände grandios gescheitert sind. Denn, ganz terminologiefrei gefragt: Ist es wirklich philosophisch sinnvoll, wenn ich z.B. Schmerzen habe, zu fragen, woher ich weiß, daß ich Schmerzen habe?

Begehrn nennen wir den zugehörigen ideellen Beziehungspunkt ein Übel oder ein Gut und bezeichnen ihn durch den Inhalt der zugehörigen Empfindungen oder Anschauungen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 311. – Zur Kritik an dieser Auffassung, in der nach inneren Zuständen Phänomene bezeichnet werden sowie deren Übertragung auf Fremdpsychisches vgl. die von Wittgenstein ausgehende Debatte, die Saul Kripke zusammengefaßt und erörtert hat: Saul Kripke: »Postkriptum. Wittgenstein über Fremdpsychisches«, in: ders.: *Wittgenstein über Regeln und Privatsprache*, Frankfurt a. M. 2006 (engl. 1982), S. 144–180.

84 Dies läßt sich daran zeigen, daß das Selbstbewußtsein für Teichmüller »die einzige und letzte Quelle unseres Begriffs vom Sein« ist, auf das Sein aller anderen Dinge müsse aber geschlossen werden, weil: »unseres eigenen Seins allein sind wir uns unmittelbar bewusst und gerade dieses Wissen von uns selbst und von unseren Tätigkeiten und ihrem Inhalt ist alles, was wir unter Sein verstehen, und es gibt keine andere Quelle der Erkenntnis für diesen Begriff.« G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 58.

85 Vgl. folgende Beschreibung Nietzsches, in der er seine Vorstellung, Fremdpsychisches zu verstehen, verdeutlicht: »Um den Anderen zu verstehen, das heißtt, um sein Gefühl in uns nachzubilden, gehen wir zwar häufig auf den Grund seines so und so bestimmten Gefühls zurück und fragen zum Beispiel: warum ist er betrübt? – um dann aus dem selben Grunde selber betrübt zu werden; aber viel gewöhnlicher ist es, diess zu unterlassen und das Gefühl nach den Wirkungen, die es am Anderen übt und zeigt, in uns zu erzeugen, indem wir den Ausdruck seiner Augen, seiner Stimme, seines Ganges, seiner Haltung oder gar deren Abbild in Wort, Gemälde, Musik) an unserem Leibe nachbilden (mindestens bis zu einer leisen Ähnlichkeit des Muskelspiels und der Innervation). Dann entsteht in uns ein ähnliches Gefühl, in Folge einer alten Association von Bewegung und Empfindung, welche darauf eingedrillt ist, rückwärts und vorwärts zu laufen.« F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 133.

4. – Bei Nietzsche werden diese Theoreme in vielfacher Weise aufgegriffen, wie etwa in seinem Überlegungen zum »Phänomenalismus der ›inneren Welt‹«⁸⁶ oder zum Phänomen der »inneren Erfahrung«⁸⁷, wo er schreibt: »Das Stück Außenwelt, das uns bewußt wird, ist nachgeboren nach der Wirkung die von außen auf uns geübt ist, ist nachträglich projicirt als deren ›Ursache‹...«⁸⁸ Darüber hinaus betont er subjekttheoretisch und psychologisch vor allem, daß das einheitliche Ich, das wir in allem Fremden wiederfinden, indem wir das Befremden überwinden und annullieren – »das Maass, womit wir messen« –, selbst »keine unabänderliche Grösse«⁸⁹ sei. Vielmehr ist ihm zufolge festzuhalten, daß für dieses Grundmaß, das Ich, ein ständiges Werden und Wachsen konstitutiv ist. Das Bedenken des Werdens und Wachsens, der prinzipiellen Dynamik in der Konstitution des Selbst ist für ihn auch ein klares Differenzkriterium, das ihn von der gängigen »Idiosynkrasie bei den Philosophen«⁹⁰ unterscheidet.

Im Gegenteil propagiert er eine »Lehre[n] vom souverainen Werden, von der Flüssigkeit aller Begriffe, Typen und Arten«.⁹¹ Nietzsche führt daher auch die Kantsche und Schopenhauersche erkenntnistheoretischen Überlegungen, wonach jedes Erkenntnisobjekt durch das erkennende Subjekt bedingt sei, das Ich sich selbst aber nicht zum Objekt werden kann, zugleich aber auch an die von Teichmüller gezogenen Schlußfolgerungen, daß dann »nur noch ein Name übrig« bleibe, »das Ich«⁹², in scheinbar paradoyer Weise durch die Auffassung weiter, daß das Subjekt sich selbst eine »unbekannte Welt« sei – man sich selbst also im Grunde am fremdesten ist, weil man sich ständig fragen müßte: Woher weiß ich überhaupt etwas über mich, sobald ich versuche, mich zu objektivieren? Daher schreibt Nietzsche in der *Genealogie der Moral* auch: »Jeder ist sich selbst der Fernste«.⁹³ Ebenso hegt er den hermeneutischen Verdacht, daß wir uns auch »in dieser scheinbar deutlichsten Buchstabenschrift unseres Selbst« vielfach oder stets »verlesen«.⁹⁴

86 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1888 – 1889*, KSA 13, S. 458.

87 Ebd., S. 459.

88 Ebd.

89 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 51.

90 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 74. So zeichnet sich der größte Teil der Philosophen – eine Ausnahme für Nietzsche bildet Heraklit – auch durch ihren »Mangel an historischem Sinn«, durch ihren »Hass gegen die Vorstellung selbst des Werdens«, durch ihren »Ägyticismus« aus: »Sie glauben einer Sache eine Ehre anzuthun, wenn sie dieselbe enthistorisiren, sub specie aeterni, – wenn sie aus ihr eine Mumie machen. Alles, was Philosophen seit Jahrtausenden gehandhabt haben, waren Begriffs-Mumien; es kam nichts Wirkliches lebendig aus ihren Händen.« Ebd.

91 F. Nietzsche: *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, KSA 1, S. 319.

92 G. Teichmüller: *Die wirkliche und die scheinbare Welt* (1882), S. 58.

93 F. Nietzsche: *Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 248.

94 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 108.

Dies resultiert quasi daher, daß wir uns vollkommen zu verstehen meinen. Vor dem Hintergrund dieser Reflexion wird das auf den ersten Blick Bekannteste (das Selbst) somit zum Verkannten und Unbekannten. Deshalb verwundert es nicht, daß »Ich und Mich«, wie Nietzsche schreibt, »immer zwei verschiedene Personen«⁹⁵ sind. Ist, so fragt Nietzsche daher mit einem skeptisch-philologischen Gestus, »all unser sogenanntes Bewußtsein ein mehr oder weniger phantastischer Commentar über einen ungewussten, vielleicht unwissbaren, aber gefühlten Text [...]?«⁹⁶ Eine Frage, die bereits im Abschnitt »Der zeichenerfindende Mensch« in dieser Studie diskutiert und dahingehend beantwortet worden ist, daß eine vollständige Erkenntnis der externen Welt, ebenso wie die vollständige Selbsttransparenz wohl philosophische Wunschvorstellungen und Tagträumereien darstellen. Und dies gilt vielleicht besonders für *innere Zustände* und *gefühlte Texte*.⁹⁷ So schreibt er auch in *Menschliches, Allzumenschliches*: »Der Mensch ist gegen sich selbst, gegen Auskundschaftung und Belagerung durch sich selber, sehr gut vertheidigt, er vermag gewöhnlich nicht mehr von sich als seine Aussenwerke wahrzunehmen.«⁹⁸ Nietzsche nun scheint dies auch persönlich erfahren zu haben, als er schrieb: »Täglich erstaune ich: ich erkenne mich selber nicht!«⁹⁹

Dionysische Selbstspiegelung, Transfiguration und Egozentrizität

1. – Auch wenn Nietzsche sein Projektionstheorem und den ästhetisch-dichterischen Grundtrieb des Menschen, »sich selbst zu verwandeln und aus anderen Leibern und Seelen herauszureden«¹⁰⁰, sich in Selbstprojektionen zu vervielfältigen – und damit pluraler Dichter seines eigenen Lebens zu sein – im Laufe seines

95 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 96. – Es ist zu vermuten, daß dieser Gedanke eine Transformation einer Lichtenbergschen Überlegung ist. Lichtenberg schreibt: »Ich und mich. Ich fühle mich – sind zwei Gegenstände. Unsere falsche Philosophie ist der ganzen Sprache einverlebt; wir können so zu sagen nicht rasonnieren, ohne falsch zu rasonnieren.« Zit. nach M. Stingelin: »*Unsere ganze Philosophie ist Berichtigung des Sprachgebrauchs*«, S. 44.

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

97 Dies hat Nietzsche 1888 selbst auch so gesehen: »Das nenne ich den Mangel an Philologie: einen Text als Text ablesen können, ohne eine Interpretation dazwischen zu mengen, ist die späteste Form der ›inneren‹ Erfahrung, – vielleicht eine kaum möglich...« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 460.

98 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 318f.

99 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 325.

100 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 61.

Werkes in unterschiedlichen Kontexten thematisiert hat,¹⁰¹ so lassen sie sich dennoch zu seiner Vorstellung vom dionysischen transindividuellen Künstler und zu den Gedankenfiguren der »Selbstspiegelung«¹⁰² und der »Transfiguration«¹⁰³ in Beziehung setzen, die er, durch die Schopenhauersche Metaphysik inspiriert, in seiner philosophischen Erstlingschrift *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* entfaltet und gleich mehrfach und auf unterschiedlichen Ebenen argumentativ umgesetzt hat.

So entfaltet Nietzsche die Gedankenfigur der Selbstspiegelung auf mehreren Ebenen: Sie bestimmt einmal – darin liegt eine der zentralen Thesen der Schrift bezüglich der Frage nach dem Ursprung der griechischen Tragödie – die Auffassung, wonach der »Chor«, »auf seiner primitiven Stufe in der Urtragödie, eine Selbstspiegelung des dionysischen Menschen«¹⁰⁴ darstelle und ihn auf die Bühne projiziert. Der dionysische Mensch spiegelt sich im Chor, bespiegelt sich gewissermaßen selbst und schafft somit eine kollektive dionysische plurale Einheit. Dadurch entsteht eine selbstbezügliche kollektiv-egozentrierte Struktur. Es ist zu vermuten, daß sich Nietzsche an diesem Punkt einen Plotinschen Gedanken zueigen macht und der

101 Nietzsches Überlegungen dazu in der *Geburt der Tragödie* lassen sich durchaus mit seinen späteren Erwägungen zur Fremdheit und zur Uneinholbarkeit der eigenen Person, die er in den Fragmenten des Frühjahrs 1888 entwirft (vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 305ff.) in Verbindung setzen. Zu diesen späten Aufzeichnungen siehe B. Wahrig-Schmidt: »*Irgendwie, jedenfalls physiologisch*«, S. 434-464. – Ein sich durchhaltender Zug dieser Ausführungen zur kulturell und religiös bedingten Depersonalisierung besteht in Nietzsches – vornehmlich in Auseinandersetzung mit Schopenhauer entwickelten – Überlegungen zur *Askese*. Siehe dazu auch die Abschnitte 136-144 in *Menschliches, Allzumenschliches* sowie den dritten Abschnitt »Was bedeuten asketische Ideale« in *Zur Genealogie der Moral*.

102 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 60. – Wichtige Hinweise zu den Theoremen der dionysischen und selbstreflexiven Selbstspiegelung und Projektion in der *Geburt der Tragödie* liefern K. H. Bohrer: »Ästhetik und Historismus: Nietzsches Begriff des ›Scheins‹«, S. 111-138; Christoph Cox: »Nietzsche, Dionysus, and the Ontology of Music« in: Keith Ansell-Pearson (Hg.): *A companion to Nietzsche*, Malden, MA 2006, S. 495-513; A. Lanfraconi: *Nietzsches historische Philosophie*, S. 47-49; Timo Günther: »Dionysos«. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne«, in: Daniel Fulda/Thorsten Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiskurs*, Berlin/New York 2010, S. 161-176. – Eine wichtige Erörterung der transzentalphilosophischen Voraussetzung der *Geburt der Tragödie* stellt die Studie von Margot Fleischer: »Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der *Geburt der Tragödie*«, in: N-St 17 (1988), S. 74-90 dar.

103 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 39.

104 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 59f.

darin besteht, daß sich die Seelen der Menschen in ihrem transzendenten Fortschreiten im Spiegel des Dionysos selbst erkennen.¹⁰⁵

Auf einer zweiten Ebene bestimmen die Gedankenfiguren der Selbstspiegelung und der Projektion auch Nietzsches Deutung des ästhetischen Urphänomens beziehungsweise der »künstlerischen Urerscheinung«, in der das »Ich [...] aus dem Grunde des Seins [tönt]: seine Subjektivität im Sinne der neueren Aesthetiker ist eine Einbildung«¹⁰⁶, denn seine Subjektivität habe der Künstler bereits im dionysischen Prozeß aufgegeben. Ja, Nietzsche betont: »Insofern aber das Subject Künstler ist, ist es bereits von seinem individuellen Willen erlöst und gleichsam Medium geworden«.¹⁰⁷ Indem also das Individuationsprinzip aufgesprengt wird, spiegelt sich das Wesen der Welt selbst, da es die Unterscheidung von *Wesen*, *Ding an sich* und *Erscheinung* oder *Vorstellung* aufhebt.¹⁰⁸ Den Aspekt des Tönens des Subjekts greift Nietzsche auch in seiner fast zeitgleich entstandenen Charakterisierung des Philosophen auf und verbindet es mit dem ästhetischen Grundtrieb des Menschen, denn der »Philosoph sucht den Gesammtklang der Welt in sich nachtönen zu lassen« und teilt »jene Besonnenheit, die der dramatische Künstler besitzt, wenn er sich in andre Leiber verwandelt, aus ihnen redet und doch diese Verwandlung nach außen hin, [...] zu projiciren weiß.«¹⁰⁹ Auf einer dritten Ebene erscheint Nietzsches Vorstellung von der Selbstspiegelung in der *Geburt der Tragödie* in seiner Deutung des sogenannten *metaphysischen Urprozesses*, in welchem der »Urkünstler der Welt«¹¹⁰ sich selbst im Schein einer »höheren Wahrheit«¹¹¹ spiegele. Dieser »Ur-

105 Vgl. folgende Aussage Plotins aus »Ueber die Seele«: »Die Seelen der Menschen aber, die ihre eigenen Abbilder wie im Spiegel des Dionysos sehen, erhielten dort ihren Platz, nachdem sie von oben herabgeellt sind, ohne dass indessen auch sie von ihrem Ursprung und der Intelligenz abgeschnitten wurden.« Plotin: *Die Enneaden*, Bd. 2, Berlin 1878/80, S. 21. – Nietzsche könnte auf diese Vorstellung durch die Lektüre von Friedrich Creuzers Schrift *Symbolik und Mythologie der alten Völker* von 1812 gestoßen sein, die er während der Ausarbeitung der *Geburt der Tragödie* mehrfach konsultierte. Ein Hinweis auf die Bedeutung Plotins für Nietzsche liefert Walter Gebhard: *Nietzsches Totalismus. Philosophie der Natur zwischen Verklärung und Verhängnis*, Berlin/New York 1983, vor allem S. 358-360. – Darüber hinaus vgl. Timo Günther: »»Dionysos«. Zur Konjunktur einer neuplatonischen Denkfigur im Tragödiendiskurs der Moderne«, in: Daniel Fulda/Thorsten Valk (Hg.): *Die Tragödie der Moderne. Gattungsgeschichte – Kulturtheorie – Epochendiskurs*, Berlin/New York 2010, S. 161-176.

106 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 44.

107 Ebd., S. 47.

108 Vgl. hierzu vor allem Margot Fleischer: »Dionysos als Ding an sich. Der Anfang von Nietzsches Philosophie in der ästhetischen Metaphysik der *Geburt der Tragödie*«, in: N-St 17 (1988), S. 74-90.

109 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 817.

110 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 44.

künstler der Welt« sei der wahre Künstler, während »das Subject, das wollende und und seine egoistischen Zwecke fördernde Individuum nur als Gegner, nicht als Ursprung der Kunst gedacht werden kann.¹¹² So betont Nietzsche auch, daß das »Projicieren des Scheins [...] der künstlerische Urprozeß«¹¹³ selbst ist. In diesem Kontext ist zu betonen, daß im Umkreis der *Geburt der Tragödie* die Kunst für Nietzsche vielfach als Spiegel fungiert, um das Gesehene und die Welt zu verklären und zu beschönigen, die Kunst drückt so die »apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes«¹¹⁴ aus.

2. – In diesem Zusammenhang ist es wichtig, zu sehen, daß das Thema der Individuation und eine Spiegelmetaphorik die gesamte *Geburt der Tragödie* durchziehen: So erscheint die dionysische Musik als »Spiegel des Scheines«¹¹⁵, als »Spiegel des Weltwillens«¹¹⁶, und Nietzsche spricht auch vom »Spiegel der Bildlichkeit und der Begriffe«.¹¹⁷ Die Kunst beruht in diesem Zusammenhang laut Nietzsche »auf dem Spiegel des Auges«¹¹⁸, wobei er allgemeine anthropologische Überlegungen zur menschlichen Produktion von »Bilderprojectionen und Symbolen«¹¹⁹ anschließt. Daher unterstreicht er, »dass wir ebensowenig die eigentlichen Schöpfer jener Kunstwelt sind: wohl aber dürfen wir von uns annehmen, dass wir für den wahren

111 Ebd., S. 27.

112 Ebd., S. 47.

113 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 203.

114 Ebd., S. 238.

115 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 45.

116 Ebd., S. 112.

117 Ebd., S. 50.

118 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 464. – Auf die Spiegel-Metapher als Bild für Selbsterkenntnis und Selbstreflexion wird Nietzsche zeit seines Lebens zurückkommen, so plante er mehrere Spiegel-Schriften, etwa eine »Briefe- und Meinungssammlung« mit dem Untertitel »Eine Gelegenheit zur Selbstbespiegelung für Europäer«. Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 476. – Eine wichtige Reflexion, die das Denken der *Geburt der Tragödie* mit Überlegungen zusammenführt, die auf die Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne verweisen, stellt folgende Nachlaßnotiz dar: »Die Sprache, eine Summe von Begriffen. Der Begriff, im ersten Moment der Entstehung, ein künstlerisches Phänomen: das Symbolisiren einer ganzen Fülle von Erscheinungen, ursprünglich ein Bild, eine Hieroglyphe. Also ein Bild an Stelle eines Dings. Diese apollinischen Spiegelungen des dionysischen Grundes. So beginnt der Mensch mit diesen Bilderprojectionen und Symbolen. Alle künstlerischen Bilder sind nur Symbole [...]. Unsere ganze Erscheinungswelt ist ein Symbol des Triebes. [...] Wenn der Intellekt rein Spiegel wäre?«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 238f..

119 Ebd., S. 239.

Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind.«¹²⁰ Insgesamt wendet Nietzsche in seinen Überlegungen zur dionysischen Selbstspiegelung Schopenhauers Willensmetaphysik ästhetisch, ja, seine Überlegungen stellen eine deutliche Transposition der Schopenhauerschen Vorstellung von der stufenweisen Objektivation und Individuation des Willens dar.

Der vernunftlose und blinde Wille spiegelt sich bei Schopenhauer zunächst in den Ideen und Formen der noumenalen Welt (als Dinge an sich), dann durch das Individuationsprinzip in Raum und Zeit – und etwa im Kausalitätsprinzip – und darüber hinaus, auf einer dritten Ebene, in den Vorstellungen, die dem Satz vom Grunde unterworfen sind. Auch bei Schopenhauer handelt es sich bei diesen Objektivationen um Selbstprojektionen und Selbstspiegelungen des Willens.

Nietzsches Überlegungen zur Selbstspiegelung in der *Geburt der Tragödie* führen darüber hinaus zur Vorstellung der »Selbstbespiegelung«¹²¹ und stehen in enger Verbindung zu seiner Vorstellung einer *Transfiguration*, die durch die Kunst erreicht wird und in der es darum geht, sich vom quälenden Prinzip der Individuation zu befreien.¹²² Die »Transfiguration« ist dabei gleichzusetzen mit der »Kunst der Maske«¹²³, mit der »zeitweilige[n] Metamorphose«¹²⁴ und zeigt eine »Virtuosität der Mimik« beim Eintritt »in fast jeden verlangten Charakter«.¹²⁵ In *Die fröhlichen Wissenschaft* wird das Phänomen der ästhetischen Transfiguration direkt auf das Feld der Subjektproblematik und der Selbstmodellierung bezogen:

Ein Philosoph, der den Gang durch viele Gesundheiten gemacht hat und wieder macht, ist auch durch ebenso viele Philosophien hindurchgegangen: er kann eben nicht anders als seinen Zustand jedes Mal in die geistigste Form und Ferne umzusetzen, – diese Kunst der Transfiguration ist eben Philosophie. Es steht uns Philosophen nicht frei, zwischen Seele und Leib zu trennen, wie das Volk trennt, es steht uns noch weniger frei, zwischen Seele und Geist zu trennen. Wir sind keine denkenden Frösche, keine Objektivir- und Registrir-Apparate mit kalt gestellten Eingeweiden, – wir müssen beständig unsere Gedanken aus unserm Schmerz gebären und müitterlich

120 Vgl. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47.

121 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 39. – Unter erkenntnistheoretischen Gesichtspunkten und im Zusammenhang mit seiner Kritik am Selbstbewußtsein verwirft Nietzsche allerdings die »Selbstbespiegelung«, aus ihr läßt sich kein irgendwie geartetes Sein des Subjekts ableiten, wie folgende Notiz veranschaulichen mag: »Das direkte Befragen des Subjekts über das Subjekt, und alle Selbst-Bespiegelung des Geistes hat darin seine Gefahren, daß es für seine Thätigkeit nützlich und wichtig sein könnte, sich falsch zu interpretieren.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 639.

122 Vgl. F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 39.

123 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 485.

124 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 309.

125 Ebd., S. 518.

ihnen Alles mitgeben, was wir von Blut, Herz, Feuer, Lust Leidenschaft, Qual, Gewissen, Schicksal, Verhängniss in uns haben. Leben – das heisst für uns Alles, was wir sind, beständig in Licht und Flamme verwandeln, auch alles, was uns trifft, wir können gar nicht anders.¹²⁶

Verfolgt man Schritt für Schritt, wie Nietzsche die Gedankenfiguren der Selbstspiegelung und der »künstlerischen Projectionen«¹²⁷ in der *Geburt der Tragödie* entwickelt, so zeigt sich, daß ein Subjekt im traditionellen Sinne einer bewußten, die künstlerischen Projectionen überwachenden und leitenden Instanz nicht gegeben ist. Das handlungswirksame menschliche Subjekt ist hier tatsächlich abgeschafft, beziehungsweise erweist sich als reine Einbildung und Illusion. Ebenso rechnet Nietzsche mit »dem populären und gänzlich falschen Gegensatz von Seele und Körper«¹²⁸ ab. Vor allem Schopenhauer verabschiedete ja bereits in seiner Hauptschrift *Die Welt als Wille und Vorstellung* das traditionelle Konzept des einheitlichen, handlungswirksamen Subjekts mit einem Geist und einer Seele, so daß er im Rückblick seinen philosophischen Ansatz gerade darin ausmachen konnte, die seiner Meinung nach in der Philosophie stets »vorausgesetzte Einfachheit unseres subjektiv bewußten Wesens oder des Ichs«¹²⁹ aufgehoben zu haben. Auch bei ihm fehlt deshalb, auf der Ebene der metaphysischen Entfaltung des *Willens*, eine »Intelligenz«, welche der Selbstbespiegelung und -reflexion des amoralischen und chaotischen »Willens« über- beziehungsweise beigeordnet wäre.¹³⁰

In der *Geburt der Tragödie* bleiben die Gedankenfiguren der Selbstbespiegelung, der Projektion und der verwandelnden Transfiguration auf die thematische und argumentative Ebene beschränkt und werden durch Apollo, den »ewige[n] Gott des Weltbestandes«, und durch »Dionysos«, den Gott »der Veränderung und Verwandlung«,¹³¹ repräsentiert.¹³² Durch ihr Zusammenwirken in der Tragödie ist »der

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

127 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 47.

