

›bloße‹ Bezeichnungen ihr Gehalt und Bedeutungsumfang einfach nichtig werde. Demgegenüber betont Nietzsche, wie groß der Einfluss und wie weitreichend die Konsequenzen solcher ›Fiktionen‹ genannten Konzepte auf die Geistesgeschichte einerseits, auf die Lebenswirklichkeit der Menschen andererseits sind: »Die Falschheit eines Urtheils ist uns noch kein Einwand gegen ein Urtheil«, heißt es diesbezüglich.¹⁷⁹ Damit treten andere Wertungsoptionen in den Vordergrund, wie etwa die lebensförderlichen oder kultursteigernden Effekte von Erkenntnissen. Nietzsches Argumentation ist fortan darauf ausgerichtet, sowohl Reichweite als auch Akzeptanz der konventionellen bzw. regulativen Fiktionen auszudehnen. In diesem Sinne die »Unwahrheit als Lebensbedingung zugestehn«,¹⁸⁰ stellt sowohl eine Umwertung bisheriger erkenntnistheoretischer Positionen, wie eine Gewissenszumutung dar. Geht es doch fortan darum, ein Verstehen für kulturelle und wissenschaftliche Errungenschaften sowie für Positionen der Philosophiegeschichte zu kultivieren und gleichzeitig deren Verfasstheit als produktive Illusionen auszuhalten.

2.3. Zur Figurenrede

Wir hatten festgehalten, dass das neue Ethos des Erkennenden sich an einer Vielheit der Perspektiven, der Erkenntnismodi, der Instrumente und Methoden orientiert. Folglich strebt der Erkennende nicht mehr danach, die singuläre und von einer Seite her vorgenommene Ansicht über eine Sache als deren einzige Wahrheit auszulegen. Demgegenüber ist Nietzsches erkenntnispraktisches Modell darauf ausgerichtet, eine andere Art der Objektivität und einen vollständigeren Begriff einer Sache im Zusammentragen vieler unterschiedlicher Perspektiven zu erreichen. Dem liegt auch die Überzeugung zugrunde, dass das Ausführen einer Argumentation oder das Formulieren von Erkenntnissen nur auf dem Boden einer vorher bereits bezogenen Position möglich ist. Ein neutraler Ort des Denkens, die von allem abgelöste Metaperspektive ist für Nietzsche schlicht eine Erfindung.

Ebenso hatten wir die These aufgestellt, dass diese neue Objektivität gleichbedeutend ist mit einer potenzierten