128 Ebd., S. 139.

129 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 349f.

130 Charles Taylor betont: »Schopenhauer bricht entschieden mit jeder Form christlichen oder nachchristlichen Denkens. Er bekennt sich ausdrücklich zu einer buddhistischen Einstellung und sieht unsere Befreiung nicht in einer Transfiguration des gewöhnlichen Lebens, sondern – ganz im Gegenteil – in einer endgültigen Flucht vor dem Selbst und dem Willen.« Charles Taylor: *Die Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität*, Frankfurt a. M. 1996 (amerik. 1994), S. 769.

131 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 240.

132 Der russische Altphilologe, Mythenforscher und Dichter Wjatscheslaw Ivanow (1866-1949), Kopf des russischen Symbolismus, hat sich intensiv mit Nietzsche und dem antiken Gott Dionysos auseinandergesetzt und bereits 1912 über das Verhältnis von Einheit und Vielheit des Subjekts im Zusammenhang mit der *Geburt der Tragödie* nachgedacht. Für Iwanow sollte man die Tragödie von folgender nietzschean-

Mensch« auf symbolisch-ästhetischer Ebene »nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden«.¹³³ Die *Geburt der Tragödie* weist aber noch keine Bezüge auf zu Fragen der eigenen Schreibweise, des literarisch-aphoristischen Ausdrucks und der Selbstdarstellung in Figuren und Begriffspersonen wie Zarathustra oder Dionysos.¹³⁴ So betont Nietzsche im Rückblick auch: »Wie sehr bedauere ich es jetzt, dass ich damals noch nicht den Muth (oder die Unbescheidenheit?) hatte, um mir in jedem Betrachte für so eigne Anschauungen und Wagnisse auch eine eigne Sprache zu erlauben.«¹³⁵

Trotzdem wird im Rückblick auch *Die Geburt der Tragödie* von Nietzsche als Ausdruck eines sich verwandelnden Selbst verstanden, so daß er schreiben kann: »Sie hätte singen sollen, diese ›neue Seele‹ – und nicht reden!«¹³⁶ Doch erst mit seinen sprachphilosophischen Überlegungen, die er in *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* entfaltet, und der Konzeption des *freien Geistes*, der *Freigeisterei* und der Entwicklung einer diesem Geist entsprechenden, nämlich aphoristischen, analytisch-reflexiven und poetischen Schreibweise – ab *Menschliches, Allzumenschliches* – wird das Konzept des personendichtenden, zeichenerfindenden Grundtriebes textbildend wirksam, womit auch eine individualistisch-egozentrierte Konzeption denkbar und praktizierbar wird. Dies stellt eine klare Emanzipation

scher Überlegung aus betrachten, »dessen Wurzeln aber in das tiefste Altertum reichen: von der doppelten Erkenntnis, daß Apollon Prinzip der Einheit, und sein Wesen Monade ist, daß Dionysos dagegen das Prinzip der Vielheit zur Geltung bringt (was seinen Ausdruck im Mythos gefunden hat, als Passionen des leidenden und in Stücke zerrissenen Gottes).« Wjatscheslaw Ivanow: »Der Sinn der antiken Tragödie«, in: ders.: *Das alte Wahre. Essays*, Berlin/Frankfurt a. M. o. J., S. 77-106, hier: S. 79. – Auch Christof Kalb hat am Leitfaden des Leibes die *Geburt der Tragödie* einer subjekttheoretischen Lektüre unterzogen, die sich dem Verhältnis von apollinischer *Einheit* und dionysischer *Vielheit* widmet. Vgl. Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 26-38. – Auch Josef Simon hat sich dieser Thematik angenommen, vgl. Josef Simon: »Apollinische Einheit und dionysische Pluralität«, in: Ulrich Willers (Hg.): *Theodizee im Zeichen des Dionysos. Nietzsches Fragen jenseits von Moral und Religion*, Münsster/Hamburg/London 2003, 11-23.

133 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 289.

134 Peter Sloterdijk hingegen interpretiert die Duplizität des Apollinischen und des Dionysischen, von Apollon und Dionysos als personale Masken Nietzsches, also gewissermaßen auch als Selbstprojektionen. Er schreibt: »Nietzsche vollbringt mit dem Aufsetzen dieser symmetrisch gefrorenen Maske mit den Gesichtshälften der beiden Götter einen Geniestreich der Selbstdarstellung, der bis heute fasziniert.[...] Nietzsche kann es wagen, die apollinisch-dionysische Doppelmaske aufzusetzen, weil seit der Romantik das Motiv psychischer Spaltung kulturfähig geworden war;« P. Sloterdijk: *Der Denker auf der Bühne*, S. 56f.

135 F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 19.

136 Ebd., S. 15.

vom Schopenhauerschen Philosophieren dar. Deleuze hat dieses Faktum theoretisch so gefaßt:

Die große Entdeckung der Philosophie Nietzsches [...], die seinen Bruch mit Schopenhauer markiert, ist die folgende: [...] Das Unüberbrückbare ist die Individuation selbst. Jenseits von Ich und Ego gibt es nicht das Unpersönliche, sondern das Individuum und seine Faktoren, die Individuation und ihre Felder, die Individualität und ihre präindividuellen Singularitäten. Denn das Präindividualle ist noch singulär, wie das Ante-Ego und das Vor-Ich noch individuell sind. Nicht nur »noch«, man müßte sagen: »zuletzt«. Darum findet das Individuum als Intensität sein psychisches Bild weder in der Organisation des Ichs noch in der Spezifikation des Ego, sondern im Gegenteil im gespaltenen Ego und im aufgelösten Ich und in der Korrelation beider.¹³⁷

Dieser hier von Deleuze skizzierte Zusammenhang wird jedoch erst deutlich, wenn man Nietzsches Subjekt-Hypothesen nach und nach in ihren physiologischen und sprachtheoretischen Dimensionen weiter verfolgt.

Nervenreize und die Physiologie der Sprache

1. – Bereits in seiner frühen sprachtheoretischen und sprachkritischen Schrift *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* aus dem Jahre 1873 ebenso wie in seiner Vorlesung aus dem Wintersemester 1872/73 *Darstellung der antiken Rhetorik* entwickelt Nietzsche Überlegungen, die die physiologische oder leibliche Dimension der Sprache betreffen. Sie bilden ein Komplement zu seiner durch Kant und Lange inspirierten erkenntnistheoretischen Kritik und überschreiten das an die Musik und Schopenhauers Willensmetaphysik gebundene Sprachmodell der *Geburt der Tragödie*. Weder Kant noch Lange hatten in ihren erkenntnistheoretischen Versuchen der Sprache eine besondere Rolle zugesprochen, dies ist jedoch für Nietzsche unabdingbar. Der materialistische Kritizismus am Leitfaden der Physiologie und des Leibes muß für Nietzsche auch auf das Feld der Sprache ausgeweitet werden. »Was ist ein Wort?«, fragt Nietzsche daher auch ganz grundsätzlich und antwortet: »Die Abbildung eines Nervenreizes in Lauten.«¹³⁸ Nietzsche versucht zudem, die Sprachentstehung, die Entstehung der menschlichen Verbal-Sprache, unter naturalistischen und entwicklungspsychologischen Gesichtspunkten zu verstehen, wobei ihm wichtig ist, zu unterstreichen, daß keinerlei Vernunft die Sprache beherrscht. Er schreibt: »Die Sprache gehört ihrer Entstehung nach in die Zeit der ru-

137 G. Deleuze: *Differenz und Wiederholung*, S. 324f.

138 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 878.

dimentärsten Form von Psychologie: wir kommen in ein großes Fetischwesen hinein, wenn wir uns die Grundvoraussetzungen der Sprach-Metaphysik, auf deutsch: der Vernunft, zum Bewußtsein bringen.«¹³⁹ In seiner *Darstellung der antiken Rhetorik* geht Nietzsche diesem Gedanken genauer und vertiefend nach, indem er sich auf Gustav Gerber bezieht und die projizierende Dimension im Gebrauch der Sprache betont:

Der Sprachbildende Mensch faßt nicht Dinge oder Vorgänge auf, sondern Reize: er gibt nicht Empfindungen wider, sondern sogar nur Abbildungen von Empfindungen. Die Empfindung durch einen Nervenreiz hervorgerufen, nimmt das Ding nicht selbst auf: diese Empfindung wird nach außen hin durch ein Bild dargestellt: es fragt sich überhaupt, wie ein Seelenakt durch ein Tonbild darstellbar ist? Müßte nicht, wenn vollkommen genaue Wiedergabe stattfinden sollte, vor allem das Material, in welchem wiedergegeben werden soll, dasselbe sein, wie dasjenige ist, in dem die Seele arbeitet? Da es nun aber ein Fremdes ist – der Laut – wie kann genaueres herauskommen als ein Bild? Nicht die Dinge treten ins Bewußtsein, sondern die Art, wie wir zu ihnen stehen [...]. Das volle Wesen der Dinge wird nie erfaßt. Unsere Lautäußerungen warten keineswegs ab, bis unsere Wahrnehmung u. Erfahrung uns zu einer vielseitigen irgendwie respektablen Erkenntniß der Dinge verholfen hat: sie erfolgen sofort, wenn der Reiz empfunden wird.¹⁴⁰

Laut Nietzsche ist die Vorstellung falsch, daß die Sprache die Wirklichkeit richtig und unverfälscht darstelle, vielmehr drücke die Sprache die subjektiven und relationalen beziehungsweise egozentrierten Beziehungen des Menschen zu den Dingen

139 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 77.

140 F. Nietzsche: *Darstellung der antiken Rhetorik*, KGW II/4, S. 426. – Zur Bedeutung Gustav Gerbers für Nietzsches Sprachauffassung vgl. Antonie Meijers: »Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche. Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des jungen Nietzsche«, in: N-St. 17 (1988), S. 369-390; Antonie Meijers/Martin Stingelin: »Konkordanz zu den wörtlichen Abschriften und Übernahmen von Beispielen und Zitaten aus Gustav Gerber: Die Sprache als Kunst (Bromberg 1871) in Nietzsches Rhetorik-Vorlesung und in 'Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne«, in: N-St. 17 (1988), S. 350-368. – Fredrik Agell betont, daß Gustav Gerbers materialistische Sprachauffassung eine perfekte Ergänzung der durch Lange initiierten neuen erkenntnistheoretischen Vorstellungen Nietzsches darstelle. Er schreibt: »Dieses Exposé gibt an die Hand, daß Nietzsche in Gerbers Deutung der Entstehung der Sprache eine Unterstützung der physiologischen Interpretation des Kant'schen Kritizismus sah, die er schon bei Lange gefunden hatte, und daß Gerbers Sätze sich problemlos Langes erkenntnistheoretischem Paradigma einschreiben ließen. Nietzsche muß bereits beim ersten Anblick in Gerbers Buch erkannt haben, daß Gerbers Position der Langes sehr ähnlich war.« Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*, S. 100.

aus. Nicht die Dinge werden durch die Sprache wiedergegeben, so Nietzsche, sondern unsere Beziehung zu ihnen:

Das »Ding an sich« (das würde eben die reine folgenlose Wahrheit sein) ist auch dem Sprachbildner ganz unfasslich und ganz und gar nicht erstrebenswerth. Er bezeichnet nur die Relationen der Dinge zu den Menschen und nimmt deren Ausdrücke die kühnsten Metaphern zu Hilfe. Ein Nervenreiz zuerst übertragen in ein Bild! Erste Metapher. Das Bild wieder nachgeformt in einem Laut! Zweite Metapher. Und jedesmal vollständiges Überspringen der Sphäre, mitten hinein in eine ganz andere und neue.¹⁴¹

2. – Auch hier wird Nietzsches sprachtheoretisch fundierte Erkenntniskritik deutlich: Nicht nur, daß das *Ding an sich* niemals zu erkennen ist, wie Kant dies bereits gezeigt hatte, auch die Sprache entfernt sich laut Nietzsches Modell von ihrem am Anfang stehenden Nervenreiz, von dem Reiz also, der die Sprachentwicklung im Ganzen in Gang gesetzt hat und der jede kommunikative Situation initiiert. Daß die Sprache als intersubjektives Medium funktioniert, begründet Nietzsche, indem er, ähnlich wie Teichmüller, auf die inneren Erlebnisse und Empfindungen rekuriert die mit bestimmten Begriffen verbunden sind, folgendermaßen:

Worte sind Tonzeichen für Begriffe; Begriffe aber sind mehr oder weniger bestimmte Bildzeichen für oft wiederkehrende und zusammen kommende Empfindungen, für Empfindungsgruppen. Es genügt noch nicht, um sich einander zu verstehen, dass man die selben Worte gebraucht: man muss die selben Worte auch für die selbe Gattung innerer Erlebnisse gebrauchen, man muss zuletzt eine Erfahrung mit einander gemein haben. [...] In allen Seelen hat eine gleiche Anzahl oft wiederkehrender Erlebnisse die Oberhand gewonnen über seltner kommende: auf sie hin versteht man sich, schnell und immer schneller – die Geschichte der Sprache ist die Geschichte eines Abkürzungs-Prozesses – ; auf dies schnelle Verstehen hin verbindet man sich, enger und immer enger.¹⁴²

Dennoch erscheint Nietzsche die Rede vom Subjekt, vom Ego oder vom Ich mehr als problematisch – auch wenn eine Subjekt-Empfindung wohl allen Menschen gemein ist –, basiert sie doch letztlich auf einer doppelten Nervenreizübertragung in ein sprachliches Bild. Daher fordert er: »Aufhören, sich als solches phantastisches ego zu fühlen!«¹⁴³ Es läßt sich hier eine strukturelle Parallele zwischen der Logik der sprachlichen Übertragung und der dionysischen Selbstspiegelung und Transfi-

141 F. Nietzsche: *Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, KSA 1, S. 879.

142 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 221.

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

guration feststellen, wie sie im letzten Abschnitt beschrieben worden ist, denn, wie dort von einer ersten, zweiten und dritten Spiegelung, die in ihrer Übertragung ineinandergreifen, die Rede war, so findet sich dieser Gedanke ganz ähnlich in der Übertragungslogik der Nietzscheschen Sprachtheorie wieder. Doch was bedeutet das für das *Ich*? Das Ich ist unter rein sprachlichen Gesichtspunkten für Nietzsche eine doppelte Metapher. Unter psychologischen und bewußtseinstheoretischen Gesichtspunkten stellt sich das Ich zwar als erfahrbare Tatsache, aber doch fiktive Größe und, bei genauerer Betrachtung, sogar als körperliche und physiologische Funktion dar, wobei diese ›Tatsachen‹ für Nietzsche nur unter dem erkenntnistheoretischen und psychologischen Vorbehalt gelten, da es sich dabei um Projektionen, Fiktionen und Hypothesen handelt. Vor diesem Hintergrund eröffnet sich aber auch die Möglichkeit, auf textueller Ebene und im Phänomenbereich des Seelischen Subjektfiguren zu entwickeln, die den grundsätzlich metaphorischen und fiktiven Charakter des Subjekts reflektieren, sogar potenzieren und als ästhetische Lebensform anschaulich machen.

Das Ich, der Grundwille und das Selbst

1. – Neben der sprachtheoretischen und grammatisch-linguistischen Subjektkritik ist an der Subjekt-Thematik, wie sie bei Nietzsche auftritt, insbesondere die Spannung zwischen konstanter egozentrierter Einheit und wechselnder Subjekt-Vielfalt problematisch, beziehungsweise schwer zu verstehen. Ebenso komplex und schwer nachzuvollziehen ist das Verhältnis zwischen prädikativen, substantivischen und funktionalistischen Aspekten des Subjekts und des Ichs, die bei Nietzsche allesamt vorausgesetzt, zugleich jedoch auch subversiv unterlaufen, verabschiedet und als illusorisch gebrandmarkt werden. Nietzsche scheint sich mit seinen Überlegungen zum Subjekt, wie bereits zu Beginn dieses Kapitels in bezug auf sein Projektionstheorem ausgeführt, durch seine psychologische und erkenntnistheoretische Perspektive in einen vollkommenen Selbstwiderspruch begeben zu haben. Nietzsche ist sich dieser Tatsache auch bewußt, so daß er nach und nach mehrere Versuche unternimmt, die Spannungen und Paradoxien seiner Subjektentwürfe zu lösen. Denn denkt man Nietzsches sprachtheoretische, psychologische und erkenntnistheoretische Subjektkritik konsequent zu Ende, dann stellt sich doch die Frage, ob das Subjekt oder das Ich, das zwischen den Polen der Egozentrität und der Individualität eingekleilt ist, für Nietzsche erstens als Selbstreferenz, zweitens als individuelles, erkennendes Bewußtsein, drittens als verantwortliche Person in rechtlicher und mo-

ralischer Hinsicht und viertens als kommunikativer Bezugspunkt überhaupt noch existiert.¹⁴⁴

Gerade der erste und der vierte der hier angeführten Punkte bilden ja die Grundlage, um überhaupt sinnvoll über die Existenz oder Nicht-Existenz eines Subjekts zu sprechen. Sollte Nietzsche also das Ich als Selbstreferenz und kommunikativen Bezugspunkt theoretisch verwerfen – praktisch kann er es ja nicht, da er sonst schweigen müßte –, so würde er sich einem Sinnlosigkeitsverdacht ausliefern. Ebenso wie alle anderen Körper und Gegenstände sind das Ich oder das Subjekt, laut Nietzsches Projektionstheorem, in den Empfindungen nicht gegeben, sondern werden aus ihnen erschlossen, aus ihnen erdichtet. Was also tun, wenn das Ich eine grammatische, psychische und kognitive Illusion und Projektion ist, so daß Selbstreferenz und kommunikative Referentialität ebenfalls illusorisch und lediglich als projektive Phänomene aufzufassen sind?

2. – Nun, zunächst einmal entwickelt Nietzsche auf psychologischer Ebene eine wichtige Lösung der Spannung zwischen egozentrierter Einheit und Subjekt-Vielheit durch seine Bereichs- und Begriffs differenzierung von pluraler »Masken- Vielfältigkeit«¹⁴⁵ auf der Bewußtseins-Oberfläche und von singulärem »Grundwillen des Geistes, welcher unablässig zum Scheine und zu den Oberflächen hin will«.¹⁴⁶ Er entwickelt damit ein Modell, das Überlegungen über die als Erscheinungen gedeuteten Subjekte und den sie bedingenden subjektlosen *Urwillen* aus der *Geburt der Tragödie* aufgreift¹⁴⁷ und das mit der Polarität von Oberfläche und Tiefe, Außen(-Welt) und Innen(-Welt) operiert. Nietzsche erweitert damit seine Vorstellung von der »Vielheit der Personen (Masken) in Einem ‚Ich‘«¹⁴⁸ und schreibt dazu in *Jenseits von Gut und Böse*:

144 Dies sind die vier Punkte, die Hans Baumgartner als unhintergehbare Größen darstellt. Vgl. Fn 14 im Kapitel »Die Diskussion des Phänomens Autorschaft im Kontext der Nietzsche-Literatur.«

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

146 Ebd., S. 167.

147 Die Überlegungen haben selbstverständlich auch mit Dionysos, so wie Nietzsche ihn als philosophischen Namen entwirft, zu tun. Vgl. dazu den Abschnitt »Dionysos gegen den Gekreuzigten« in dieser Arbeit.

148 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 168. – Besonders aufschlußreich ist in diesem gedanklichen Zusammenhang auch folgende Notiz, die eine Vorarbeit zu den nachträglichen Vorreden von 1886 darstellt: »Aber zu wem rede ich dies? Wo sind denn diese ‚freien Geister‘? Giebt es denn ein solches ‚unter uns‘? – [...] Ja, wenn ihr ‚Freidenker‘ nur einen Geruch davon hätten, wovon man sich frei machen kann und wohin man getrieben wird! [...] Daß ich es nicht mehr nöthig habe, an ‚Seelen‘ zu glauben, daß ich die ‚Persönlichkeit‘ und ihre angebliche

Vielleicht versteht man nicht ohne Weiteres, was ich hier von einem »Grundwillen des Geistes« gesagt habe: man gestatte mir eine Erläuterung. – Das Befehlerische Etwas, das vom Volke »der Geist« genannt wird, will in sich und um sich herum Herr sein und sich als Herrn fühlen: es hat den Willen aus der Vielheit zur Einfachheit, einen zusammenschnürenden, bändigenden, herrschsüchtigen und wirklich herrschaftlichen Willen. [...] Die Kraft des Geistes, Fremdes sich anzueignen, offenbart sich in einem starken Hange, das Neue dem Alten anzuähnlichen, das Mannigfache zu vereinfachen, das gänzlich Widersprechende zu übersehen oder wegzustoßen: ebenso wie er bestimmte Züge und Linien am Fremden, an jedem Stück »Aussenwelt« willkürlich stärker unterstreicht, heraushebt, sich zurecht fälscht. Seine Absicht geht dabei auf Einverleibung neuer »Erfahrungen«, auf Einreihung neuer Dinge unter alte Reihen –¹⁴⁹

Einheit leugne und in jedem Menschen das Zeug zu sehr verschiedenen ›Personae‹ (und Masken) finde, daß mir der ›absolute Geist‹ und das ›reine Erkennen‹ Fabelwesen bedeuten, hinter denen sich eine *contradictio in adjecto* verbirgt – damit bin ich vielleicht auf der gleichen Bahn, wie viele jener ›Freidenker‹. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 557f. – Hier stellt Nietzsche explizit eine Verbindung zwischen der Maske und dem Problem der Einheit des Subjekts her, wobei er sich an die sogenannten ›Freidenker‹ und ›freien Geister‹ wendet, die in gewissem Sinne ja auch nur Selbst-Projektionen Nietzsches, »ein Schadensersatz für mangelnde Freunde« darstellen: »So habe ich denn einstmals, als ich es nötig hatte, mir auch die ›freien Geister‹ erfunden, [...] dergleichen ›freie Geister‹ giebt es nicht, gab es nicht, – aber ich hatte sie damals, wie gesagt, zur Gesellschaft nötig«. F. Nietzsche: *Menschlich, Allzumenschlich*, KSA 2, S. 15. – Zur sprach- und begriffsgeschichtlichen Dimension sowie der philosophischen Implikationen des Verhältnisses von *Person* und *Maske* vgl. Dieter Sturma: *Philosophie der Person. Die Selbstverhältnisse von Subjektivität und Moralität*, Paderborn/München/Wien/Zürich 1997; Dieter Sturma (Hg.): *Person. Philosophiegeschichte, Theoretische Philosophie, Praktische Philosophie*, Paderborn/München/Wien/Zürich 2001 und Richard Weihe: *Die Paradoxie der Maske. Geschichte einer Form*, München 2004.

149 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 167. – Auch die Vorstellung von einem *Grundwillen des Geistes* kann als partikulare Transformation der Schopenhauerschen *Willensmetaphysik* verstanden werden. So hat Schopenhauer über das, »was dem Bewußtsein und Einheit und Zusammenhang gibt, indem es durchgehend durch dessen sämtliche Vorstellungen seine Unterlage, sein bleibender Träger ist«, geschrieben: Es »kann nicht durch das Bewußtsein bedingt, mithin keine Vorstellung sein: vielmehr muß es das prius des Bewußtseins und die Wurzel des Baumes sein, davon jenes die Frucht ist. Dieses, sage ich, ist der *Wille*; er allein ist unwandelbar und schlechthin identisch und hat zu seinen Zwecken das Bewußtsein hervorgebracht. Daher ist auch er es, welcher ihm Einheit gibt und alle Vorstellungen und Gedanken desselben zusammenhält, gleichsam als durchgehender Grundbaß sie begleitend.« A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 179f.

Der Geist – hier im Sinne von Bewußtsein gebraucht¹⁵⁰ – versucht also, aus der Vielheit eine Einheit zu bilden und zu synthetisieren. Er übt Macht aus und gleicht Unterschiedliches an, so daß so etwas wie die Vorstellung einer kohärenten Individualität, eines einheitlichen Selbst oder Subjekts entsteht: »Was er wollte, das war Totalität; [...] er disziplinierte sich zur Ganzheit, er schuf sich...«¹⁵¹ Auch hier treffen wir auf die bereits bekannten psychologischen Überlegungen Nietzsches, daß für das Subjekt aufgrund einer projektiven Aneignung aus dem Unbekannten stets das Bekannte wird. Für ihn handelt es sich dabei aber um eine (Selbst-) Täuschung oder Einbildung: »Ich unterscheide [...]: die eingebildeten Individuen und die wahren ›Lebens-systeme‹, deren jeder von uns eins ist – man wirft beides in eins, während ›das Individuum‹ nur eine Summe von bewußten Empfindungen und Urtheilen und Irrthümern ist, ein Glaube, ein Stückchen zusammengedacht und zusammengefabelt, eine ›Einheit‹, die nicht stand hält.«¹⁵²

Der »Grundwille des Geistes«, das wahre »Lebens-System« – das ein sich selbstorganisierendes System und einen sich selbstorganisierenden Organismus darstellt, in dem das Bewußtsein oder das Denken als funktionale, lebenserhaltende Größen verstanden werden – und das Selbst werden von Nietzsche vom *Ich* abgehoben: Sie sind nicht das bewußte Ich. Das bewußte Ich ist ein abgeleitetes, sekundäres oder tertiäres Phänomen – ähnlich wie bei Schopenhauer, der betonte: »Weit entfernt, das schlechthin Erste zu sein (wie z.B. *Fichte* es lehrte) ist es im Grunde tertiär, indem es den Organismus voraussetzt, dieser aber den Willen.«¹⁵³ Genauso wenig sind der Grundwille, das Lebenssystem und das Selbst für Nietzsche aber auch nicht ein »Nicht-Ich«¹⁵⁴, wie es aus der Transzentalphilosophie (etwa bei Fichte), Reflexionsphilosophie Kantscher Prägung oder Rationalen Psychologie bekannt ist. Deshalb sind sie auch nicht als etwas außerhalb des Selbst anzusie-

150 Vgl. folgende Bemerkung, in der die Verbindung von Bewußtsein und Geist für Nietzsche explizit wird: »die Conception eines Bewußtseins (›Geistes‹) als Ursache und später noch die des Ich (des ›Subjekts‹) als Ursache sind bloß nachgeboren«. F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 90.

151 Ebd., S. 151.

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

153 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 360.

154 Ebd. – Nietzsche betont, daß dahinter ein »fehlerhafter Dogmatismus in Betreff des ›ego‹« liege, daß »dasselbe als atomistisch genommen, in falschen Gegensatz zum ›Nicht-ich‹« in der Transzentalphilosophie konstruiert worden ist: »Nach dieser künstlichen Loslösung und An-und-für-sich-Erklärung des ego hatte man einen Werth-Gegensatz vor sich, der unwidersprechlich schien: das Einzel-ego und das ungeheure Nicht-ich.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 486.

dehn.¹⁵⁵ Die Abgrenzung des Ichs von der Welt (Nicht-Ich) und anderen Ichs (Nicht-Ich) wird so aufgehoben. Beide, Ich und alle Formen von Nicht-Ich, sind vielmehr bei Nietzsche auf der Bewußtseinsebene als Masken und als Projektionen, als (dramatische) Illusionen des Grundwillens, dem ein psycho- und triebdynamisches Modell unterliegt, aufzufassen, so daß »der Mensch als ein Schauspiel«¹⁵⁶ erscheint. »Der Geist«, schreibt Nietzsche, »genießt darin seine Masken-Vielfältigkeit und Verschlagenheit«, er entspricht dem »Willen zum Schein, zur Vereinfachung, zur Maske, zum Mantel, kurz zur Oberfläche«.¹⁵⁷ So unterstreicht er auch diesen Willen zur Vereinfachung, den die Individuation darstellt, und hebt davon die Diversität des Subjekts ab:

[...] wahrscheinlich empfinden wir die Grade der Kräfte und Triebe wie Nähe und Ferne und legen uns wie eine Landschaft und Ebene aus, was in Wahrheit eine Vielheit von Quantitätsgraden ist. Das Nächste heißtt uns »ich« mehr als das Entferntere, und gewöhnt an die ungenaue Bezeichnung »ich und alles andere, tu«, machen wir instinktiv das Überwiegende momentan zum ganzen ego und alle schwächeren Triebe stellen wir perspektivisch ferner und machen daraus ein ganzes Du oder »Es«.¹⁵⁸

Es ist für Nietzsche der »Grundwille« – und nicht das (fiktive sowie empirische) Ich –, das »verborgene und herrische Etwas«¹⁵⁹, der herrscht und über welches das Ich nur bedingt verfügt, welcher das Ich sich auch in allen Figuren spiegeln, sie sich aneignen, sie erkennen und semiotisch-sprachlich zum Ausdruck bringen läßt. Nietzsche transformiert in gewissem Sinne die abendländische Geistmetaphysik, die im deutschen Idealismus, namentlich bei Hegel, kulminiert. Es ist wichtig zu sehen, wie Nietzsche die sowohl alltäglich als auch philosophisch hochaufgeladene Rede vom Geist naturalisiert und versucht, sie auf physiologisch-biologische und psychologische Grundlagen zu stellen. Der *Grundwille des Geistes* zeigt für ihn, daß der Mensch oder das Ich vielleicht das Gefühl hat, Urheber seines Willens und Subjekt seines Lebens zu sein, doch in Wirklichkeit ist es für Nietzsche so, daß das bewußte Ich ein Spielball eines zugrunde liegenden Willens ist, der macht, was *er will*. Er gleicht in diesem Zusammenhang Nietzsches Auffassung vom *Cogito*, vom

155 In *Also sprach Zarathustra* schreibt Nietzsche dazu: »Dein Selbst lacht über dein Ich und seine stolzen Sprünge. ›Was sind mir diese Sprünge und Flüge des Gedankens? sagt es sich. Ein Umweg zu meinem Zweck. Ich bin das Gängelband des Ich's und der Einbläser seiner Begriffe.‹ Das Selbst sagt zum Ich: ›hier fühle Schmerz!‹ und da leidet es und denkt nach, wie es nicht mehr leide – und dazu eben soll es denken.« F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 40.

156 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 481.

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

158 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 212.

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

Denken und vom Gedanken, der, wie wir gesehen haben, für ihn ja auch kommt und geht, wie er will. Der bewußte, sich selbstgewisse Wille ist für Nietzsche zunächst nur ein bewußtseinstheoretisches Oberfächchenphänomen: Die Kongruenz zwischen dem Subjekt als Wissendem und Urheber eines konkreten Willens und dem Subjekt als Ort eines Grundwillens ist für ihn nicht gegeben, beziehungsweise erst nachträglich konstruierbar und konstruiert.¹⁶⁰

3. – So ist auch hervorzuheben, daß die Vorstellungen von *Ich*, *Du*, *Es* bei Nietzsche künstlerische Projektionen des Grundwillens auf der Bewußtseins-Oberfläche sind, sie existieren nicht als Entitäten, so daß auch bei genauerer Betrachtung »bei allem Denken eine Vielheit von Personen betheiligt scheint«.¹⁶¹ Auf ähnliche Art und Weise scheinen diese beteiligten Personen im Denken ebenso wie die Vorstellung, die durch den Einsatz von Personalpronomina entsteht, lediglich Projektionen des metaphorischen Übertragungsprozesses zu sein, dem die Sprache laut Nietzsche im Allgemeinen unterliegt.

Nietzsche konzeptualisiert diese Überlegung in *Also sprach Zarathustra* mit Hilfe des Theorems vom »Leib und seiner grossen Vernunft«.¹⁶² Dort schreibt er, indem er die individualistisch-egozentrierte Dimension des Leibes betont: »Der Leib ist eine grosse Vernunft, eine Vielheit mit einem Sinne, ein Krieg und ein Frieden, eine Heerde und ein Hirt.«¹⁶³ Ähnlich wie Schopenhauer, der zwar selbst mit der Vorstellung einer *noumenalen Welt* operiert,¹⁶⁴ bezeichnet auch Nietzsche Anaxagoras als seinen »direkten Antipoden unter den Philosophen«, da dieser »zum Ersten und Ursprünglichen, wovon alles ausgeht, einen *Nous*, eine Intelligenz, ein

160 Vgl. dazu folgende Aufzeichnung Nietzsches: »Hier wird ein Denken erdichtet, wo ein Gedanke als Ursache eines anderen Gedankens gesetzt wird. Es kommt dergleichen in der Wirklichkeit nicht vor: diese ist unsäglich anders complicit. Dadurch daß wir jene Fiction als Schema anlegen, also das tatsächliche Geschehen beim Denken gleichsam durch einen Simplifications-Apparat filtriren: bringen wir es zu einer Zeichenschrift und Mittheilbarkeit und Merkbarkeit der logischen Vorgänge. Also: das geistige Geschehen zu betrachten, wie als ob es dem Schema jener regulativen Fiktion entspräche: dies ist der Grundwille. Wo es ›Gedächtniß‹ gibt, hat dieser Grundwille gewaltet.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 505.

161 Ebd., S. 595.

162 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39. – Vgl. weiter dazu ebd.: »Ich sagst du und bist stolz auf diess Wort. Aber das Größere ist, woran du nicht glauben willst, – dein Leib und seine große Vernunft: die sagt nicht Ich, aber thut Ich.«

163 Ebd.

164 Freilich versteht Schopenhauer seine *noumenale Welt* der Ideen und Formen wiederum nur als Objektivierung des subjektlosen, blinden und vernunftlosen Willens, so daß er Anaxagoras tatsächlich als Antipoden verstehen kann.

Vorstellendes beliebig annahm und als der erste gilt, der eine solche Ansicht aufgestellt hat.«¹⁶⁵ Ebenso macht Nietzsche Anaxagoras, dessen naturphilosophische Lehre sich der junge Sokrates zugewandt hatte, für die »wunderliche Ausschweifung« verantwortlich, die substantiell-verstandene Vernunft, den »Geist an sich«, der die Ursache von allem ist, weil er alles aufs Beste anordne, in die Philosophie eingeführt zu haben.¹⁶⁶ In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* schreibt Nietzsche, daß Anaxagoras seine »Rettung in jenem sich selbst bewegenden und sonst unabhängigegen Nous« fand.¹⁶⁷ Für Nietzsche ist diese Vorstellung jedoch eine reine Projektion beziehungsweise Imagination: »Der ›Geist‹, etwas, das denkt: womöglich gar ›der Geist absolut, rein, pur‹ – diese Conception ist eine abgeleitete zweite Folge der falschen Selbstbeobachtung, welche an das ›Denken‹ glaubt«, und er führt weiter aus: »hier ist erst ein Akt imaginirt, der gar nicht vorkommt, ›das Denken‹ und zweitens ein Subjekt-Substrat imaginirt in dem jeder Akt dieses Denkens und sonst nichts Anderes seinen Ursprung hat: d.h. sowohl das Thun, als der Thäter sind fingirt«. Für Nietzsche fällt damit »denn

165 A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* II (1858), S. 349. – Auch Nietzsche wird diesen »Geist an sich« oder »reinen Geist« durch seine psychophysiologischen Überlegungen angreifen: »Ehemals sah man im Bewusstsein des Menschen, im ›Geist‹, den Beweis seiner höheren Abkunft, seiner Göttlichkeit; um den Menschen zu vollenden, rieth man ihm an, nach der Art der Schildkröte, die Sinne in sich hineinzuziehen, den Verkehr mit dem Irdischen einzustellen, die sterbliche Hülle abzuthun: dann blieb die Hauptsache von ihm zurück, der ›reine Geist‹. Wir haben uns auch hierüber besser besonnen: das Bewusstwerden, der ›Geist‹, gilt uns gerade als Symptom einer relativen Unvollkommenheit des Organismus, als ein Versuchen, Tasten, Fehlgreifen, als eine Mühsal, bei der unnötig viel Nervenkraft verbraucht wird, – wir leugnen, dass irgend Etwas vollkommen gemacht werden kann, so lange es noch bewußt gemacht wird. Der ›reine Geist‹ ist eine reine Dummheit: rechnen wir das Nervensystem und die Sinne ab, die ›sterbliche Hülle‹, so verrechnen wir uns – weiter nichts!...« F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 180f.

166 F. Nietzsche: *Die vorplatonischen Philosophen*, KGW II/4, S. 216. – Nietzsches spätere alternative Subjekt-Modelle favorisieren dagegen einen anderen Vorsokratiker beziehungsweise Vorplatoniker: Vor dem Hintergrund von Nietzsches dividualistisch-egozentrierten Subjekt-Hypothesen erkennt man Heraklits »immanente *dike* und [...] den *polemos* als deren Bereich und wieder das Ganze als Spiel«. Ebd., S. 279. – In Nietzsches grundsätzlicher Kritik an den abendländischen Philosophen nimmt er »mit hoher Ehrerbietung, den Namen Heraklit's bei Seite«, denn »Heraklit wird ewig Recht behalten, dass das Sein eine leere Fiktion ist.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 75. – Vgl. zu Nietzsche und Heraklit: Sarah Kofman: »Nietzsche und die Dunkelheit des Heraklit« (franz. 1986), in: Sigrid Bauschinger/Sara Lennox (Hg.): *Nietzsche heute. Die Rezeption seines Werkes nach 1968*, Stuttgart 1998, S. 75-104.

167 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 860.

auch die Nöthigung weg, ein Etwas das ›erkennt‹, ein Subjekt für das Erkennen anzusetzen, irgend eine reine ›Intelligenz‹, einen ›absoluten Geist‹: – diese noch von Kant nicht gänzlich aufgegebene Mythologie«.¹⁶⁸

4. – Wie erkennt nun aber das (fiktive) Ich, daß es eine künstlerische Projektion, ja, ein Effekt der Sprache, des Grundwillens oder des Leibes ist? Nun, zum einen aus der Analyse der Sprache, in der das Mißverständnis vom Ich quasi objektiviert hinterlegt ist, zum anderen in einer spezifischen Kontinuitäts- und Diskontinuitätserfahrung, denn der Grundwille manifestiert sich selbst vor allem dadurch, daß er das Subjekt, das sich dividualistisch ausdrücken möchte, leiden läßt, es diszipliniert und dadurch eine Dissoziationserfahrung machen läßt: »dieser Tyrann in uns nimmt eine schreckliche Wiedervergeltung für jeden Versuch, ihm auszuweichen oder zu entschlüpfen«.¹⁶⁹ Er »disciplinirt Einen [...] zur Einheit zurück«.¹⁷⁰ Dieser »Tyrann« operiert im Unbewußten, in der unbekannten inneren Welt, zwingt dem Ich seinen Willen auf und weist ihm eine Aufgabe zu. Das Ich kann nur versuchen, sich ihm gelegentlich zu entziehen, indem es auf einer anderen, höheren und artifiziellem Ebene – etwa auf der Ebene der Textfixierung – die Dynamik des Grundwillens außer Kraft setzt, so wie Nietzsche dies in *Ecce homo* zu zeigen, und die »Frage, wie man wird, was man ist«¹⁷¹ – also die im Untertitel der Schrift genannte Frage – zu beantworten versucht. Zugleich betont Nietzsche die prekäre, fragile und zielgerichtete Einheit auf der Bewußtseinsoberfläche, ja die Illusionen, die durch die Tatsache des Bewußtseins als Oberflächenphänomen bedingt sind. So schreibt Nietzsche in *Ecce homo* auch:

Man muss die ganze Oberfläche des Bewusstseins – Bewusstsein ist eine Oberfläche – rein erhalten von irgend einem der grossen Imperative. Vorsicht selbst vor jedem grossen Worte, jeder grossen Attitüde! Lauter Gefahren, dass der Instinkt zu früh »sich versteht« – – Inzwischen wächst und wächst die organisirende, die zur Herrschaft berufne »Idee« in der Tiefe, – sie beginnt zu befehlen, sie leitet langsam aus Nebenwegen und Abwegen zurück, sie bereitet einzelne Qualitäten und Tüchtigkeiten vor, die einmal als Mittel zum Ganzen sich unentbehrlich erweisen werden, – sie

168 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 615.

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

170 Brief an Carl Fuchs, 20. Dezember 1889, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 210.

171 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 293. – Generell gilt für Nietzsche, indem er die Formel, die *Ecce homo* als Untertitel dient, aufgreift: »Heute, wo uns jedes ›so und so soll der Mensch sein‹ eine kleine Ironie in den Mund legt, wo wir durchaus festhalten, daß man, trotz allem, nur das wird, was man ist«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 290.

bildet der Reihe nach alle dienenden Vermögen aus, bevor sie irgend Etwas von der dominirenden Aufgabe, von »Ziel«, »Zweck«, »Sinn« verlauten lässt.¹⁷²

Nietzsche bricht hier in *Ecce homo* theoretisch die Kohärenz und Selbsttransparenz des Bewußtseins auf, indem er die (unbewußten) Prozesse zu beschreiben versucht, die unter dem als Oberfläche verstandenen Bewußtsein des Subjekts stattfinden und die sich der Kontrolle und dem Willen des sich angeblich selbstgewissen Subjekts entziehen. Übertragen auf die eigene konkrete philosophisch-literarische Produktion, kann Nietzsche deshalb schreiben:

Ich habe fast jeden Tag ein, zwei Stunden jene Energie erreicht, um meine Gesammt-Conception von Oben nach Unten sehn zu können: wo die ungeheure Vielheit von Problemen, wie ein Relief und klar in den Linien, unter mir ausgebreitet lag. Dazu gehört ein maximum von Kraft, welches ich kaum mehr bei mir gehofft hatte. Es hängt Alles zusammen, es war schon seit Jahren Alles im rechten Gange, man baut seine Philosophie wie ein Biber, man ist nothwendig und weiß es nicht: aber das Alles muß man sehn, wie ich's jetzt gesehen habe, um es zu glauben.¹⁷³

Das Bewußtsein ist also bestenfalls erst im Nachhinein in der Lage, sich bis zu einem gewissen Grade selbst transparent zu werden, zu erkennen, wie alles im singulären und partikularen Fall zusammenhängt. Ja, wenn man diese Stelle genau betrachtet, dann läßt sich erkennen, wie aus einem unpersönlichen Prozeß, den Nietzsche durch das unpersönliche Personalpronomen *man* charakterisiert, das *Ich* als individuelles, erkennendes Bewußtsein *sich* überhaupt erst in der Selbstbetrachtung konstituiert. Denn Nietzsche scheint die Empfindung zu haben, an der Entstehung seiner Philosophie gar keinen so großen bewußten Anteil gehabt zu haben.

Für ihn steht fest, daß der Mensch über seine Wünsche, seinen Willen und ihre (mögliche) Handlungswirksamkeit nur bedingt Wissen und Kontrolle hat. Daraus folgt, daß ein Subjekt die ganze Zeit etwas anderes gewollt haben kann, als es dachte. Es entsteht dadurch ein Riß oder eine Spaltung im Subjekt, eine Form von Subjekt-Individualismus. Außerdem ist für Nietzsche die »Bewußtheit [...] die letzte und

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

173 Brief an Georg Brandes vom 4. Mai 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 310. – Vgl. auch den Brief an Heinrich Köselitz vom 16. August 1886, in dem Nietzsche einen ganz ähnlichen Gedanken in bezug auf seine literarisch-philosophische Produktion formuliert: »Inzwischen habe ich die Skizzen zu einer ›Moral für Moralisten‹ gemacht und in vielen Punkten mich geordnet und zurechtgerückt. Die durchgehende unbewußte ungewollte Gedanken-Congruenz und -Zusammengehörigkeit in der buntgeschichteten Masse meiner neuen Bücher hat mein Erstaunen erregt: man kann von sich nicht los, deshalb soll man es wagen, sich weithin gehen zu lassen.« F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 429.

späteste Entwicklung des Organischen und folglich auch das Unfertigste und Unkräftigste daran. Aus der Bewußtheit stammen unzählige Fehlgriffe«.¹⁷⁴ Nietzsche betont immer wieder die »Ueberschätzung und Verkennung des Bewusstseins«, denn: »Man denkt, hier sei der Kern des Menschen; sein Bleibendes, Ewiges, Letztes, Ursprünglichstes!«¹⁷⁵ Darüber hinaus ist aber auch zu unterstreichen, daß Nietzsche das Bewußtsein nicht nur als Oberflächenphänomen charakterisiert, sondern es als Ort und Medium der Erkenntnis theoretisch prinzipiell in Frage stellt, beziehungsweise die Notwendigkeit des Bewußtseins für das Leben bezweifelt: »Das ganze Leben wäre möglich, ohne dass es sich gleichsam im Spiegel sähe: wie ja thatsächlich auch jetzt noch uns der bei weitem überwiegende Theil dieses Lebens sich ohne diese Spiegelung abspielt –, und zwar auch unsres denkenden, führenden, wollenden Lebens, so beleidigend dies einem älterem Philosophen klingen mag. Wozu überhaupt Bewusstsein, wenn es in der Hauptsache überflüssig ist?«¹⁷⁶

Die Unbewußtheit und fehlende Selbstreflexion beziehungsweise die Inszenierung von Unbewußtheit und Selbstreflexion spielt für Nietzsche in *Ecce homo*, wie wir noch sehen werden, eine ganz entscheidende Rolle.¹⁷⁷ Sie verweisen auf das Instinktive, ja, Bewußtheit und Denken werden von Nietzsche als natürliche und instinktive funktionale Größen naturalisiert. Und so schreibt er in *Jenseits von Gut und Böse* auch:

Nachdem ich lange genug den Philosophen zwischen die Zeilen und auf die Finger gesehn habe, sage ich mir: man muss noch den grössten Theil des bewussten Denkens unter die Instinkt-Thätigkeiten rechnen, und sogar im Falle des philosophischen Denkens; man muss hier umlernen, wie man in Betreff der Vererbung und des »Angeborenen« umgelernt hat. So wenig der Akt der Geburt in dem ganzen Vor- und Fortgange der Vererbung in Betracht kommt: ebenso wenig ist »Bewusstsein« in irgend einem entscheidendem Sinne dem Instinktiven entgegengesetzt [...].¹⁷⁸

Darüber hinaus ist es für Nietzsche falsch, zu behaupten, es gäbe prinzipiell so etwas wie ein individuelles Bewußtsein, denn das Bewußtsein ist für ihn ein soziales Phänomen: »Mein Gedanke ist«, schreibt Nietzsche, »dass das Bewusstsein nicht

174 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 382.

175 Ebd., S. 382f.

176 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 390. – Vgl. zu den transzendent-alphilosophischen Implikationen des Bewußtseinsbegriffs bei Nietzsche sowie zur Rolle des Bewußtseins in Nietzsches Kritik an der traditionellen Erkenntnistheorie Erwin Schlimgen: *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*, Berlin/New York 1999.

177 Vgl. den Abschnitt »Das Konversions- und Selbsterforschungsverbot: ›Wie man wird, was man ist‹« im zweiten Hauptteil dieser Studie.

178 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 17.

eigentlich zur Individual-Existenz gehört, vielmehr zu dem, was an ihm Gemeinschafts- und Heerden-Natur ist«.¹⁷⁹

5. – Philosophiegeschichtlich entscheidend ist hier, im Kontext einer subjekttheoretischen Erörterung, folgendes: Nietzsches Rede von einem *Grundwillen des Geistes* fällt erstens nicht in eine »Seelen-Atomistik«¹⁸⁰ zurück. Zweitens leitet Nietzsche das Ich nicht aus der Struktur des Selbstbewußtseins ab. Das heißt auch: Weder das Ich noch die Seele haben tatsächlich einen substantiellen und substantivischen Charakter, auch wenn die menschliche Verbalsprache dies nahelegt. Der Grundwille hingegen stellt sich in Nietzsches psycho-physiologischer Perspektive (und auf intellektuell-symbolischer Ebene) als nichts anderes als das wahre *Lebens-System* dar. Daher kann er auch sagen, daß es ein »Subjekt an sich«¹⁸¹ und die Seele als substantielle Einheit nicht gibt. Nietzsche zieht daher – auf der Grundlage seines Projektionstheorems – die Konsequenz: »geben wir die Seele, ›das Subjekt‹ preis, so fehlt die Voraussetzung für eine ›Substanz‹ überhaupt«.¹⁸²

Nietzsche bindet seine alternativen Subjekt-Hypothesen daher weniger an die alten abendländischen Seelen-Vorstellungen, seien sie nun substantialistisch, mechanistisch oder anders konfiguriert – auch wenn er das Wort *Seele* manchmal homolog zu den Begriffen des Subjekts, des Ichs oder des Selbst gebraucht –, sondern vielmehr an den plural verstandenen *Leib* und an zeitgenössische Deutungen der Lebensprozesse, die er bereitwillig und intensiv rezipiert hat. Nietzsche schlußfolgert daraus, daß »entscheidend über das Loos von Volk und Menschheit [ist], dass man die Cultur an der rechten Stelle beginnt – nicht an der ›Seele‹ [...]: die rechte Stelle ist der Leib, die Gebärde, die Diät, die Physiologie, der Rest folgt dar-

179 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 592. – Für Lange hingegen ist das Bewußtsein ein wesentlicher Bestandteil des Körpers: »Was unbewusst ist, muss körperlicher Natur sein, da man ja die ganze Annahme einer Seele nur auf das Bewußtsein gründet. Kann der Körper ohne das Bewusstsein logische Operationen vollziehen, die man bisher nur dem Bewusstsein glaubte zuschreiben zu dürfen, dann kann er das Schwierigste, was die Seele leisten soll. Es hindert uns dann nichts mehr, auch das Bewusstsein dem Körper als Eigenschaft zuzuschreiben.« Fr. A. Lange: *Geschichte des Materialismus* (1866), Bd. 2, S. 379.

180 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 27. – Vgl. dazu, ebd.: »[...] Seelen-Atomistik. Mit diesem Wort sei es erlaubt, jenen Glauben zu bezeichnen, der die Seele als etwas Unvertilgbares, Ewiges, Untheilbares, als eine Monade, als ein Atomon nimmt: diesen Glauben soll man aus der Wissenschaft hinausschaffen!«

181 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 384.

182 Ebd. S. 465.

aus...«.¹⁸³ Was Nietzsche darüber hinaus und im Zusammenhang seiner Poetologie des Selbst vor allem interessierte, war die Vorstellung einer inneren Verwandtschaft, eines Parallelismus, zwischen den geistigen und organischen Prozessen, die sich in künstlerischen Kreationsprozessen, philosophischer Begriffsarbeit und natürlichen Lebensprozessen schöpferisch und organisierend ausdrücken: »Es läßt sich«, so Nietzsche, »eine vollkommene Analogie führen [...] zwischen dem künstlerischen Herausbilden aus zeugenden Grundgedanken bis zum System und dem Werden des Organismus als [...] Verleiblichung. Kurz: das [...] organische Leben und das [...] schöpferische [...] Denken enthalten einen Parallelismus.«¹⁸⁴

Die Konzepte der Einverleibung, der Assimilation, der Projektion und Introjektion, die genau diesen Parallelismus zum Ausdruck bringen, sind die Gelenkstellen, die es Nietzsche erlauben, Resultate und Denkmuster der Physiologie, der Psychologie und der Erkenntnistheorie auf die schöpferisch-philosophische und literarische Selbstgestaltung und auf das, was er den *Grundwillen des Geistes*, aber auch die *Physiologie der Kunst* nennt, zu übertragen.¹⁸⁵ Denn auch das Kunstwerk »ohne

183 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 149.

184 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 139. – Inwieweit es bei Nietzsche ein philosophisches System gibt oder nicht, wird in dem Abschnitt »System und Redlichkeit« thematisiert. Die Vorstellung, daß sich aus einem Grundgedanken ein System entwickelt, scheint zunächst darauf hinzudeuten, doch ist an dieser Stelle zunächst festzuhalten, daß es sich um eine Beschreibung in einem Vergleich handelt.

185 Nietzsche betont in diesem Zusammenhang auch: Die »Bedürfnisse und Vermögen dessen, was »vom Volke «der Geist« genannt wird«, sind »die selben, wie sie die Physiologen für Alles, was lebt, wächst und sich vermehrt, aufstellen.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 167. – Wie sehr Nietzsche mit dieser Parallelführung von Physiologie und Deutung des Lebens und des Geistes im wissenschaftlichen Trend der Zeit lag, haben folgende Publikationen herausgestrichen: Martin Stingelin: »Friedrich Nietzsches Psychophysiologie der Philosophie«, in: Sven Diebrig/Henning Schmidgen (Hg.): *Physiologie und physiologische Praktiken im 19. Jahrhundert*, Berlin 1999, S. 33-43; Chr. Kalb: *Desintegration*. – Zur wissenschafts- und philosophiehistorischen Aufarbeitung der Auseinandersetzung um das Verhältnis von Geist, Seele, Organismus und Leben vgl. grundsätzlich Georg Töpfer: *Zweckbegriff und Organismus. Über die teleologische Beurteilung biologischer Systeme*, Würzburg 2004. – Mit der Engführung von geistiger Produktivität und physiologischem Prozeß transformiert Nietzsche auch hier das, was bereits Schopenhauer in seiner Transzentalphilosophie gesagt hatte: Das System, ja selbst die kleinste »Hypothese führt«, Schopenhauer zufolge, »in dem Kopfe, in welchem sie einmal Platz genommen hat oder geboren ist, ein Leben, welches insofern dem eines Organismus gleicht«. Sie nehme »von der Außenwelt nur das ihr Gedeihliche und Homogene« auf, »hingegen das ihr Heterogene und Verderbliche gar nicht«. A. Schopenhauer: *Paralipomena II* (1851), S. 597. – Ähnliches formuliert übrigens auch Kant im zweiten Abschnitt der *Kritik der Urteilskraft*, wenn er Lebewesen als (selbst-)

Künstler erscheint z.B. als Leib, als Organisation¹⁸⁶. Nietzsche löst diesen Gedanken jedoch aus dem engen Feld der (Kunst-)Physiologie, der naturphilosophischen Betrachtung der Lebensprozesse und der Subjektpolitik, weitert ihn auf die Psychologie aus und kann ihn so bewußt, auf textueller Ebene, in der schriftstellerischen Praxis potenzieren, wobei er auf literarische Gewährsmänner und Vorläufer stößt, allem voran auf Stendhal.¹⁸⁷ Nietzsche betont in der Engführung von Organischem und Künstlerischem, daß »alles Organische [...] wie der Künstler« handelt, »es schafft aus einzelnen Anregungen, Reizen ein Ganzes, es läßt Vieles Einzelne bei Seite und schafft eine simplificatio, es setzt gleich und bejaht sein Geschöpf«.¹⁸⁸

Zu unterstreichen ist, daß an die Stelle des Bewußtseins oder der Seele in Nietzsches theoretischen Überlegungen zur Organisation des Subjekts der Leib tritt. Und gerade der Leib ist für Nietzsche von besonderer Bedeutung, da er glaubt, in ihm ein jeglicher Projektion vorgängiges Phänomen identifizieren zu können.¹⁸⁹ Er schreibt in Auseinandersetzung mit Gustav Teichmüller, dem für Nietzsches psycho-semiotischen Überlegungen und Projektionstheorem so wichtigen Stichwortgeber: »Die Glaubwürdigkeit des Leibes ist erst die Basis, nach der der Werth alles Denkens abgeschätzt werden kann. Gesetzt, wir hätten lauter Dinge erdacht, die es nicht giebt (wie z.B. Teichmüller annimmt!) usw. Der Leib erweist sich im-

organisierte Wesen bestimmt. Vgl. Immanuel Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790/93), in: ders.: *Werke in 12 Bänden*, hg. von Wilhelm Weischedel, Frankfurt a. M. 1968, Bd. 10, S. 319-323.

186 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 119.

187 Vgl. den Abschnitt »Stendhal gegen Kant« in dieser Studie.

188 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 97.

189 Hier ist ebenfalls ein prinzipieller Unterschied zu Schopenhauer festzustellen, denn für Schopenhauer steht fest: »mein Leib und mein Wille sind eins – oder was ich als anschauliche Vorstellung meinen Leib nenne, nenne ich, sofern ich desselben auf ganz verschiedene, keiner anderen Weise mir bewußt bin, meinen Willen – oder der Leib ist die Objektivität meines Willens – oder, abgesehen davon, daß mein Leib meine Vorstellung ist, ist er nur noch mein Wille.« A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 161. Zur Leibkonzeption Schopenhauers vgl. Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 55-81. – Gegen die Kongruenz von Leib und Wille, ebenso wie gegen die Kongruenz von Wille und Denken schreibt Nietzsche: »Es giebt noch harmlose Selbst-Beobachter, welche glauben, dass es ›unmittelbare Gewissheiten‹ gebe, zum Beispiel ›ich denke‹, oder, wie es der Aberglaube Schopenhauers war, ›ich will‹: gleichsam als ob hier das Erkennen rein und nackt seinen Gegenstand zu fassen bekäme, als ›Ding an sich‹, und weder von Seiten des Subjekts, noch von Seiten des Objekts eine Fälschung stattfände.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 29.

mer weniger als Schein! Wer hat bis jetzt Gründe gehabt, den Leib als Schein zu denken?«¹⁹⁰

6. – »Ausgangspunkt vom Leibe und der Physiologie«¹⁹¹ – das ist das von Nietzsche immer weiter theoretisch und philosophisch verfolgte naturalistische Programm seit Mitte der 1880er Jahre, wobei seine Leibphilosophie durchaus auf den ersten Blick Anzeichen einer *Leibesmetaphysik* aufweist, in der lediglich der Leib die systematische Stelle der Seele eingenommen hat.¹⁹² In einer Nachlaßnotiz resümiert Nietzsche seine Gedanken zum Verhältnis von Leib und Seele unter dem Stichwort »Am Leitfaden des Leibes«:

Gesetzt, daß die »Seele« ein anziehender und geheimnisvoller Gedanke war, von dem sich die Philosophen mit Recht nur widerstrebend getrennt haben – vielleicht ist das, was sie nunmehr dagegen einzutauschen lernen, noch anziehender, noch geheimnißvoller. Der menschliche Leib, an dem die ganze fernste und nächste Vergangenheit alles organischen Werdens wieder lebendig und leibhaftig wird, durch den hindurch, über den hinweg und hinaus ein ungeheurer unhörbarer Strom zu fließen scheint: der Leib ist ein erstaunlicherer Gedanke als die alte »Seele«.¹⁹³

Nietzsche versucht damit, die in seinen Augen traditionelle Betrachtung des Leibes umzuwerten, denn bislang sei der Leib vor allem unter einer moralischen Perspektive betrachtet und bewertet worden. In *Ecce homo* schreibt er dazu, »dass man die allerersten Instincte des Lebens verachten lehrte; dass man eine ›Seele‹, einen ›Geist‹ erlog, um den Leib zu Schanden zu machen«.¹⁹⁴ Für Nietzsche hingegen

190 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 627.

191 Vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 638 und F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106. – Vgl. zur Theematik Günter Abel: *Nietzsche. Die Dynamik der Willen zur Macht und die ewige Wiederkehr*, Berlin/New York 1984; Stephan Grätzel: *Die philosophische Entdeckung des Leibes*, Stuttgart 1989, 117–163; Volker Caysa: »Nietzsches Leibphilosophie und das Problem der Körperpolitik«, in: *Nietzsches Forschung. Jahrbuch der Nietzsche-Gesellschaft* 4 (1998), S. 283–299; Chr. Kalb: *Desintegration*.

192 Auch das Projektionstheorem und seine Semiotik der Einverleibung werden von Nietzsche an den Leib zurückgebunden, so daß tatsächlich der Eindruck entstehen könnte, Nietzsche hätte den systematischen Ort der Seele schlicht durch den Leib ersetzt: »Die Sinneswahrnehmungen nach ›außen‹ projicirt: ›innen‹ und ›außen‹ – da kommandirt der Leib – [...] dieselbe gleichmachende und ordnende Kraft, welche im Idioplasma waltet, waltet auch beim Einverleiben der Außenwelt«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 106.

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

194 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 372.

gibt es »nur **leibliche** Zustände: die geistigen sind Folgen und Symbolik«.¹⁹⁵ Der Leib ist für Nietzsche jedoch der wahre Träger der Geschichte, der Erfahrungen und der menschlichen Entwicklung und steht in gewisser Weise mit dem Unbewußten in Verbindung. Nietzsche folgert daraus, daß vor diesem Hintergrund auch ein ganz neues Verständnis für das Bewußtsein und von Bewußtheit nötig ist:

Weil die Menschen die Bewusstheit schon zu haben glaubten, haben sie sich wenig Mühe darum gegeben, sie zu erwerben – und auch jetzt noch steht es nicht anders! Es ist immer noch eine ganz neue und eben erst dem menschlichen Auge aufdämmern-de, kaum noch deutlich erkennbare Aufgabe, das Wissen sich einzuverleiben und instinctiv zu machen, – eine Aufgabe, welche nur von Denen gesehen wird, die begriffen haben, dass bisher nur unsere Irrthümer uns einverleibt waren und dass alle unsere Bewußtheit sich auf Irrthümer bezieht!¹⁹⁶

Mit dem Ausdruck Leib ist bei Nietzsche aber nicht nur der Körper in seiner Materialität gemeint, sondern ein sprachlich-ästhetisches Phänomen. Nietzsches Engführung von Leib, Physiologie und künstlerisch Schöpferischem stellt daher auch nicht nur ein organizistisches Modell dar, das die älteren Subjektpphilosophien ersetzen soll. *Der Leib* – das ist der lebendige Körper, der Körper wie er *leibt und lebt*. So haben im Deutschen auch Leib und Leben denselben etymologischen Ursprung. Der Leib ist für Nietzsche das Lebendige selbst,¹⁹⁷ er ist der »Grundtext homo natura«.¹⁹⁸

195 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 358.

196 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 383. – An einer anderer Stelle thematisiert Nietzsche das Verhältnis von Wahrheit, Erkenntnis und Einverleibung: »Es schien, dass man mit ihr [der Wahrheit, RSM] nicht zu leben vermöge, unser Organismus war auf ihren Gegensatz eingerichtet; alle seine höheren Functionen, die Wahrnehmungen der Sinne und jede Art von Empfindung überhaupt, arbeiteten mit jenen uralt einverleibten Grundirrthümern. Mehr noch: jene Sätze wurden selbst innerhalb der Erkenntnis zu den Normen, nach denen man ›wahr‹ und ›unwahr‹ bemaß – bis hinein in die entlegensten Ecken der Logik. Also: die Kraft der Erkenntnisse liegt nicht in ihrem Grade von Wahrheit, sondern in ihrem Alter, ihrer Einverleibtheit, ihrem Charakter als Lebensbedingung.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 469.

197 Der Leib ist bereits bei Schopenhauer das Lebendige, denn der Wille bei Schopenhauer repräsentiert ja nicht mehr wie noch bei Kant die Einheit von Vernunft und Freiheit, sondern die Summe der Triebe und Begierden des Leibes, wie sie dem Bewußtsein erscheinen. Für Schopenhauer ist der Leib der Wille, der leben will, die Bejahung des Lebens, die sich ganz grundsätzlich in der »Bejahung des Leibes« ausdrückt. Vgl. A. Schopenhauer: *Die Welt als Wille und Vorstellung* I (1858), S. 447-449. – Schopenhauers Leibvorstellung ist aber im Gegensatz zu Nietzsches noch völlig umfangen von einer Willensmetaphysik. Sie weist auf einen transzendenten, über-sinnlichen Bezugspunkt hin. Nietzsche hingegen versucht, seine Leib- und Lebens-

Vor diesem Hintergrund bietet Nietzsche in *Also sprach Zarathustra* auch eine Lösung der Spannung zwischen Ich, das als fiktives Ich als Selbstreferenz und kommunikativer Bezugspunkt für Nietzsche theoretisch nicht mehr zu halten ist, und angenommenem Grundwillen, der sich ja vor allem im Leib manifestiert, an. Dort tritt eine vermittelnde Instanz auf, die eine zentrierende, ausgleichende und einheitsstiftende Funktion einnimmt: »Werk- und Spielzeuge sind Sinn und Geist: hinter ihnen liegt noch das Selbst. Das Selbst sucht auch mit den Augen der Sinne, es horcht auch mit den Ohren des Geistes. Immer horcht das Selbst und sucht: es vergleicht, bezwingt, erobert, zerstört. Es herrscht und ist auch des Ich's Beherr-scher. Hinter deinen Gedanken und Gefühlen, mein Bruder, steht ein mächtiger Ge-bieter, ein unbekannter Weiser – der heisst Selbst. In deinem Leibe wohnt er, dein Leib ist er.¹⁹⁹«

Was ist aber mit dem Selbst hier gemeint? Was heißt hier, die Assimilation christlich-liturgischer Diktion beiseite lassend, in philosophisch systematischer Hinsicht *Selbst*? Was ist das Selbst für Nietzsche, wenn es nicht das Bewusstsein des Ichs ist? Das Selbst ist, so könnte man, der Nietzscheschen Leibkonzeption fol-gend, formulieren, zum einen ein Organ oder eine Funktion des Leibes und zugleich der als Einheit verstehbare, semiotische Ausdruck des Leibes, seine Interpretation, seine textuelle Repräsentation, wenn man der Rede vom *Grundtext homo natura* folgen möchte. Das Selbst ist die handlungswirksame Figuration des ganzen Leibes, so daß er sich als Einheit präsentieren und somit auch zum kommunikativen Be-zugspunkt werden kann. Im Selbst schafft sich der Leib eine symbolische Form, die überhaupt erst ein Verständnis für ihn als ganzen Leib ermöglicht. In dieser Form ist ein Leib nicht einfach nur Wirkung, sondern er transfiguriert sich in eine symbo-lisch-zeichenhafte Gesamt-Bedeutung. Diese Bedeutung konzentriert eine Befind-lichkeit des lebenden und lebendigen Leibes so, daß er als ganzer in seiner Einheit-lichkeit wahrgenommen, angesprochen und gleichsam von einem Punkt aus gesteuert werden kann. Kurz: Das Selbst transponiert den Leib in einen möglichen, die Vielheit integrierende Selbst-Zentrierung. Das Selbst kann so zu einem kommuni-

vorstellungen zu naturalisieren und zu pluralisieren und von jeder Teleologie, wie sie bei Kant explizit und bei Schopenhauer impliziert ist, und jeder transzendenten Grö-ße frei zu machen. Daher auch der starke Bezug zu den zeitgenössischen empirisch-naturwissenschaftlichen Erkenntnissen. Daher schreibt Nietzsche auch, den metaphy-sischen Kern Schopenhauers, wenn dieser von *dem Willen* spricht, angreifend: »es giebt keinen Willen: es giebt Willens-Punktuationen, die beständig ihre Macht mehren oder verlieren«. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 37.

- 198 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 169. – Zur engen Verzahnung von Leib, Sprache, Text und Natur vgl. das Kapitel »Metaphern des Leibes – die Sprache ›aus der Natur‹« in: Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 264–278.
- 199 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 39f.

kativen Bezugspunkt werden. Der Leib schafft über sich hinaus und wird über seine einzelnen Elemente als egozentrierte Ganzheit erfahrbar.

Außerdem ist das Selbst im üblichen Sprachgebrauch das Pronomen, welches man für das Ich verwendet. Das Selbst ist sprach- und begriffsgeschichtlich gesehen zunächst in alltäglicher und dann auch in philosophischer Rede ein Ausdruck für Personen, die *Ich* sagen können. Es ist ein Zeichen der menschlichen Egozentrizität. Logisch-semantisch und begrifflich gesehen (psychologische Fragen zunächst einmal beiseite gelassen), ist Selbst-Bewußtsein nichts anderes als Ich-Bewußtsein,²⁰⁰ doch die Existenz eines sich selbsttransparenten Ich-Bewußtseins schließt Nietzsches ja gerade aus: »Was weiss der Mensch eigentlich von sich selbst! Ja, vermöchte er auch nur sich einmal vollständig, hingelegt wie in einen erleuchteten Glaskasten, zu percipiren?«²⁰¹ Daher zieht er auch die Konsequenz: »Das Selbstbewußtsein ist fiktiv!«²⁰²

Das Selbst ist für ihn in *Also sprach Zarathustra* eben primär kein Synonym oder Pronomen für das Ich, sondern für den menschlichen Selbstbezug, der sich im und am Leib manifestiert, was einen fundamentalen Unterschied darstellt.²⁰³ Daher kann das Selbst erst einmal nichts anderes sein als die menschliche Egozentrizität und Selbstreferenz selbst, das heißt die Struktur des Selbstbezugs und -entwurfs, der eine Einheit am Leitfaden des Leibes generiert. Das Selbst ist in dieser Hinsicht ein formaler und sprachlicher Ausdruck für eine Einheit, der zunächst auch nicht weiter inhaltlich mit *Individualität, Subjektivität, Identität, Innerlichkeit, Macht* etc. gefüllt werden sollte. Erst in einem zweiten oder dritten Schritt kann das Selbst dann als ein Zeichen oder Name eines singulären, individuellen ästhetischen Selbstverständnisses, als *Name* für eine *ästhetische Lebensform* verstanden werden. Um dieses individuelle ästhetische Selbstverständnis, diese ästhetische Lebensform zu verstehen, ist es aber nötig, noch einmal auf Nietzsches subjekt-dividualistische Überlegungen zu sprechen zu kommen und sie in den Kontext seiner machttheoretischen Reflexionen zu stellen.

200 Vgl. zu diesem Komplex grundsätzlich E. Tugendhat: *Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung*; Volker Gerhardt: *Selbstbestimmung. Das Prinzip der Individualität*, Stuttgart 1999.

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

202 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 25.

203 Ich betone das hier, weil die beiden wichtigsten Interpretationshypthesen zur Bedeutung des Selbst in *Also sprach Zarathustra* vorschlagen, das Selbst entweder als »Ich-Bewußtsein« (Volker Gerhardt) oder aber als Ausdruck des »Willens zur Macht« (Annemarie Pieper) zu deuten. – Vgl. Volker Gerhardt: »Die »große Vernunft« des Leibes. Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede«, in: ders. (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 123-163; Annemarie Pieper: »Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch«. *Philosophische Erläuterungen zum ersten »Zarathustra«*, Stuttgart 1990.

Subjekt-Dividualismus und Wille zur Macht

1. – Nietzsche hat die abgründige und komplexe subjekttheoretische Problematik immer wieder in den Griff zu bekommen versucht, denn das Nachdenken über sie führt letztlich zur vollständigen Dezentrierung des Ichs und seines Bewußtseins. Mehrfach hat er die Konsequenzen jedoch schlicht aufgelistet, die sich aus der Überlegung und der Prämisse ergeben müssen, das Subjekt und die Seele seien »nichts Gegebenes, sondern etwas Hinzu-Erdichtetes, Dahinter-Gestecktes«.²⁰⁴ Eine Konsequenz daraus ist, daß damit, wie von Lange aus einer materialistischen Perspektive gefordert, »der Weg zu neuen Fassungen [...] der Seelen-Hypothese [...] offen [steht]: und Begriffe wie ›sterbliche Seele‹ und ›Seele als Subjekt-Vielheit‹ und ›Seele als Gesellschaftsbau der Triebe und Affekte‹ [...] fürderhin in der Wissenschaft Bürgerrecht haben«²⁰⁵. Nietzsche entwirft und entwickelt auch eine Reihe entsprechender dividualistischer Seelen- und Subjekt-Hypothesen, und zwar auf physiologischer, psychologischer, bewußtseinstheoretischer, sprachlicher und ästhetisch-literarischer Ebene, in der »der Mensch« als »ein Dividuum« erscheint.²⁰⁶ So konzipiert er das »chaotische Innenleben« des Subjekts auch nicht als stabile Einheit, sondern in physiologischer und tiefenpsychologischer Hinsicht in Formen der Ich-Spaltung, »als Vielheit«,²⁰⁷ ja als »ungeheure Synthesis von lebendigen Wesen und Intellekten«,²⁰⁸ die eine (zum Teil hierarchisch organisierte) Gemeinschaft, eine »Art Aristokratie von ›Zellen«²⁰⁹ bilden.²¹⁰ Nietzsche ist lediglich hin und wieder bereit, so etwas wie einen »Regenten an der Spitze eines Gemeinwesens«²¹¹ einzuräumen – aber einen Regenten allenfalls auf Zeit.²¹² Eine

204 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, 315; vgl. dazu besonders auch ebd., S. 383 ff.

205 F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 27.

206 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 55.

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

208 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 577.

209 Ebd., S. 650.

210 Wobei selbst die Zellen im Kontext psychologischer Betrachtung unter der Prämisse des Projektionstheorems zu betrachten sind: »Die Empfindung ist nicht Resultat der Zelle, sondern die Zelle ist Resultat der Empfindung d.h. künstlerische Projektion, ein Bild.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1869 – 1874*, KSA 7, S. 203.

211 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, 577, S. 638. – Dirk von Petersdorff stellt als einer der wenigen Interpreten Nietzsches Subjekt-Kritik in einen sozial- und kulturgeschichtlichen Kontext. Vgl. Dirk von Petersdorff: »Die Freiheit und ihr Schatten. Friedrich Nietzsches Subjektkritik«, in: H. Detering (Hg.): *Autorschaft*, S. 142-160. – Für von Petersdorff stellt Nietzsches »Subjektnegation eine extreme Reaktion auf Schwierigkeiten in der Selbstbestimmung, in der Bildung von Identität« dar, die aus den rasanten Modernisierungsschüben des 19. Jahrhunderts resultieren, so daß »Traditionen und Verhaltensformen, die einmal als natürlich

längerfristige stabile, wesensgarantierende Organisation lehnt er ab, worin sich unter anderem seine bereits angeführte Überlegung zu den vielen ›sterblichen Seelen‹ im Selbst spiegelt. Besonderes Gewicht legt er darauf, daß diese (Teil-)Elemente des Subjekts wechselnde Funktionen einnehmen und daß sie selbst als ›Gehorchen und Befehlen‹ beziehungsweise als »Formen des Kampfspiels«²¹³ interpretierbar

galten«, ihren Wert verloren. Ebd., S. 142f. Dagegen sieht Christof Kalb die Ursache für die »Auflösung subjektiver Bestände« darin, »daß die symbolischen Mittel der Schriftkultur die Einheit des Selbst nicht garantieren können.« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 12. – Der wichtigen von von Petersdorff aufgeworfenen sozialgeschichtlichen Dimension kann in der vorliegenden Studie leider nicht nachgegangen werden, da sie zu sehr von der philosophisch-poetologischen Dimension wegführen würde. Darüber hinaus ist es auch keineswegs klar, wie sich die Subjektthematik, so wie sie bei Nietzsche entwickelt wird, in eine Sozial-, Mentalitäts- und Funktionsgeschichte einer modernen Subjektivität oder eines bürgerlichen Subjektivismus einfügt, da es ihm nicht so sehr um autonome Handlungssubjekte, die in einem ›Bewußtsein der Zerrissenheit‹ leben und darauf etwa ökonomisch-handelnd, rational-argumentativ oder ästhetisch-symbolisch reagieren.

212 Verblüffend ist die Parallele zwischen Nietzsche und Leibniz, der generell den Organismus und das menschliche Ich ebenfalls als eine auf Zeit hierarchisch geordnete Einheit entwirft. Vgl. Gottfried Wilhelm Leibniz: »*Considérations sur les principes de vie, et sur les natures plastiques*«, in ders.: *Philosophische Schriften*, Frankfurt a. M. 1996, Bd. 4, S. 327-347.

213 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 561; vgl. auch: ebd., S. 461f. – Das Bild des Kampfspiels beziehungsweise des »Kampfes von Macht-Complexen« (F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 312) oder einer »Vielheit von Willen zur Macht« (ebd., S. 25) ist nicht allein Nietzsches Bild der Seele als »Gesellschaftsbau vieler ›Seelen‹« (F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 32), sondern auch, von Nietzsches Warte aus, für die Wirklichkeit. Auch hiermit will sich Nietzsche als heraklitischer Denker zu verstehen geben. Daher resümiert er Heraklits Philosophie in durchaus affirmativer Weise folgendermaßen: »Aus dem Krieg des Entgegengesetzten entsteht alles Werden: die bestimmten, als andauernd uns erscheinenden Qualitäten drücken nur das momentane Übergewicht des einen Kämpfers aus, aber der Krieg ist damit nicht zu Ende, das Ringen dauert in Ewigkeit fort. Alles geschieht gemäß diesem Streite, und gerade dieser Streit offenbart die ewige Gerechtigkeit.« F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 825. – Sehr lesenswert zum Verhältnis von Kampf und Organismus, von naturwissenschaftlichem Denken des 19. Jahrhunderts und vorsokratischer Philosophie: Wolfgang Müller-Lauter: »Der Organismus als innerer Kampf. Der Einfluß von Wilhelm Roux auf Friedrich Nietzsche«, in: N-St. 7 (1978), S. 189-223. – Die kausale Morphologie Roux', die er in seiner Hauptschrift *Der Kampf der Theile im Organismus. Ein Beitrag zur Vervollständigung der mechanischen Zweckmässigkeiten*, Leipzig 1881, entwickelt, ist eine selbstorganisationstheoretische Position, freilich ohne diesen Terminus zu benutzen. Es geht, in Roux' Worten, um die *werdende Form*, indem man die Herausbildung der Organformen während der Ontogenese studiert oder indem man durch Experimente in das organische Formbildungss-

sind. Durch diese Formen des Kampfspiels verbindet Nietzsche zeitgenössische physiologische Überlegungen mit antiken heraklitischen Vorstellungen, die das Eine und das Viele betreffen.²¹⁴ So betont Nietzsche seine psychophysiologischen Überlegungen zum Leib aufgreifend: »Am Leitfaden des Leibes erkennen wir den Menschen als eine Vielheit belebter Wesen, welche theils untereinander kämpfend, theils einander ein- und untergeordnet, in der Bejahung ihres Einzelwesens unwillkürlich auch das Ganze bejahren.«²¹⁵

Dieser Kampf stellt für ihn letztlich die funktionale Einheit des Subjekts dar, beziehungsweise konstruiert es. Das Subjekt ist für Nietzsche also nur unter funktionalen Gesichtspunkten vorhanden, und der Status seiner alternativen Subjekt-Modelle ist schließlich nur hypothetischer Natur.²¹⁶ In ihnen figurieren und fungieren die »Trieben« ebenso wie die »Affekte«, die Einzelwesen im »Gemeinwesen« des Subjekts also, immer nur als Funktionen des Kampfspiels. Ja, Nietzsche sieht den Menschen durch eine »Vielheit und Disgregation der Antriebe« gekennzeichnet.²¹⁷

Dies hat nicht zuletzt auch Konsequenzen für die Frage nach dem Status der bewußten Motive im Subjekt, so daß er aus tiefenpsychologischer Perspektive auch anmerkt: »Alle unsere bewußten Motive sind Oberflächen-Phänomene. Hinter

geschehen eingreift, wobei Roux sich auf unterschiedliche Konzepte des Kampfes (etwa bei Heraklit, Empedokles und Darwin) bezieht. – Zum Zusammenhang dieser Anschauungen mit Nietzsches Rede von dem bzw. von den »Willen zur Macht« vgl. Wolfgang Müller-Lauter: »Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht«, in: N-St. 4 (1974), S. 1-60; und auch Werner Hamacher: »Disgregation des Willens. Nietzsche über Individuum und Individualität«, in: ders: *Entferntes Verstehen*, Frankfurt a. M. 1998, S. 113-150. – Frederik Agell betont darüber hinaus im Zusammenhang der naturwissenschaftlichen Fundierung des Theorems vom *Willen zur Macht* die Bedeutung des Physikers Julius Robert Mayer und seiner Theorie der »Auflösung« für Nietzsche, welche die entropische Tendenz aller (natürlichen) Systeme hervorhebt. Vgl. Fr. Agell: *Die Frage nach dem Sinn des Lebens*, S. 176-180.

214 Vgl. F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 827: »der Streit des Vielen selbst ist die eine Gerechtigkeit! Und überhaupt: das Eine ist das Viele.«

215 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 11, S. 282.

216 So notiert Nietzsche beispielsweise: »Meine Hypothesen: das Subjekt als Vielheit / der Schmerz als intellektuell und abhängig vom Urteil >schädlich<: projicirt / die Wirkung immer >unbewußt<: die erschlossene und vorgestellte >Ursache< wird projicirt, folgt der Zeit nach. / die Lust ist eine Art des Schmerzes. / die einzige Kraft, die es giebt, ist gleicher Art wie die des Willens: ein Commandiren an andere Subjekte, welche sich daraufhin verändern. / die beständige Vergänglichkeit und Flüchtigkeit des Subjekts, >sterbliche Seele< / die Zahl als perspektivische Form.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 650.

217 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 394.

ihnen steht der Kampf unserer Triebe und Zustände, der Kampf um die Gewalt.«²¹⁸ Selbst Nietzsches Korrespondenz ist von diesem Gedanken geprägt, so daß er etwa Heinrich von Köselitz gegenüber bekennt, wie er »in mancherlei Betracht, des Leibes und der Seele, ein Schlachtfeld mehr als ein Mensch gewesen« sei.²¹⁹ Wichtig in diesem Kontext ist, daß Nietzsche, wie wir bereits gesehen haben, jeglichen Seelen- und Subjekt-Atomismus verwirft:

Keine Subjekt-Atome. Die Sphäre eines Subjekts beständig wachsend oder sich vermindern – der Mittelpunkt des Systems sich beständig verschiebend –; im Falle dass es die angeeignete Masse nicht organisiren kann, zerfällt es in 2. Andererseits kann es sich ein schwächeres Subjekt, ohne es zu vernichten, zu seinem Funktionär umbilden und bis zu einem gewissen Grad mit ihm zusammen eine neue Einheit bilden. Keine »Substanz«, vielmehr etwas, das an sich nach Verstärkung strebt; und das sich nur indirekt »erhalten« will (es will sich überbieten –)²²⁰

Für Nietzsche steht aber fest: »das ego ist eine Mehrheit von personenartigen Trieben«.²²¹ Abgesehen davon aber hält er das Ego und das Subjekt, wie bereits mehrfach gesagt, für bloße »Erdichtungen von Ursachen«.²²² Darüber hinaus erscheint

218 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 15. – Unter tiefenpsychologischen und anthropologischen Gesichtspunkt weist der Kampf der Triebe aber auch einige pathologische Grundzüge auf, denn im Menschen »wimmelt alles von widersprechenden Schätzungen und folglich von widersprechenden Antrieben in Einem Menschen. Dies ist der Ausdruck der Erkrankung am Menschen im Gegensatz zum Thiere, wo alle vorhandenen Instinkte ganz bestimmten Aufgaben genügen.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 181f.

219 Brief an Heinrich von Köselitz, 25. Juli 1882, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 6, S. 230.

220 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 391f.

221 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 211.

222 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 657. – Zum Ausdruck oder Wort *Trieb* und auch zu der Erörterung der Kausalitätskonstruktion, die sich bei Nietzsche mit dem Ausdruck *Trieb* verbindet, vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 405f.: »Warum überhaupt einen Erhaltungstrieb annehmen? Unter zahllosen unzweckmäßigen Bildungen kamen lebensfähige, fort lebensfähige vor, es sind millionenjahrrelange Anpassungen der einzelnen menschlichen Organe nötig gewesen, bis endlich der jetzige Körper regelmäßig entstehen konnte und bis jene Thatsachen sich zeigen, welche man gewöhnlich dem Erhaltungstrieb zuschreibt. Im Grunde geht es dabei jetzt ebenso notwendig, nach chemischen Gesetzen, zu, wie beim Wasserfall mechanisch. Der Finger des Klavierspielers hat keinen ›Trieb‹ die richtigen Tasten zu treffen, sondern nur die Gewohnheit. Überhaupt ist das Wort *Trieb* nur eine Bequemlichkeit und wird überall dort angewendet, wo regelmäßige Wirkungen an Organismen noch nicht auf ihre chemischen und mechanischen Gesetze zurückgeführt sind.«

die Einheit des Subjekts vor allem auf einer sprachlichen Operation, auf dem sprachlich-egozentrierten Selbstbezug, zu beruhen: »Wir haben den Begriff der Einheit entlehnt von unserem ›Ich‹-begriff, – unserem ältesten Glaubensartikel.«²²³

2. – Es ist kaum zu übersehen, daß Nietzsches Interpretationen und seine Subjekt-Modelle einen fragilen und prekären Status besitzen und (selbst-)destruktive Tendenzen aufweisen. Konsequenterweise betont Nietzsche daher auch: »Hat man begriffen, daß das ›Subjekt‹ nichts ist, was wirkt, sondern nur eine Fiktion, so folgt Vielerlei«,²²⁴ unter anderem, wie er weiter ausführt:

Geben wir das wirkende Subjekt auf, so auch das Objekt, auf das gewirkt wird. Die Dauer, die Gleichheit mit sich selbst, das Sein inhärit weder dem, was Subjekt, noch dem, was Objekt genannt wird: es sind Complexe des Geschehens, in Hinsicht auf andere Complexe scheinbar dauerhaft – also z. B. durch eine Verschiedenheit im tempo des Geschehens, (Ruhe-Bewegung, fest-locker: alles Gegensätze, die nicht an sich existiren und mit denen thatsächlich nur Gradverschiedenheiten ausgedrückt werden, die für ein gewisses Maaß von Optik sich als Gegensätze ausnehmen).²²⁵

Auch wenn es sich bei alledem um eine in ihrem Status unsichere und von ihren eigenen Konsequenzen bedrohte Konzeption handelt, entwickelt Nietzsche eine tiefenpsychologische Vorstellung, in der das »allgemeinste Bild unseres Wesens [...] eine Vergesellschaftung von Trieben, mit fortwährender Rivalität und Einzelbündnissen unter einander«²²⁶ darstellt. Als solche Vielheit und als durch ein entsprechendes Kampfspiel konstituiertes Subjekt zeichnet sich dieses – in bezug auf seine Innen- wie Außen-Welt, wobei diese Trennung für Nietzsche nur einen heuristischen Wert hat²²⁷ – durch den Grundtrieb zur eigenen Verwandlung, Transfiguration und Masken-Vielfältigkeit aus: Dieses Subjekt ist nicht in der Lage, das »Uhrwerk seines personenbildenden, personendichtenden Triebes«²²⁸ einen Augenblick

223 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 258.

224 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 383.

225 Ebd., S. 384. – Es sei daran erinnert, daß für Schopenhauer, wie Nietzsche notiert, »das ganze Wesen der Wirklichkeit eben nur Wirken ist und dass es für sie keine andre Art Sein giebt«. F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA I, S. 824. – Vgl. dazu den von Nietzsche an dieser Stelle zitierten Abschnitt Schopenhauers im Kontext in *Die Welt als Wille und Vorstellung I* (1858), S. 38.

226 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 274.

227 Vgl. dazu folgende Bemerkung Nietzsches: »Äußere und innere Welt zu trennen wie die Metaphysiker thun, ist schon ein Sinnen-Urtheil.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 358.

228 F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 389.

auszuschalten. Anders ausgedrückt: Das Subjekt kann nicht mit sich selbstidentisch sein, es ist ständig einem Wandel und Werden unterworfen. Es handelt sich dabei um »Vielheiten« jedenfalls, denn wie Nietzsche betont, »die ›Einheit‹ ist in der Natur des Werdens gar nicht vorhanden.«²²⁹

Das Uhrwerk des personenbildenden und personendichtenden Triebes wird von Nietzsche auch durch die Konstruktion und Weiterentwicklung seiner philosophisch-literarischen Figuren und Begriffspersonen wie beispielsweise *Zarathustra* oder der *Antichrist* auf die textuelle Oberfläche seiner Schriften gehoben, so daß sie dann auch selbst textbildend und handlungswirksam werden. Gerade aber das Unvermögen des Subjekts und des schriftstellerischen Individuums zur stabilen Identität ist, wenn man in diesem Zusammenhang diese Terminologie verwenden möchte, sein *Wesen* – zeichnet es also aus. Daher ist es, wie Nietzsche schreibt, »im kleinsten Augenblick [...] etwas Anderes [...] als im nächsten«.²³⁰ Ja, Nietzsche behauptet, diese kontinuierliche Diskontinuitätserfahrung aufgreifend, »daß seine Existenzbedingungen die einer Unzahl Individuen sind«, denn »der unendlich kleine Augenblick ist die höhere Realität und Wahrheit, ein Blitzbild aus dem ewigen Flusse.«²³¹ Paradox ausgedrückt: Die Instabilität der Identität des Subjekts bildet seine Identität, so daß Nietzsche auch das Selbstverhältnis des Menschen – das Sich-Verhalten-zu-sich – dividualistisch auffaßt und es in Analogie zum Kampfspiel des Subjekts, wie er es aus der Physiologie und aus seiner Auseinandersetzung mit Heraklit heraus entwickelt hatte, setzt: »Unser Verhältniß zu uns selber! [...] das Denken über uns, das Empfinden für und gegen uns, der Kampf in uns – nie behandeln wir uns als Individuum, sondern als Zwei- und Mehrheit; [...] wir können gar nicht mehr eine Einzigkeit des ego fühlen, wir sind immer unter einer Mehrheit. Wir haben uns zerspalten und spalten uns immer neu.«²³² Zugleich drückt sich in dieser Instabilität und Dividualität des Subjekts für Nietzsche stets ein »Wille zum Leben«²³³ aus, der sich im Wandel, in der Metamorphose, in der Selbst- und Fremdüberwindung und permanenten (Neu-)Schöpfung manifestiert. Ja, es drückt eine schöpferisch-kreative Dimension des dividualistischen Subjekts aus. Dies betrifft sowohl die äußere Form als auch die innere Organisation und Strukturiertheit des Subjekts. Der »Wille zum Leben« drückt eine Steigerung des Lebens aus, denn das Leben ist laut Nietzsche das, »was sich immer selber überwinden muss«.²³⁴

229 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 36.

230 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 502.

231 Ebd.

232 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, S. 215.

233 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1875 – 1879*, KSA 8, S. 406-408.

234 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 148.

In diesem Kontext ist zu betonen, daß er sowohl das Leben und die Notwendigkeit zur Selbstüberwindung als auch seinen Subjekt-Individualismus in den Zusammenhang des *Willens zur Macht* stellt, ja, sogar der »zurückübersetzt[e] Grundwille« ist »aus ihm abgespaltet«²³⁵. »Von jedem unserer Grundtriebe aus«, betont Nietzsche, »giebt es eine verschiedne perspektivische Abschätzung alles Geschehens und Erlebens.« Dieser innermenschliche semiotische Perspektivismus röhre daher, daß der »Mensch als eine Vielheit von ›Willen zur Macht‹« zu bestimmen sei, denn »jeder«, so Nietzsche, sei durch eine »Vielheit von Ausdrucksmitteln und Formen«²³⁶ bestimmt. Auch hier unterminiert Nietzsche die Vorstellung von einem Mono- oder Zentralsubjekt oder von einem kohärenten, mit sich selbst identischen Subjekt, das sich im Bewußtsein von Einheit und Widerspruchsfreiheit bewegen zu können glaubt. »Thatsächlich«, resumiert Nietzsche, »sind wir eine Vielheit, welche sich eine Einheit eingebildet hat.«²³⁷

3. – Die Formel vom *Willen zur Macht* ist eine der mißverständlichsten in Nietzsches Werk, und sie hat auch zu großen Mißverständnissen geführt, weil Nietzsche nirgends genau definiert hat, was er unter ›Macht‹ versteht, und in der Art, wie er den Begriff ›Macht‹ verwendet, greifen mindestens zwei Bedeutungen ineinander. Zunächst versteht Nietzsche unter Macht, daß man nach Macht über die anderen, über den Willen der anderen strebt. Macht erscheint hier weitgehend synonym mit Herrschaft – er spricht in diesem Zusammenhang auch von einem bewußten und unbewußten »Macchiavellismus der Macht«²³⁸. Desweiteren versteht er unter Macht so etwas wie Kraft oder Potenz. Vor diesem Hintergrund wird deutlich, daß

235 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 513.

236 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 25. – Die Formel vom *Willen zur Macht* ist sehr verwickelt, darf aber nicht (zumindest nicht unmittelbar) mit einer Vorstellung von Machtwillen gleichgesetzt werden, obwohl, wie in dieser Studie noch gezeigt werden wird, sich hinter der Formel auch eine antiegalitäre, autoritäre und inhumane Herrscher-Haltung verbirgt. Vgl. dazu Rüdiger W. Schmidt: »Nietzsches Drossbach-Lektüre. Bemerkungen zum Ursprung des literarischen Projekts *Der Wille zur Macht*«, in: N-St. 17 (1988), S. 465-477; Volker Gerhardt: »Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen«, in: ders.: *Pathos und Distanz. Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches*, Stuttgart 1988, S. 72-97 und E. Tugendhat: »Macht und Antiegalitarismus bei Nietzsche und Hitler«, S. 225-261.

237 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 582.

238 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 419.

Nietzsche das Kreative und die Kunst als Ausdruck des *Willens zur Macht* verstehen kann.²³⁹

Nietzsches Subjekt-Dividualismus und -Pluralismus entspricht also eine Vielheit von *Willen zur Macht*. Zu betonen ist jedoch, daß hinter der Diversität des *Willens zur Macht* im Subjekt oder im Menschen, wie im vorigen Abschnitt gezeigt, ein Grundwille herrscht, der immer wieder nach einer Formgebung strebt. Vor diesem Hintergrund ist es aufschlußreich, noch einmal kurz auf das Phänomen der Interpretation oder des Interpretierens zurückzukommen. Für Nietzsche nämlich hat »das Interpretieren selbst, als eine Form des Willens zur Macht, [...] Dasein (aber nicht als ein ›Sein‹, sondern als ein Prozess, ein Werden)«.²⁴⁰ Und so kann Nietzsche auch weiter behaupten, daß »das Leben nicht Anpassung innerer Bedingungen an Äußeres [ist], sondern Wille zur Macht, der von innen her immer mehr Äußeres sich unterwirft und einverleibt«.²⁴¹ Alexander Nehamas betont daher nicht zu Unrecht, daß »der erste, wenn auch keineswegs der einzige Gegenstand des Willens zur Macht das eigene Selbst ist«.²⁴²

Nietzsche verbindet seinen Subjekt-Dividualismus und sein Theorem vom *Willen zur Macht* außerdem mit seiner Auffassung einer dionysisch verstandenen wendenden Existenz und Lebensform: »[D]iese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens, diese Geheimnis-Welt der doppelten Wollüste, dies mein Jenseits von Gut und Böse, ohne Ziel«, schreibt er und fragt: »wollt ihr einen Namen für diese Welt? Eine Lösung für alle ihre Rätsel

239 In gewisser Weise basiert Nietzsches Theorem vom *Willen zur Macht* ebenfalls auf einer Transformation von Schopenhauers metaphysischem Willen, von Schopenhauers Vorstellung des Willens als innerstes Wesen alles Lebendigen, das allen Erscheinungen zugrunde liegen soll. Doch Nietzsche nimmt wesentliche Veränderungen gegenüber der Schopenhauerschen Konzeption vor. Erstens pluralisiert er den Willen, und zweitens stellt der Wille bei ihm keine metaphysische Entität mehr dar, die auf einen ontologisch verstandenen Urgrund verweist. Vgl. dazu grundsätzlich Georges Goedert: *Nietzsche, der Überwinder Schopenhauers und des Mitleids*, Würzburg-Amsterdam 1988.

240 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 140.

241 Ebd., S. 295. – Nietzsche versuchte, sein Konzept vom *Willen zur Macht* immer wieder naturwissenschaftlich zu fundieren, wie folgende Notiz veranschaulichen mag: »Der Wille zur Macht kann sich nur an Widerständen äußern; er sucht nach dem, was ihm widersteht, – dies ist die ursprüngliche Tendenz des Protoplasma, wenn es Pseudopodien ausschickt und um sich tastet. Die Aneignung und Einverleibung ist vor allem ein Überwältigen-wollen, ein Formen, An- und Umbilden, bis endlich das Überwältigte ganz in die Macht des Angreifers übergegangen ist und denselben vermehrt hat. – Gelingt diese Einverleibung nicht, so zerfällt sowohl das Gebilde; und die Zweiheit erscheint als Folge des Willens zur Macht.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 424.

242 A. Nehamas: *Nietzsche. Leben als Literatur*, S. 254.

[?]« Nietzsche beantwortet seine Fragen lapidar: »Diese Welt ist der Wille zur Macht – und nichts außerdem! Und auch ihr selber seid dieser Wille zur Macht – und nichts außerdem!«²⁴³

Im Abschnitt »Von der Selbst-Überwindung« in *Also sprach Zarathustra*, der sich durchaus als poetisch-reflexive Darstellung einer Überwindung des Selbst lesen lässt, kommt Nietzsche ebenfalls auf den *Willen zur Macht* zu sprechen: »Wo ich Lebendiges fand, da fand ich Willen zur Macht [...] ich bin, das, was sich immer selber überwinden muss.«²⁴⁴ Und in *Ecce homo*, im vierten Abschnitt des Kapitels »Warum ich so gute Bücher schreibe« thematisiert Nietzsche die Verbindung von Individuellem und Überindividuellem im »großen Stil«, seine »Vielheit innerer Zustände«, die ebenfalls die Vielheit der *Willen zur Macht* widerspiegeln, die das Subjekt als Vielheit reflektieren. Nietzsche schreibt: »Einen Zustand, eine innere Spannung von Pathos durch Zeichen, eingerechnet das tempo dieser Zeichen, mitzutheilen – das ist der Sinn jedes Stils« und präzisiert in bezug auf seine Person, »dass die Vielheit innerer Zustände bei mir außerordentlich ist«, daher »giebt es bei mir viele Möglichkeiten des Stils – die vielfachste Kunst des Stils überhaupt, über die je ein Mensch verfügt hat.«²⁴⁵

Auch hier zeigt sich die ständige Selbstschöpfung, die sich im Ausdruck einer vielfachen Kunst des Stils zu erkennen gibt, eng an die Vorstellung vom Willen zur Macht gekoppelt, ja, wie Nietzsche betont, trägt die ständig neue (Selbst-) Schöpfung den Namen *Wille zur Macht*. In diesem Zusammenhang entwickelt er seine sprachtheoretischen Überlegungen weiter und bindet sie an das Theorem vom *Willen zur Macht*. Für ihn ist der Ursprung der Sprache an eine Machtäußerung gebunden, er schreibt: »Das Herrenrecht, Namen zu geben, geht so weit, dass man sich erlauben sollte, den Ursprung der Sprache selbst als Machtäußerung der Herrschenden zu fassen. Sie sagen ›das ist das und das‹, sie siegeln jegliches Ding und Geschehen mit einem Laute ab und nehmen es dadurch gleichsam in Besitz.«²⁴⁶ Das Herrenrecht, Namen zu geben, ist nun, wie in dieser Arbeit mehrfach gezeigt, ein wesentliches Merkmal von Nietzsches Semiotik und seiner individualistisch-egozentrierten Poetologie.²⁴⁷ Trotz des Theorems des *Willens zur Macht*, das für den späten Nietzsche so etwas wie ein Grundsatz seiner Philosophie geworden

243 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 611.

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

245 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 304.

246 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 260.

247 Das Recht, Namen zu geben, gehört auch zu Nietzsches (Selbst-)Modellierung des Philosophen, denn »so beginnt die Philosophie mit einer Gesetzgebung der Größe, ein Namengeben ist mit ihr verbunden.« F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 816.

ist,²⁴⁸ hat er sich davor gescheut, explizit ein philosophisches System, dessen Fundament ohne größere Schwierigkeiten der *Wille zur Macht* hätte sein können,²⁴⁹ zu

- 248 Nietzsche unternimmt zumindest den Versuch, den *Willen zur Macht* als *hinge-proposition* zu konzipieren, wie folgende Ausführung aus *Jenseits von Gut und Böse* zeigt: »Zuletzt ist es nicht nur erlaubt, diesen Versuch zu machen: es ist, vom Gewissen der Methode aus, geboten. Nicht mehrere Arten von Causalität annehmen, so lange nicht der Versuch, mit einer einzigen auszureichen, bis an seine äußerste Grenze getrieben ist (– bis zum Unsinn, mit Verlaub zu sagen): das ist eine Moral der Methode, der man sich heute nicht entziehen darf; – es folgt ›aus ihrer Definition‹, wie ein Mathematiker sagen würde. Die Frage ist zuletzt, ob wir den Willen wirklich als wirkend anerkennen, ob wir an die Causalität des Willens glauben: thun wir das – und im Grunde ist der Glaube daran eben unser Glaube an Causalität selbst –, so müssen wir den Versuch machen, Willens-Causalität hypothetisch als die einzige zu setzen. ›Wille‹ kann natürlich nur auf ›Wille‹ wirken – und nicht auf ›Stoffe‹ (nicht auf ›Nerven‹ zum Beispiel –): genug, man muss die Hypothese wagen, ob nicht überall, wo ›Wirkungen‹ anerkannt werden, Wille auf Wille wirkt – und ob nicht alles mechanische Geschehen, insofern eine Kraft darin thätig wird, eben Willenskraft, Willens-Wirkung ist. – Gesetzt endlich, dass es gelänge, unser gesammtes Triebleben als die Ausgestaltung und Verzweigung Einer Grundform des Willens zu erklären – nämlich des Willens zur Macht, wie es mein Satz ist; – gesetzt, dass man alle organischen Funktionen auf diesen Willen zur Macht zurückführen könnte und in ihm auch die Lösung des Problems der Zeugung und Ernährung – es ist Ein Problem – fände, so hätte man sich damit sich das Recht verschafft, alle wirkende Kräfte eindeutig zu bestimmen als: *Wille zur Macht*. Die Welt von innen gesehen, die Welt auf ihren ›intelligiblen Charakter‹ hin bestimmt und bezeichnet – sie wäre eben ›Wille zur Macht‹ und nichts ausserdem. –« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 55.
- 249 Vgl. beispielsweise folgende Notiz, die als Grundlage eines psycho-physiologischen, philosophischen Systems hätte dienen können: »Der siegreiche Begriff ›Kraft‹, mit dem unsere Physiker Gott und die Welt geschaffen haben, bedarf noch einer Ergänzung: es muß ihm eine innere Welt zugesprochen werden, welche ich bezeichne als ›Wille zur Macht‹, d.h. als unersättliches Verlangen nach Bezeugung der Macht; oder Verwendung, Ausübung der Macht, als schöpferischen Trieb usw. Die Physiker werden ›die Wirkung in die Ferne‹ aus ihren Prinzipien nicht los: ebensowenig eine abstoßende Kraft (oder anziehende). Es hilft nichts: man muß alle Bewegungen, alle ›Erscheinungen‹, alle ›Gesetze‹ nur als Symptome eines innerlichen Geschehens fassen und sich der Analogie des Menschen zu Ende bedienen. Am Thier ist es möglich, aus dem Willen zur Macht alle seine Triebe abzuleiten: ebenso alle Funktionen des organischen Lebens aus Einer Quelle.« F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884-1885*, KSA 11, S. 563. – Was Nietzsche durch den *Willen zur Macht* hier ergänzen möchte, ist das auf der Basis der Newtonschen Physik im 19. Jahrhundert entstandene thermodynamische Kraft- und Energiemodell, in dem jegliches (physikalische) Ereignis auf die Übertragung eines Energie- oder Kraft-Impulses – wie im Billardspiel, das immer wieder als Standardbeispiel dieser Theorie dient – zurückgeführt wird. Diese Theorie ist auf makro- und mikrophysikalischer Ebene durch die Relativitätstheorie und die Quantenmechanik im 20. Jahrhundert obsolet geworden.

formulieren und in gewisser Weise auch zu entwickeln. Er ist dem System ausgewichen, doch warum? Hängt dies vielleicht mit seinen Überlegungen zum dividualistisch-egozentrierten Selbst zusammen – und mit seiner Vorstellung von Philosophie? Bevor diese Fragen beantwortet werden, soll, von *Ecce homo* ausgehend, zunächst jedoch ein literarischer und ästhetiktheoretischer Aspekt in den Blick genommen werden, in dem sich Nietzsches Auseinandersetzung mit Kant, seine psychologischen, leibphilosophischen sowie machttheoretischen Überlegungen und Relexion zum egozentrierten Subjekt-Dividualismus kreuzen.

Stendhal gegen Kant

1. – In *Ecce homo* berichtet Nietzsche ausführlich über seine Lektüren, über seine literarischen Vorlieben und Abneigungen und fällt so manches denkwürdige literar-historische Urteil.²⁵⁰ Auffällig ist, welche große Bedeutung er zeitgenössischen französischen Autoren zuspricht, denn zur Zeit des Deutsch-Französischen Krieges stand er der französischen Kultur beziehungsweise Zivilisation noch feindlich gegenüber. Als junger Basler Universitätsprofessor verachtete er beispielsweise die französischen Sozialisten sowie Republikaner und betrachtete in der *Geburt der Tragödie* mit Entsetzen und Abscheu das zivilisierte Frankreich.²⁵¹ Zu dieser Zeit war noch nichts von seiner Begeisterung für Baudelaires *Fleurs du mal* oder Bizets *Carmen* zu ahnen. Er war, was die zeitgenössische Kunst und Literaturszene betrifft, antiproletarisch, bourgeoisiefeindlich und deutsch-national eingestellt. So stilisierte er sich in seinen Briefen an Georg Brandes auch als einen radikalen aristo-

250 So stellt Nietzsche etwa fest, daß »den höchsten Begriff vom Lyriker mir Heinrich Heine gegeben« hat, womit er eine klare Gegenposition zu den Wagnerianern und den deutschnationalen Autoren einnimmt, die in der Zeitschrift *Kunstwart* publizierten und die vielfach gegen Heine polemisierten. Vgl. dazu Renate Müller-Buck: »Heine oder Goethe? Zu Friedrich Nietzsches Auseinandersetzung mit der antisemistischen Literaturkritik des *Kunstworts*«, in: N.-St 15 (1986), S. 265-288. – Über Heine schreibt Nietzsche, sich mit ihm identifizierend, weiter: »Ich suche umsonst in allen Reichen der Jahrtausende nach einer gleich süßen und leidenschaftlichen Musik. Er besass jene göttliche Bosheit, ohne die ich mir das Vollkommene nicht zu denken vermag [...]. Man wird einmal sagen, dass Heine und ich bei weitem die ersten Artisten der deutschen Sprache gewesen sind – in einer unausrechenbaren Entfernung von Allem, was bloße Deutsche mit ihr gemacht haben.« F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 286.

251 Vgl. dazu F. Nietzsche: *Geburt der Tragödie*, KSA 1, S. 145-149.

kratischen Ästheten.²⁵² Diesem *aristokratischen Radikalismus* wird Nietzsche sein Leben lang treu bleiben,²⁵³ auch wenn er sich von nationalistischen und militaristischen Überzeugungen im Verlauf der Jahre völlig distanziert. Im Grunde genommen war, unter soziologischen Gesichtspunkten, der junge Universitätsprofessor Nietzsche ein typischer Vertreter des deutschen, anti-französischen akademischen Bürgertums. Dieses deutsche akademische Bürgertum definierte sich nicht mehr über anti-feudale Werte, wie noch im 18. Jahrhundert, sondern aristokratisierte sich, übernahm die Ideologie des Schwertadels und propagierte das Bild einer klar hierarchisierten sowie auf kriegerischen und nationalen Werten aufbauenden Gesellschaft, die in Frankreich ihr liebstes Haßobjekt fand und es in diesem Sinne auch konstruierte. Gewisse Spuren von Nietzsches gesellschaftlichen Modellvorstellungen, die auf einer klaren Hierarchie und einer wie auch immer gearteten Aristokratie aufbauen, lassen sich, wie wir bereits gesehen haben, auch in seinen individualistischen Gesellschaftsbauten der Seele oder des Subjekts erkennen.²⁵⁴

In *Ecce homo* nun, 1888, hat sich Nietzsches Einstellung gegenüber Frankreich radikal verkehrt: »So weit Deutschland reicht«, schreibt Nietzsche, »verdirbt es die Cultur. Der Krieg erst hat den Geist in Frankreich >erlöst...«²⁵⁵ Der französische Geist, dessen bedeutendster Repräsentant vor dem Krieg für Nietzsche in Geschichtsschreibung und Philosophie Hippolyte Taine war, sei zu sehr vom deutschen Hegelianismus geprägt gewesen. Die militärische Niederlage führte laut Nietzsche zu einer kulturellen Emanzipation und zu einer Blüte der Künste in Frankreich, so daß Paris zur unumschränkten Künstler-Hauptstadt des 19. Jahrhunderts avancierte. Nietzsche bekennt daher während der Niederschrift des *Ecce homo* in einem Briefentwurf an Jean Bourdeau, daß »es an der höchsten Zeit« sei, »daß

252 Georg Brandes hatte einen Artikel über Nietzsche geschrieben, in dem er den Begriff des *aristokratischen Radikalismus* in bezug auf Nietzsche benutzt, was Nietzsche begeistert aufgenommen hat: »Der Ausdruck >aristokratischer Radikalismus<, dessen Sie sich bedienen ist sehr gut. Das ist, mit Verlaub gesagt, das gescheuteste Wort, das ich bisher über mich gelesen habe.« Brief an Georg Brandes, 2. Dezember 1887, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 206. – Vgl. auch weiter zum engen Verhältnis von Brandes und Nietzsche z.B. den Brief an Georg Brandes vom 20. November 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 482f.

253 Als durchgängigen Zug des Nietzscheschen Werks und Lebens betont neuerdings vor allem Domenico Losurdo den *aristokratischen Radikalismus*. Vgl. Domenico Losurdo: *Nietzsche, der aristokratische Rebell. Intellektuelle Biographie und kritische Bilanz*, Hamburg 2009 (ital. 2002), 2 Bde.

254 Vgl. dazu auch Nietzsches Aufzeichnungen zu seinem »tractatus politicus« in F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 25f.

255 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 285.

ich noch einmal als Franzose zur Welt komme²⁵⁶, und schreibt in *Ecce homo* selbst:

Als Artist hat man keine Heimat in Europa ausser in Paris; die délicatesse in allen fünf Kunstsinnen, [...], die Finger für nuances, die psychologische Morbidität, findet sich nur in Paris. Man hat nirgendswo sonst diese Leidenschaft in Fragen der Form, diesen Ernst in der *mise en scène* – es ist der Pariser Ernst par excellence. Man hat in Deutschland gar keinen Begriff von der ungeheuren Ambition, die in der Seele eines Pariser Künstlers lebt. Der Deutsche ist gutmütig –²⁵⁷

Nietzsche betont, daß sein »Artisten-Geschmack« zuletzt nicht ausschließt, »daß mir nicht auch die allerletzten Franzosen eine charmante Gesellschaft wären.«²⁵⁸ Mit den allerletzten Franzosen meint Nietzsche hier Paul Bourget, Pierre Loti, Gyp, Meilhac, Anatole France, Jules Lemaître und Guy de Maupassant, alles Autoren also, die man im weitesten Sinne der literarischen Décadence oder ihr nahestehend zurechnet. Nietzsche identifiziert sich mit ihnen, überwindet sie, nach eigenen Angaben, aber auch: »Abgerechnet nämlich, daß ich décadent bin, bin ich auch dessen Gegenteil.«²⁵⁹ Nietzsche kritisiert zwar an den französischen Décadence-Literaten

256 Briefentwurf an Jean Bourdeau, etwa 17. Dezember 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 535.

257 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 288.

258 Ebd., S. 285.

259 Ebd., S. 266. – Vgl. zur Selbsteinschätzung Nietzsches als *décadent* auch folgende Bemerkung aus *Der Fall Wagner*, in der Nietzsche seine zeitbedingte und zeitlose Dimension seines Philosophen-Konzepts thematisiert: »Was verlangt ein Philosoph am ersten und letzten von sich? Seine Zeit in sich zu überwinden, ›zeitlos‹ zu werden. Womit also hat er seinen härtesten Strauss zu bestehen? Mit dem, worin gerade er das Kind seiner Zeit ist. Wohlan! Ich bin so gut wie Wagner das Kind dieser Zeit, will sagen ein *décadent*: nur dass ich das begriff, nur dass ich mich dagegen wehrte. Der Philosoph in mir wehrte sich dagegen. Was mich am tiefsten beschäftigt hat, das ist in der That das Problem der *décadence*, – ich habe Gründe dazu gehabt. ›Gut und Böse‹ ist nur eine Spielart jenes Problems. Hat man sich für die Abzeichen des Niedergangs ein Auge gemacht, so versteht man auch die Moral, – man versteht, was sich unter ihren heiligsten Namen und Werthformeln versteckt: das verarmte Leben, der Wille zum Ende, die grosse Müdigkeit. Moral verneint das Leben... Zu einer solchen Aufgabe war mir eine Selbstdisciplin von Nöthen: – Partei zu nehmen gegen alles Kranke an mir, eingerechnet Wagner, eingerechnet Schopenhauer, eingerechnet die ganze moderne ›Menschlichkeit. – Eine tiefe Entfremdung, Erkältung, Ernüchterung gegen alles Zeitliche, Zeitgemäße: und als höchsten Wunsch das Auge Zarathustra's, ein Auge, das die ganze Thatsache Mensch aus ungeheurer Ferne übersieht, – unter sich sieht... Einem solchen Ziele – welches Opfer wäre ihm nicht gemäss? welche ›Selbst-Überwindung! welche ›Selbst-Verleugnung! Mein grösstes

ihren Hang zum katholischen Mystizismus und ihre Verachtung der Natur, doch teilt er ihre morbid-rauschhafte Psychologie und ihre Betonung des Leibes sowie ihre kulturkritische Emphatisierung und Totalisierung des Poetisch-Ästhetischen gegenüber dem positivistisch-realistischen Zeitgeist. Die französischen Dichter und Künstler sind von Nietzsches Warte aus gesehen paradigmatische Repräsentanten einer ästhetischen Lebensform.

2. – In den 1880er Jahren läßt sich bei Nietzsche durch sein Werk hindurch eine immer stärkere Identifizierung mit der französischen Literatur nachzeichnen, so daß in der Forschung auch von Nietzsches *französischer Periode* und seiner Hinwendung zur *Romania*, seinem *Romanismus* die Rede war, womit eine Parteinahme für den europäischen Süden gegen den Norden gemeint ist.²⁶⁰ Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, daß Nietzsches Faszination für den Süden, und für Frankreich im speziellen, sich gegen das deutsche Kaiserreich – in Nietzsches Worten: »Europa's Flachland«²⁶¹ – richtet. So haben der nationalsozialistische Interpret Alfred Bäumler und zahlreiche andere deutsche Exegeten während der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts Nietzsches Frankreich-Bezüge als maskenhaften Zug interpretiert, mit denen Nietzsche die kulturellen und politischen Defizite des Kaiserreiches anprangere, jedoch jeden wesentlichen Einfluß Frankreichs auf Nietzsches Philosophie oder seine schriftstellerische Praxis geleugnet. Tatsächlich bilden auch in *Ecce homo* die positiven Bezugnahmen auf die französische Kultur und Literatur eine Folie, vor dessen Hintergrund er seine scharfe Kritik am zeitgenössischen Deutschland entwickelt. Dennoch ist die Bedeutung der französischen Literatur für Nietzsches Spätwerk nicht zu leugnen, sie ist geradezu eine der wesentlichen Inspirationsquellen, wie sich am letzten Manuskript, das Nietzsche vor seinem Zusammenbruch und während der Niederschrift von *Ecce homo* für den Druck vorbereitete, den *Dionysos-Dithyramben*, zeigen läßt. Bis zum Ende des Jahres 1888 arbeitete Nietzsche intensiv am Dithyrambus *Die Sonne sinkt*, dessen letzte Strophen einen Dialog mit dem letzten Vers der *Fleurs du mal* führen.²⁶²

Nietzsches Frankreich-Bezüge sind in *Ecce homo* in einem hohen Maße *strategisch* und *semiotisch* begründet: Fast alles, was er an Frankreich bewundert, läßt sich auch als ein umgekehrtes Zeichen für ein deutsches Haßobjekt interpretieren. So richtet sich etwa seine Bewunderung für Bizets *Carmen* explizit gegen Wagners

Erlebniss war eine Genesung. Wagner gehört bloss zu meinen Krankheiten.« – F. Nietzsche: *Der Fall Wagner. Ein Musikanten-Problem*, KSA 6, S. 11f.

260 Vgl. dazu grundsätzlich J. Le Rider: *Nietzsche in Frankreich*, S. 10-38.

261 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 105.

262 Vgl. dazu Karl Pestalozzi: »Nietzsches Baudelaire-Rezeption«, in: N-St. 7 (1978), S. 158-188.

Parsifal. Nietzsches sogenannter *Romanismus* trägt bei genauerer Betrachtung durchaus Züge einer strategischen Inszenierung und eines Maskenspiels. Nietzsche, der Franzosen-Freund, ist im *Ecce homo* ebenfalls – ähnlich vielleicht zu seiner Selbstprojektion als »Don Juan der Erkenntnis«²⁶³ in der *Morgenröthe* – eine seiner vielfältigen Rollen, die einen Teil seiner individualistischen Selbstmodellierung ausmacht. Wie sehr Nietzsche in seinem Denken und Schreiben von französischen Autoren tatsächlich beeinflußt war, wie weit seine Bewunderung für die französische Literatur des 19. Jahrhundert wirklich ging, läßt sich jedoch nicht generell beantworten, sondern nur von Fall zu Fall entscheiden. Festzuhalten ist aber, daß er, als unermüdlicher Leser, alles, was in der französischen Literatur im 19. Jahrhundert Rang und Namen hatte, rezipierte und sie vor allem aufgrund ihrer psychologischen Tiefenschärfe bewunderte.²⁶⁴

In seinen Notizbüchern stößt man auf umfangreiche Exzerpte und Bemerkungen zu allen wichtigen französischen Romanciers und Dichtern des 19. Jahrhunderts, deren Spuren sich dann auch in den veröffentlichten Schriften wiederfinden lassen, auch zu vielen, heute weitgehend vergessenen Autoren. So werden Balzac und Zola von Nietzsche weder stilistisch noch weltanschaulich geschätzt und stattdessen verballhornt, die Brüder Goncourt und Alphonse Daudet erregen lediglich sein Interesse, mit Flaubert – dieser »Nihilist!«²⁶⁵ – und mit Baudelaire – der »erste intelligente Anhänger Wagners überhaupt«²⁶⁶ – verbindet ihn eine Art Haßliebe. Lediglich ein französischer Schriftsteller des 19. Jahrhunderts wird durchgängig gelobt und bewundert: Stendhal, ein Autor, dessen literarische und psychologische Qualitäten und dessen formalästhetische Bedeutung für die Entwicklung des modernen Romans zur Zeit Nietzsches überhaupt erst langsam in Frankreich erkannt wurden und der im Deutschland des 19. Jahrhunderts praktisch unbekannt war. Dies zeigt sich insbesondere darin, daß Teile des Stendhal'schen Werkes erst 1903 von Eugen Diederichs ins Deutsche übersetzt wurden. So ist es bemerkenswert, daß Nietzsche in einem Brief an Resa von Schirnhofer schreibt: »Mag ich denn Franzosen? Einige von ehemals, vor Allem Montaigne. Aus diesem Jahrhundert im Grund nur Beyle[...].«²⁶⁷ Auch in *Ecce homo* verbindet Nietzsche seine scharfe Kritik an der deutschen Kultur mit seiner Bewunderung für Henri Beyle, der besser unter seinem

263 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 232. Vgl. dazu M. Brusotti: *Die Leidenschaft der Erkenntnis*, S. 295f.

264 So schreibt Nietzsche auch in *Jenseits von Gut und Böse*: »Die Psychologen Frankreichs – und wo giebt es heute sonst noch Psychologen?« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 153.

265 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 64.

266 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 289.

267 Brief an Resa von Schirnhofer, 11. März 1885, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 7, S. 18.

Pseudonym Stendhal bekannt ist. Henri Beyle hatte sich – in Bewunderung für Johann Joachim Winckelmann nach dessen Geburtstadt – das Pseudonym Stendhal als Autorname gewählt. Gesichert ist, daß Nietzsche von Stendhal, der, wie später Nietzsche, ein großer Bewunderer Napoleons war, folgende Schriften kannte: *Le rouge et le noir*, *La Chartreuse de Parme*, *De l'amour*, die Italienberichte *Rome, Naples et Florence*, *Histoire de la peinture en Italie*, die Komponistenporträts zu Haydn, Mozart, Rossini sowie die zu der Zeit veröffentlichten Briefe, Tagebücher sowie die *Erinnerungen eines Egotisten*. Diese autobiographischen Aufzeichnungen Stendhals gehen auf den Ausdruck *égotisme* zurück, welcher der Neigung, viel von sich zu sprechen, sich ins Zentrum der Wahrnehmung der Welt zu stellen, und einem ich-bezogenen Weltbild einen Namen gibt. Das Pseudonym, das Sich-hinter-Masken-verstecken und der *Egotismus* sind Elemente, in denen Nietzsche einige Berührungs punkte zu seiner Poetologie des Selbst festmachen konnte.

Darüber hinaus erscheint Stendhals polemische Ausrichtung, seine kämpferische Natur als ein Vorbild, so daß Nietzsche den Beginn seiner Publikationstätigkeit als eine Stendhalsche Geste interpretiert: »Im Grunde hatte ich eine Maxime Stendhals practicirt: er räth an, seinen Eintritt in die Gesellschaft mit einem Duell zu machen. Und wie ich mir meinen Gegner gewählt hatte!«²⁶⁸ Außerdem ist zu betonen, daß Nietzsches Stendhal-Lektüre vor allem in der Zeit stattfindet, in der er sich bemüht, sein Theorem vom *Willen zur Macht* zu entwickeln.²⁶⁹ In Stendhals Romanen und autobiographischen Schriften erkennt Nietzsche eine Analyse des *Macchiavellismus* und des praktisch-orientierten *Willens zu Macht*.

An Stendhal röhmt Nietzsche immer wieder seine psychologischen Fähigkeiten, Fähigkeiten, die, wie bereits dargestellt wurde, in die deutsche Kultur erst durch Nietzsche selbst eingeführt worden und ein Kriterium für Bedeutsamkeit und Tiefe seien. »Haben die Deutschen auch nur Ein Buch hervorgebracht, das Tiefe hätte?«, fragt Nietzsche daher: »Selbst der Begriff dafür, was tief an einem Buch ist, geht ihnen ab. Ich habe Gelehrte kennen gelernt, die Kant für tief hielten; am preußischen Hofe, fürchte ich, hält man Herrn von Treitschke für tief. Und wenn ich Stendhal gelegentlich als tiefen Psychologen rühme, ist es mir mit deutschen Universitätsprofessoren begegnet, daß sie mich den Namen buchstabieren liessen...«²⁷⁰

268 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 319.

269 Vgl. zur Verbindung von Stendhal-Lektüre und *Wille zur Macht* Charles Andler: *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, Paris 1958, S. 158ff. und V. Gerhardt: »Macht und Metaphysik. Nietzsches Machtbegriff im Wandel der Interpretationen«, S. 72-97.

270 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 361f. – Stefan Zweig ist einer der ersten gewesen, der die Bedeutung Stendhals für Nietzsche erkannt hat. Vgl. dazu Stefan Zweig: »Stendhals deutsche Wiederkehr« (1921), in: ders.: *Begegnungen mit Büchern*, Frankfurt a. M., 1983, S. 164-168.

3. – Die polemische Spitze gegen Deutschland ist unüberhörbar, die zitierte Passage erschöpft sich aber nicht in den Invektiven gegen Kant, Treitschke und zeitgenössische deutsche Universitätsprofessoren, sondern spricht grundsätzlichere ästhetisch-philosophische Fragen an, die zwei Positionen, den Neukantianismus und den Historismus, betreffen. Wie im Verlauf der Arbeit bereits deutlich wurde, steht Nietzsche Kant in erkenntnistheoretischen und transzentalphilosophischen Fragen, auch über die Vermittlung Langes und Schopenhauers, durchaus sehr nahe. In Fragen der Moral und der Ästhetik allerdings sind Kant und Nietzsche unvereinbar, ja Antipoden, insbesondere weil Nietzsche Kant jeglichen psychologischen Scharfsinn abspricht. So stellt Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* zum Phänomen der ästhetischen Erfahrung fest:

[...] dass Kant, gleich allen Philosophen, statt von den Erfahrungen des Künstlers (des Schaffenden) aus das ästhetische Problem zu visiren, allein vom »Zuschauer« aus über die Kunst und das Schöne nachgedacht hat und dabei unvermerkt den »Zuschauer« selbst in den Begriff schön hinein bekommen hat. Wäre aber wenigstens nur dieser »Zuschauer« den Philosophen des Schönen ausreichend bekannt gewesen! [...] Aber das Gegenteil war, wie ich fürchte, immer der Fall: und so bekommen wir denn von ihnen gleich von Anfang an Definitionen, in denen, wie in jener berühmten Definition, die Kant vom Schönen giebt, der Mangel an feinerer Selbst-Erfahrung in Gestalt eines dicken Wurms von Grundirrthum sitzt. »Schön ist, hat Kant gesagt, was ohne Interesse gefällt.« Ohne Interesse! Man vergleiche mit dieser Definition jene andere, die ein wirklicher »Zuschauer« und Artist gemacht hat – Stendhal, der das Schöne einmal une promesse de bonheur nennt. Hier ist jedenfalls gerade Das abgelehnt und ausgestrichen, was Kant allein am ästhetischen Zustande hervorhebt: le désintéressement. Wer hat recht, Kant oder Stendhal? – Wenn freilich unsere Aesthetiker nicht müde werden, zu Gunsten Kant's in die Wagschale zu werfen, dass man unter dem Zauber der Schönheit sogar gewandlose weibliche Statuen »ohne Interesse« anschauen könne, so darf man wohl ein wenig auf ihre Unkosten lachen: – die Erfahrungen der Künstler sind in Bezug auf diesen heiklen Punkt »interessanter«, und Pygmalion war jedenfalls nicht notwendig ein »unästhetischer Mensch«.²⁷¹

Nietzsches Kritik richtet sich also gegen Kants Bestimmung der ästhetischen Lust und des Schönen als interesseloses oder uninteressiertes Wohlgefallen, wobei er nicht einfach eine rezeptionstheoretische durch eine produktionsästhetische Perspektive ersetzt. Seine Kritik richtet sich darüber hinaus gegen Kants Konzept der Interesselosigkeit in der Bestimmung der ästhetischen Kategorie des Schönen oder

271 F. Nietzsche: *Zur Genealogie der Moral*, KSA 5, S. 346f.

des Ästhetischen in der Rezeption selbst.²⁷² Was ist damit genau gemeint? Kant unterscheidet zunächst einmal prinzipiell zwischen ästhetischen Urteilen und Erkenntnisurteilen. Er schreibt:

Um zu unterscheiden, ob etwas schön sei oder nicht, beziehen wir die Vorstellung nicht durch den Verstand auf das Objekt zum Erkenntnis, sondern durch die Einbildungskraft (vielleicht mit dem Verstande verbunden) auf das Subjekt und das Gefühl der Lust oder der Unlust desselben. Das Geschmacksurteil ist also kein Erkenntnisurteil, mithin nicht logisch, sondern ästhetisch, worunter man dasjenige versteht, dessen Bestimmunggrund nicht anders alssubjektiv sein kann.²⁷³

Ästhetische Urteile sind also subjektive Urteile, die nicht auf objektive Begriffe wie eben Erkenntnisurteile, die auf logischen Schlüssen beruhen, zurückgeführt werden können. Keine wie auch immer geartete Beschreibung eines Gegenstandes kann daher als hinreichender Grund angesehen werden, einen Gegenstand als schön zu bestimmen. Das heißt auch: Es ist grundsätzlich unmöglich, auf der Basis einer gedanklichen Operation herauszufinden, ob ein Gegenstand schön ist oder nicht, denn gedankliche Operationen basieren auf Bedeutungen und Bedeutungszuschreibungen, die aber für das Prädikat *schön* laut Kant bedeutungslos sind, da *schön* eine ästhetische – und nicht einfach eine kunstphilosophische Kategorie – ist, die sich in einem virtuell unendlichen Reflexionsprozeß ausdrückt. Im Zentrum des Ästhetischen oder des Schönen steht also das reflexionstheoretisch fundierte, rezipierende Subjekt, das ist das, was Nietzsche meint, wenn er betont, daß Kant »unvermerkt den ›Zuschauer‹ selbst in den Begriff schön hinein bekommen hat«.

Kant bestimmt das Wohlgefallen oder die Lust am Schönen darüber hinaus in der *Kritik der Urteilskraft* als interesseloses oder »uninteressiertes und freies Wohlgefallen«,²⁷⁴ um es vom Wohlgefallen am Guten und sinnlich Angenehmen zu unterscheiden, um es also aus rationalistischen und sensualistischen Begründungszusammenhängen und Zwecken zu lösen und als autonomes Phänomen zu verstehen, da er rationalistische und sensualistische Deutungen des Schönen für falsch hält. Denn während die rationalistische Deutung die Lust am Schönen nicht gegen das Wohlgefallen am Guten abgrenzen könne, könne die sensualistische Deutung es nicht vom sinnlichen Vergnügen unterscheiden.²⁷⁵ Kants Begriff der Interesselosigkeit

272 Vgl. zur zum Kantschen und vorkantianischen Gebrauch des Begriffs *Interesselosigkeit* Werner Strube: »Interesselosigkeit«, in: *Archiv für Begriffsgeschichte* 23, S. 148-174.

273 I. Kant: *Kritik der Urteilskraft* (1790), S. 115.

274 Ebd., S. 123.

275 Vgl. dazu auch Eva Schaper: »Zur Problematik des ästhetischen Urteils«, in: Gerhard Funke (Hg.): *Akten des 7. Internationalen Kant-Kongresses*, Bonn 1991, Bd.1, S. 15-29.

sigkeit soll die ästhetische Lust daher reflexiv doppelt abgrenzen. Kant möchte darmit darauf hinaus, daß die Lust am Schönen weder graduell noch inhaltlich, sondern strukturell verschieden ist, und zwar sowohl von dem Wohlgefallen, das in der Einsicht in den moralischen oder praktischen Wert eines Gegenstandes gründet, als auch von dem Genuß, der in der Befriedigung eines unmittelbaren sinnlichen Bedürfnisses liegt. Das heißt: Das betrachtende Subjekt muß sich dem Gegenstand gegenüber interesselos verhalten und zwar auf der Grundlage einer und durch eine Reflexion. Es spielt dann auch keine Rolle, um was für einen Gegenstand es sich handelt. Die Reflexion wird so zu einem Mittel der Selbstdisziplinierung, es annuliert gewissermaßen den sinnlichen Gehalt des ästhetischen Gegenstandes sowie das daran gebundene rationale und sensuelle Vergnügen. Das Ergebnis, so könnte man sagen, besteht in einer reflexiven lustfreien Lust, die dann wertfrei, schön, kontemplativ und frei genannt wird, ohne begrifflich objektivierbar im Sinne der Erkenntnis zu sein. Das dies überhaupt möglich ist, bezweifelt Nietzsche gemeinsam mit Stendhal aufgrund seiner empirischen und psychologischen Beobachtungen: Darüber hinaus erscheint es ihnen auch gar nicht wünschenswert.²⁷⁶ Stattdessen verstehen sie die Erfahrung der Kunst als ein Glücksversprechen, als eine Potenzierung des sinnlichen Vergnügens.

Stendhal steht bei Nietzsche für eine affektive und sinnliche Ästhetik, die auch nicht mehr unbedingt am Schönen orientiert ist, sondern die starke, leiblichspürbare Emotionen ausdrückt und hervorrufen soll. Darüber hinaus spielt Nietzsche mit Stendhal eine wirklichkeitsgesättigte literarische Psychologie oder Anthropologie gegen die unpersönliche und letztlich lustfreie, scheinbar tiefe, Reflexionsästhetik Kantscher Prägung aus.²⁷⁷ Diese literarische Psychologie Stendhals folgt zum einen der Pascalschen Überlegung, daß das Herz seine eigenen Gründe hat, die der Verstand überhaupt nicht kennt, und zum anderen einer Theorie der Selbstsucht und Ich-Bezogenheit sowie einer *chasse de bonheur*, also einer gesteigerten und mit Geist gekosteten Jagd nach dem Glück, das als psychophysisches Phänomen betrachtet wird. Stendhal ist einer der Autoren, die Nietzsche als Gewährsmänner dienen, um sich gegen Neukantianer und Historisten in ästhetischen Fragen zu positionieren. Damit verfolgt er das Ziel, gegen den positivistisch-realistischen Zeitgeist

276 Walter Kaufmann betont in diesem Zusammenhang: »Nach Kant und Schopenhauer ist die ästhetische Erfahrung ganz und gar interesselos, vor allem deswegen, weil Interessen ihrer Meinung nach wesentlich utilitaristisch, hedonistisch oder moralisch sind, Streben nach Schönheit aber nicht. [...] Nietzsche konzentriert sich, ganz im Geiste, auf die ästhetische Erfahrung des Schaffenden, und er deutet offenbar an, daß es ein vitales Interesse des Menschen am Schönen gibt [...].« W. Kaufmann: *Nietzsche*, S. 155.

277 Ob Nietzsche Kants Ästhetik damit wirklich gerecht wird, ist sehr umstritten. Vgl. dazu Urs Heftsch: »Nietzsches Auseinandersetzung mit der ‚Kritik der ästhetischen Urteilskraft‘«, in: N-St. 20 (1991), S. 238-266.

eine ästhetische und kulturkritische Emphase des Poetischen und Psychologischen zu stellen. An die Stelle der universelle Geltung beanspruchenden systematischen Kategorien Hegelscher Prägung, wie sie etwa in der historistischen Literaturgeschichtsschreibung vorherrscht, und gegen Grundprinzipien neukantianisch reflexionstheoretisch fundierter Ästhetiken der Zeit gerichtet, versucht Nietzsche eine ästhetisch-psychologisch neue Optik zu rücken. Damit soll neben der Reaktualisierung eines poetischen Gehalts ein anderes Rezeptionskriterium ins Zentrum geraten und zwar, das der ästhetisch-psychischen Korrespondenz als Lust- und Lebenssteigerung, die sich ebenfalls am *Leitfaden des Leibes* entwickelt.

Dies zeigt sich auch in der gegenüber der in der *Geburt der Tragödie* veränderten Konzeptualisierung des *Dionysos* bezüglich der Rausch- und Zeitthematik in *Ecce homo* und in den *Dionysos-Dithyramben*. Daß Nietzsche dabei nicht nur auf Baudelaire und seine Schule, die décadence, zurückgreift, sondern auch auf Stendhal, ist bemerkenswert, da er damit seiner Zeit weit voraus ist. Gegenüber den anderen französischen Autoren rechnet Nietzsche Stendhal auch einen weltanschaulichen Zug, den Atheismus und sein metaphysikfreies Welbild hoch an. Stendhal sei ein »ehrlicher Atheist, eine in Frankreich spärliche und fast kaum auffindbare species, – Prosper Mérimée in Ehren... Vielleicht bin ich auf Stendhal neidisch? Er hat mir den besten Atheisten-Witz weggenommen, den gerade ich hätte machen können: ›die einzige Entschuldigung Gottes ist, daß er nicht existirt...‹«²⁷⁸

So betont Nietzsche weiter, daß »Stendhal, einer der schönsten Zufälle meines Lebens« war, »denn Alles, was in ihm Epoche macht, hat der Zufall, niemals eine Empfehlung mir zugetrieben.« Stendhal »ist ganz unschätzbar mit seinem vorwegnehmenden Psychologen-Auge, mit seinen Thatsachen-Griff«.²⁷⁹ Daß die Lektüre von Stendhal einer der schönsten Zufälle seines Lebens ist, hebt Nietzsche vielfach auch in seinen Briefen hervor, und in seinen Schriften *Die fröhliche Wissenschaft* und *Jenseits von Gut und Böse* erwähnt und zitiert er Stendhal mehrfach, wenn es um die Psychologie der Verstellung geht. So schreibt er zum Beispiel: »wer mit feinen und verwegenen Sinnen begabt ist, neugierig bis zum Cynismus, Logiker beinahe aus Ekel, Räthseler und Freund der Sphinx [...], der wird [Stendhal] nachgehen müssen.«²⁸⁰ Nicht nur in seinen Romanen, sondern auch in seinen autobiographischen Schriften betrachtet Stendhal die ganze Welt als eine universelle Maske, in der ein Machtwille regiert. Die Welt erscheint ihm geprägt von Heuchelei, Schmeichelei und Täuschung, in der er selbst das lustvolle Spiel der Verstellung spielt: So reiste Stendhal auch inkognito und führte sich in die Gesellschaft unter wechselnden Pseudonymen ein.

278 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 285f.

279 Ebd, S. 286.

280 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 599.

Daß Nietzsches Stendhal-Lektüre aber auf keine Empfehlung zurückgeht, wie er in *Ecce homo* anmerkt, entspricht allerdings nicht den Tatsachen. Sein Bekanntwerden mit Stendhal könnte vielmehr aus einem Stendhal-Roman selbst stammen. Denn wie aus Nietzsches Briefwechsel ersichtlich ist, geht seine Entdeckung Stendhals im Jahre 1876 auf eine Empfehlung von Isabella von Pahlen, spätere Freifrau von Ungern-Sternberg zurück – eine Reisebekanntschaft aus Pisa während seiner Italienreise, über die Nietzsches Reisegefährte Paul Rée unverhohlen sein Mißvergnügen ausdrückte, da sie »seinen Bemühungen zum Trotz, auf- und anregend mithin schädlich – auf Nietzsche wirke«.²⁸¹

System und Redlichkeit

1. – Die Vorstellung von einem *Grundwillen des Geistes* scheint auf den ersten Blick auf so etwas wie ein verborgenes und unbekanntes Zentral- oder Monosubjekt zu verweisen, was sich unter anderem auch daran festmachen ließe, daß sich bei Nietzsche durchaus ein Streben nach einer systematischen Einheit und einer systematischen Einheitlichkeit und stilistischen Singularität identifizieren läßt, denn wie Nietzsche hervorhebt: »der große Stil will Einen starken Grundwillen.«²⁸² Diesem Grundwillen würde auf gedanklicher und textueller Ebene die Vorstellung von einem philosophischen System am ehesten entsprechen. Dagegen steht jedoch der Subjekt-Individualismus, der, wie wir gesehen haben, eine zersplitterte Pluralität, einen ständigen Wandel, ein ständiges Werden produziert, das sich nicht als stabile Einheit denken läßt und das der Vorstellung eines Zentral- und Monosubjekts diametral entgegensteht. Diese Spannung zeigt sich nicht zuletzt in Hinblick auf den Begriff des philosophischen Systems selbst, ja, in Hinblick auf die Frage, warum Nietzsche kein kohärentes einheitliches philosophisches System entwickelt hat.²⁸³

Zu unterstreichen ist zunächst, daß Nietzsche seine Philosophie nirgends in systematischer Form, sondern bis zuletzt nur ›in nuce‹ dargestellt hat. Einzelne Aphorismen und Aphorismenfolgen in seinen Büchern gehen durchaus systematisch vor, ohne aber in einen einheitlichen systematischen Entwurf zu münden. Man könnte

281 R. J. Benders/St. Oettermann (Hg.): *Friedrich Nietzsche. Chronik*, S. 380.

282 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 97.

283 Volker Gerhardt betont im Kontext der Frage nach dem System Nietzsches Aktualität: »Gerade in seinem Scheitern als systematischer Denker gilt Nietzsche als exemplarischer Fall der jüngeren Philosophiegeschichte. Seine ›Experimental-Philosophie‹ schließt auch noch den Versuch darüber ein, ob Philosophie überhaupt möglich ist. Es ist ein *experimentum crucis* – es geht, wie man bei Nietzsche wohl ohne Übertreibung sagen darf, auf Leben und Tod der Philosophie.« V. Gerhardt: »Hundert Jahre nach Zarathustra«, S. 190.

sagen, daß der Aphorismus – als Schreib- und Denk-Form – einer Erfassung der Totalität, wie sie beispielsweise Hegel mit seiner Trias von *Wahrheit*, *System* und *Geist* zu (re-)konstruieren suchte, völlig widerspricht.²⁸⁴ Es gibt bei Nietzsche kein explizites Modell eines philosophischen Systems oder eines systematisch-philosophischen Gesamtzusammenhangs. Auch *Ecce homo* wird dies nicht leisten, trotz Nietzsches Bemühung, einen einheitlichen Werkzusammenhang zu rekonstruieren und seine Schriften einer systematischen Re-Lektüre zu unterziehen. Diese Zurückhaltung gegenüber systematischen Gesamtdarstellungen, die Nietzsche erstmals in der Schrift *Menschliches, Allzumenschliches* übt, in der er seiner Selbstaussage nach zum ersten Mal seine »Philosophie in nuce«²⁸⁵ umreißt, bestimmt den allergrößten Teil seiner Publikation.²⁸⁶ Doch, warum?

Eine mögliche Antwort ergibt sich aus folgender Nachlaßnotiz: »Vielleicht erräth man, bei einem Blick hinter dies Buch, welchem Systematiker ich selbst nur mit Mühe ausgewichen bin...«²⁸⁷ In der *Götzen-Dämmerung* findet sich ein ähnlicher Gedanke, der in einer generalisierenden Maxime mündet: »Ich misstraue allen Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg. Der Wille zum System ist ein Mangel an Rechtschaffenheit.«²⁸⁸ Nietzsche lehnt also das System im Sinne einer Erfassung der Totalität ab, da der dahinterstehende Wille ihm unredlich erscheint. Damit geht bei ihm die Ablehnung eines spekulativen Denkens einher, wie man es auch vom deutschen Idealismus her – etwa von Hegel oder von Schopenhauer her – kennt. Dennoch weist sich Nietzsche hin und wieder selbst als möglichen Systematiker, und vielleicht sogar System-Denker, aus. In Vorarbeiten zur *Götzen-Dämmerung* benennt Nietzsche explizit, welchem »Systematiker es selbst [dies Buch] mit Mühe ausgewichen ist –«, nämlich: »mir selber...«²⁸⁹ Es überrascht darum nicht, daß Nietzsche eine ambivalente Haltung gegenüber philosophischen Systemen und dem

284 Vgl. dazu Martin Stingelin: »Aphorismus«, in: H. Ottmann (Hg.): *Nietzsche-Handbuch*, S. 185-187.

285 So Nietzsche im bereits zitierten Brief an Erwin Rohde, 16. Juni 1878, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 5, S. 332f.

286 Sogar noch in *der Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophiert* betont Nietzsche seine Ablehnung von systematischen Gesamtdarstellungen; auch diese Schrift ist lediglich »meine Philosophie in nuce.« Brief an Georg Brandes, 20. Oktober 1888, F. Nietzsche: *Sämtliche Briefe*, KSB 8, S. 457.

287 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 533.

288 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 63.

289 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1887 – 1889*, KSA 13, S. 189. – Vgl. auch F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450: »Ich mißtraue allen Systemen und Systematikern und gehe ihnen aus dem Weg; vielleicht entdeckt man hinter diesem Buche das System, dem ich aus gewichen bin...«; vgl. zur Frage nach System und Systematik bei Nietzsche Mazzino Montinari: *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 180-184.

philosophischem System-Denken hat. So haben Systeme für ihn zeitweise durchaus einen pädagogischen Wert für den Leser philosophischer Werke, denn »die verschiedenen philosophischen Systeme sind als Erziehungsmethoden des Geistes zu betrachten: sie haben immer eine besondere Kraft des Geistes am besten ausgebildet; mit ihrer einseitigen Forderung, die Dinge gerade so und nicht anders zu sehen«,²⁹⁰ und in seiner Einleitung zur *Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* schreibt Nietzsche, daß er »den Punkt aus jedem System herausheben« will, »der ein Stück Persönlichkeit ist«.²⁹¹ Bindet man diese Überlegungen Nietzsches zurück an seine Vorstellung von Ich und Grundwille, so könnte man formulieren, daß der Grundwille des Geistes nach System und Systematischem strebt, um so etwas wie eine Persönlichkeit auszudrücken, doch Nietzsches Selbst weicht diesem Willen aus und präsentiert nur Andeutungen und Hinweise auf einen (möglichen) systematischen Gesamtzusammenhang. So schreibt er auch: »An dieser Stelle weiterzugehn überlasse ich einer anderen Art von Geistern als die meine ist. Ich bin nicht bornirt genug zu einem System – und nicht einmal zu meinem System...«²⁹²

2. – In *Ecce homo* hält Nietzsche fest, welche Typen von Philosophen er am meisten schätzt. Im dritten Abschnitt von »Warum ich so klug bin« schreibt er: »Die Skeptiker« seien, »der einzige ehrenwerthe Typus unter dem so zwei- bis fünfdeutigen Volk der Philosophen!«²⁹³ Im Gegensatz zum Großteil der abendländischen Philosophie zeichnet sich die skeptische Philosophie für Nietzsche durch eine Grundhaltung der intellektuellen Redlichkeit aus, da sie nicht danach strebt, alles systematisch erklären und reflektieren zu können und, vor allem, zu wollen. Auch in *Der Antichrist* betont Nietzsche den Zusammenhang von Skepsis und intellektueller Redlichkeit: »Ich nehme ein Paar Skeptiker bei Seite, den anständigen Typus in der Geschichte der Philosophie: aber der Rest kennt die Forderungen der intellektuellen Rechtschaffenheit nicht!«²⁹⁴

So ist auch die Wahl des aphoristisch-sentenzhaften Genres bei Nietzsche nicht einfach eine Frage des literarischen Geschmacks, sondern ebenfalls Ausdruck einer Skepsis, Indiz dafür, einer systematischen Form auszuweichen, skeptische Haltungen einzunehmen, und zugleich der gattungsmäßige Ausdruck einer unzeitgemäßen intellektuellen Redlichkeit,²⁹⁵ die lieber andeutet und hinterfragt, statt zu erklären,

290 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 504.

291 F. Nietzsche: *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, KSA 1, S. 801.

292 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 538.

293 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 284.

294 F. Nietzsche: *Der Antichrist*, KSA 6, S. 178.

295 Nietzsche bezeichnet die aphoristisch-sentenzhafte Form als »das große Paradoxon in der Litteratur«, denn sie stelle »das Unvergängliche inmitten des Wechselnden« dar,

denn wie Nietzsche schreibt: »Der Glaube in der Form, der Unglaube im Inhalt – das macht den Reiz der Sentenz aus – also eine moralische Paradoxie.«²⁹⁶ Ja, gerade das Paradoxe und das Aphoristisch-Andeutende haben für Nietzsche einen ästhetisch-stilistischen Wert, denn »die wirksamen Schriftsteller beweisen, daß Worte nur Andeutungen sind, daß man nichts vollenden dürfe und daß die Schriftsteller darin Vortheile vor Malern haben.«²⁹⁷ Zugleich erlaubt die aphoristische Form es Nietzsche, »in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andere in einem Buche sagt, – was jeder Andere in einem Buche nicht sagt.«²⁹⁸

Nietzsches Aphorismen deuten an, relativieren sich gegenseitig, widersprechen sich, heben sich gegenseitig auf und fordern so ihre Leser zum Selbst-Denken auf. Sie stellen schon ihrer Form nach – ähnlich wie Heraklits Sentenzen und gnomischen Sätzen – eine Skepsis gegenüber dem Gebot der Widerspruchsfreiheit in philosophischen Systemen dar. Dabei sind sie Ergebnis eines tiefen philosophischen Ernstes und stehen damit einem System diametral entgegen, denn »Systeme bauen ist Kinderei.²⁹⁹ Im Grunde genommen erfüllt Nietzsches perspektivische Philosophie, wenn man darunter ein festes Ensemble erkenntnistheoretischer Ansichten und poetologischer Verfahren versteht, besser ihr Programm, wenn sie keine Spur von einem System aufweist, beziehungsweise dem System in der schriftstellerisch-darstellerischen Praxis bewußt aus dem Weg geht. So fragt Nietzsche auch in *Jenseits von Gut und Böse*, »schreibt man nicht gerade Bücher, um zu verbergen, was man bei sich trägt?«, und antwortet: »Jede Philosophie ist eine Vordergrunds-Philosophie – [...]. Jede Philosophie verbirgt auch eine Philosophie; jede Meinung ist auch ein Versteck, jedes Wort auch eine Maske.«³⁰⁰

In *Ecce homo* schreibt Nietzsche darüber hinaus, die Idee der Maske und der ab- und ausweichenden Vordergrunds-Philosophie aufgreifend: »weh mir! ich bin eine nuance –«.³⁰¹ Diese Abweichung, dieses Selbstverständnis als Nuance ist für Nietz-

sie sei »die Speise, welche immer geschätzt bleibt, wie das Salz, und niemals, wie selbst dieses, dumm wird.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, 446. – Vgl. dazu auch das Kapitel »Aphorismus und intellektuelle Redlichkeit« in: E. Heller: *Nietzsches Scheitern am Werk*, S. 113-136.

296 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 68.

297 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880-1882*, KSA 9, S. 217.

298 F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 153.

299 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1884 – 1885*, KSA 11, S. 49.

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

301 Friedrich Nietzsche, *Ecce homo*, KSA 6, S. 362. – Im engeren Kontext von *Ecce homo* stellt sich die Nuance freilich als klares Distinktionsmerkmal, als ›feiner Unterschied‹ dar. Es ist Nietzsches Zeichen dafür, nicht zu den Deutschen zu gehören, denn wie er im Abschnitt »Was den Deutschen abgeht« der *Götzen-Dämmerung* schreibt: »Der Deutsche hat keine Finger für nuances... Dass die Deutschen ihre Philosophen auch nur ausgehalten haben, vor allen jenen verwachsensten Begriffs-

sche taktisch im Umgang mit seiner Umwelt sinnvoll und drückt sich nicht zuletzt in seinem Einsatz von Heteronymen und Begriffspersonen aus. Nietzsche unterstreicht, daß die Logik des Ab- und Ausweichens unumgänglich, ja, daß sie selbst moralisch geboten ist, denn der Wille zum System sei ein Mangel an Rechtschaffenheit und entspricht nicht seiner Ich-Gerechtigkeit, wie sie schon mehrfach in dieser Studie analysiert worden ist: »Der Wille zum System: bei einem Philosophen moralisch ausgedrückt eine feinere Verdorbenheit, eine Charakter-Krankheit, unmoralisch ausgedrückt, sein Wille, sich dümmer zu stellen [...].³⁰²

3. – Die tugendphilosophisch fundierte Kritik am System läßt sich übrigens bei Nietzsche bereits in der Frühzeit seiner Selbstmodellierung als Freigeist beobachten. In dem Sentenzenmanuskript Lou von Salomés hat er etwa den folgenden Satz »Vielleicht würde der ehrlichste Philosoph nicht bis zur Philosophie kommen« mit der Korrektur versehen: »Der redlichste Philosoph würde vielleicht nicht bis zum System kommen dürfen.³⁰³ So zeigt sich beispielsweise auch in der Ablehnung des Systems bei Nietzsche ein Mißtrauen gegenüber einem Autor wie Aristoteles: »Aristoteles dachte sich seinen Gott als rein erkennend, ohne jegliches Gefühl von Liebe: und er selber hatte wohl so seine besten Augenblicke, wenn er kalt und hell (und freudig) den wollüstigen Schwindel der höchsten Allgemeinheiten genoß. Die Welt als System empfinden und das als den Gipfel des menschlichen Glücks: wie verräth sich da der schematische Kopf!«³⁰⁴

Krüppel, den es je gegeben hat, den grossen Kant, giebt keinen kleinen Begriff von der deutschen Anmuth.« F. Nietzsche: *Götzen-Dämmerung*, KSA 6, S. 109f. – In *Jenseits von Gut und Böse* schreibt Nietzsche darüber hinaus über die stilistisch-schriftstellerischen Fähigkeiten der Deutschen: »Der Deutsche ist beinahe des Presto in seiner Sprache unfähig, also, wie man billig schließen darf, auch vieler der ergötzlichsten und verwegensten Nuances des freien, freigeisterischen Gedankens.« F. Nietzsche: *Jenseits von Gut und Böse*, KSA 5, S. 46.

302 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450. – Zur Verbindung und Wechselbeziehung von »Redlichkeit«, »Freigeisterei« und »Verhältniss zum Selbst« vgl. F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 20f.; dazu Mazzino Montinari, »Nietzsches Philosophie als *Leidenschaft der Erkenntnis*«, in: ders., *Nietzsche lesen*, Berlin/New York 1982, S. 64-78. – In einem weiteren, den Nietzscheschen Kontext überschreitenden, philosophischen Zusammenhang siehe Ernst Tugendhat: »Retraktationen zur intellektuellen Redlichkeit«, in: ders.: *Anthropologie statt Metaphysik*, München 2010, S. 85-113.

303 Ernst Pfeiffer: *Friedrich Nietzsche – Paul Rée – Lou von Salomé. Die Dokumente ihrer Begegnung*, Frankfurt a. M. 1970, S. 194.

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

Das Fehlen eines Systems ist Teil einer freigeistigen Tugendlehre bei Nietzsche und entspricht seinem Entwurf »der intellektuellen Rechtschaffenheit«³⁰⁵, einer philosophischen Haltung also, die sich selbst verbietet, ein einheitliches System zu konstruieren und zu behaupten, mehr zu wissen, als man tatsächlich weiß. So bestimmt Jea-Luc Nancy die Redlichkeit bei Nietzsche auch nicht primär philosophisch oder moralisch, sondern wissenschaftlich: »Es ist nämlich so, daß die Redlichkeit für Nietzsche zweifellos zunächst nicht ein philosophisches oder moralisches Motiv war, sondern ein »wissenschaftliches«: die *Redlichkeit* charakterisiert die Einstellung des *Philologen*.³⁰⁶ Tatsächlich ist die Redlichkeit für auch unter tuggedphilosophischen Gesichtspunkten keine altbekannte, sondern eine »werdende Tugend« für ihn, denn man »beachte doch, dass weder unter den sokratischen, noch unter den christlichen Tugenden die Redlichkeit vorkommt: diese ist eine der jüngsten Tugenden, noch wenig gereift, noch oft verwechselt und verkannt, ihrer selber noch kaum bewusst, – etwas Werdendes, das wir fördern oder hemmen können, je nachdem unser Sinn steht.«³⁰⁷

Dadurch erklären sich mancherorts auch seine ständigen Metamorphosen und sein Widerwille gegenüber der Identifizierung. Die Systemlosigkeit erscheint Nietzsche als Teil einer intellektuellen Redlichkeit und seines Subjekt-Individualismus, die zudem mit dem »Willen zur Wahrheit« und mit dem Konzept des »intellektuellen Gewissens« in Verbindung steht.³⁰⁸ In *Die fröhliche Wissenschaft*

305 F. Nietzsche: *Ecce homo*, KSA 6, S. 360. – Nietzsche betont aber auch: »Es wäre ein Rückfall für uns, gerade mit unsrer reizbaren Redlichkeit ganz in die Moral zu gerathen und um der überstrenge Anforderungen willen, die wir hierin an uns stellen, gar noch selber zu tugendhaften Ungeheuern und Vogelscheuchen zu werden.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 465.

306 J.-L. Nancy: »»Unsere Redlichkeit!««, S. 230.

307 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 275.

308 Vgl. zum intellektuellen Gewissen folgende Ausführung Nietzsches: »Das intellectuale Gewissen. – Ich mache immer die gleiche Erfahrung und sträube mich mich ebenso immer von Neuem gegen sie, ich will es nicht glauben, ob ich es gleich mit Händen greife: den Allermeisten fehlt das intellectuale Gewissen; ja es wollte mir oft scheinen, als ob man mit der Forderung eines solchen in den volksreichsten Städten einsam wie in der Wüste sei. [...] Ich will sagen: die Allermeisten finden es nicht verächtlich diess oder jenes zu glauben und danach zu leben, ohne sich vorher der letzten und sichersten Gründe für und wider bewußt geworden zu sein und ohne sich auch nur die Mühe um solche Gründe hinterdrein zu geben, – die begabtesten Männer und edelsten Frauen gehören zu diesen Allermeisten. Was ist mir aber Gutherzigkeit, Feinheit und Genie, wenn der Mensch dieser Tugenden schlaffe Gefühle im Glauben und Urtheilen bei sich duldet, wenn das Verlangen nach Gewissheit ihm nicht als die innerste Begierde und tiefste Noth gilt, – als Das, was die höheren Menschen von niederen scheidet.« F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 373.

schreibt Nietzsche dazu: »Dieser unbedingte Wille zur Wahrheit: was ist er? Ist es der Wille, sich nicht täuschen zu lassen? Ist es der Wille, nicht zu täuschen? Nämlich auch auf diese letzte Weise könnte der Wille zur Wahrheit interpretiert werden: vorausgesetzt, dass man unter der Verallgemeinerung »ich will nicht täuschen« auch den einzelnen Fall »ich will mich nicht täuschen« einbegreift.«³⁰⁹ So verwundert es nicht, daß Nietzsche seine Leser vor Systematikern warnt, da sie den Eindruck einer kohärenten, einheitlichen Subjektivität erwecken und die Vorstellung eines Mono- oder Zentral-Subjekts befördern. Systematiker sind, von seiner Warte aus gesehen, vor allem Schauspieler: »Vorsicht vor den Systematikern! – Es giebt eine Schauspielerei der Systematiker: indem sie ein System ausfüllen wollen und den Horizont darum rund machen, müssen sie versuchen, ihre schwächeren Eigenschaften im Stile ihrer stärkeren auftreten zu lassen, – sie wollen vollständige und einzigartig starke NATUREN darstellen.«³¹⁰

Darüber hinaus ist es wichtig zu beachten, wie radikal Nietzsche zwischenzeitlich die »Redlichkeit« denkt, denn, so Nietzsche, eine konsequent durchdachte »Redlichkeit würde den Ekel und den Selbstmord im Gefolge haben.«³¹¹ Daher ist auch der Redlichkeit – und zwar nicht nur aus strategischen, sondern aus Selbst-erhaltungsgründen – auszuweichen: »Nun hat unsere Redlichkeit eine Gegenmacht, die uns solchen Consequenzen [wie dem Selbstmord, RSM] ausweichen hilft: die Kunst, als dem guten Willen zum Scheine.« In diesem Punkt liegt laut Nietzsche die »letzte Dankbarkeit gegen die Kunst.«³¹²

Sämtliche der jetzt analysierten Aspekte der Erwägungen und Reflexionen Nietzsches zum philosophischen System verweisen indirekt auf dessen Subjekt-Hypothesen und insbesondere auf seine Abgrenzung eines Grundwillens, den er als Hypothese annimmt, vom bewußten Ich, auf seinen Subjekt-Individualismus, den er in eine spannungsvolle Korrelation zu seinem Projektionstheorem, zu seiner Leib-Konzeption und zur sprachlich, psychologisch und erkenntnistheoretisch fundierten Egozentrizität stellt. Sie bilden ebenso wichtige theoretische Bestandteile seines Versuchs einer philosophischen Selbstmodellierung, daher zeichnet den Philosophen in Nietzsches Augen gegenüber den anderen Menschen auch eine besondere Form von Egozentrizität aus:

309 Ebd., S. 575. – Nietzsche betont allerdings auch an der gleichen Stelle, daß der »Wille zur Wahrheit« unter einem »Nützlichkeits-Calcul« steht, denn die »Wahrheit um jeden Preis« kann auch unnütz und gefährlich sein, ja, der »»Wille zur Wahrheit« [...] könnte ein versteckter Wille zum Tode sein.« Ebd., S. 576. – Vgl. zum Verhältnis »Redlichkeit«, »Moral«, »Wille zur Wahrheit« und den daraus resultierenden Werturteilen auch den § 4 der Vorrede der *Morgenröthe*, KSA 3, S. 15f.

310 F. Nietzsche: *Morgenröthe*, KSA 3, S. 228.

311 F. Nietzsche: *Die fröhliche Wissenschaft*, KSA 3, S. 464.

312 Ebd.

Ein Philosoph: das ist ein Mensch, der beständig außerordentliche Dinge erlebt, sieht, hört, argwöhnt, hofft, träumt: der von seinen eignen Gedanken wie von Außen her, wie von Oben und Unten her, als von seiner Art Ereignissen und Blitzschlägen getroffen wird; der selbst vielleicht ein Gewitter ist, welches mit neuen Blitzen schwanger geht; ein verhängnisvoller Mensch, um den herum es immer grollt und brummt und klapft und unheimlich zugeht. Ein Philosoph: ach, ein Wesen, das oft von sich davon läuft, oft vor sich Furcht hat, – aber zu neugierig ist, um nicht immer wieder, »zu sich zu kommen«...³¹³

4. – Bezuglich der Subjekt-Thematik läßt sich für dieses vierte Kapitel zusammenfassend sagen, daß Nietzsche – im Gegensatz zu Descartes, der das Ich/Selbst als eine dem Körper zugeordnete Seelensubstanz versteht, im Gegensatz zu Kant, der es als transzendentale Einheit der Apperzeption konzipiert – das Ich erstens als organisierten Komplex von sprachlichen Funktionen begreift, zweitens das Selbst als plural-organisierte Gruppe von personendichtenden Vorstellungen, Kräften und Trieben modelliert, drittens das Subjekt als Effekt einer Oberflächendifferenzierung des Bewußtseins präsentiert, viertens das Ich auch als Teilstruktur der Person entwirft und schließlich fünftens das Selbst als Repräsentant der egozentrierten einheitlichen Gesamtperson konstituiert, die Effekt eines psycho-physiologischen Grundwillens ist. Die *Einheit* des Selbst, wie Nietzsche sie entwirft, ist Resultat eines mächtigen Grundwillens, ist die Einheit und Funktionalität des Leibes, des Lebens-Systems, das heißt einer »Vielheit von Kräften, verbunden durch einen gemeinsamen Ernährungs-Vorgang«.³¹⁴ Das Zusammenspiel und Zusammenwirken dieser Kräfte läßt den Eindruck von Einheitlichkeit entstehen, diszipliniert die Pluralität und Dindividualität temporär zur Einheitlichkeit.

Der philosophische »Fehler« jedoch, schreibt Nietzsche, »steckt in der Hineindichtung eines Subjekts«.³¹⁵ Und das Wesen dieses Zusammenwirkens ist die un-

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

314 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1882 – 1884*, KSA 10, S. 650.

315 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 137. – Christof Kalb betont in diesem Zusammenhang: »Von Nietzsche lernen wir, daß das Subjekt jene Form von Verrücktheit bezeichnet, die von sich glaubt, Subjekt zu sein. Anders gesagt: Nur so lange können wir uns erfolgreich einbilden, Subjekte zu sein – unserer selbst sowie der Ziele unseres Handelns bewußt. Auf die Frage, wie uns als leiblichen Individuen subjektive Einheit zukommt, läßt sich dann eine ganz paradoxe Antwort formulieren: Wir sind Subjekte, insofern und solange uns die Sprache dazu verführt zu glauben, Subjekte zu sein.« Chr. Kalb: *Desintegration*, S. 260. – Zu ergänzen wäre wohl, daß der Glaube ans Subjekt letztlich mit der Unhintergehrbarkeit der Egozentriät zusammenhängt, mit der anthropologischen Tatsache, daß wir als Menschen »ich-Sager« sind.

hintergehbare Egozentrizität, die sich in den Phänomenen des *sprachlichen Selbstbezugs*, der *Einverleibung*, der *künstlerischen Projektion*, der *dionysischen Selbstbespiegelung*, der *Introjektion* oder, in Nietzsches speziellem Verständnis, der *Se-miotik* ausdrückt: »wir setzen Zeichen und Zeichen als gleich und Zustände als Zustände.«³¹⁶

Die Dezentrierung und Aufhebung traditioneller Subjektverständnisse sowie der damit verbundenen Autorschaftskonzepte und -figurationen bilden das Fundament, um ein kohärentes, ständig werdendes und dadurch (zumindest auf Zeit) stabiles Selbst zu entwerfen, das als *ästhetisch-philosophische Lebensform* projektiv auf die Zukunft ausgerichtet ist und sich in der schriftlichen Fixierung semantisch erfindet, entfaltet und eine Subjekfiguration produziert, die sich als »Sich-selbst-Gestaltende«³¹⁷ verstehen kann. Doch dieses schriftliche und psychologische Subjekt ist Produkt einer Poetologie des Selbst, eines sich selbst »schaffende[n] Selbsts«³¹⁸. Es bildet unter psychologischen Gesichtspunkten die Grundlage dafür, daß das »Subjektgefühl [...] in dem Maaße« wächst, »als wir mit dem Gedächtnis und der Phantasie die Welt der gleichen Dinge bauen. Wir dichten uns selber als Einheit in dieser selbstgeschaffnen Bildewelt, das Bleibende in dem Wechsel.«³¹⁹

Daß Nietzsche damit bestimmte Wiedererkennungs- und Identifizierungseffekte bei Freunden und beim Leser im Allgemeinen erschwert, ist mehr als verständlich. Er umgeht sie ja auch zum Teil bewußt. Doch es ist wichtig zu beachten, daß sie die Grundlage für seine individualistisch-egozentrierte Schreibweise und ein entsprechendes Weltbild bilden. Daher schreibt Nietzsche auch: »Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben?... Aber ich notire mich, für mich.«³²⁰ Vor diesem Hintergrund ist es nun sinnvoll, genauer zu analysieren, *wie man wird, was man ist*.

316 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 286.

317 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 89.

318 F. Nietzsche: *Also sprach Zarathustra*, KSA 4, S. 40.

319 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1880 – 1882*, KSA 9, S. 286.

320 F. Nietzsche: *Nachgelassene Fragmente 1885 – 1887*, KSA 12, S. 450. – Vgl. dazu auch folgenden Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches*: »Sibi scribere. – Der vernünftige Autor schreibt für keine andere Nachwelt als für seine eigene, das heißt, für sein Alter, um auch dann noch an sich Freude haben zu können.« F. Nietzsche: *Menschliches, Allzumenschliches*, KSA 2, S. 446.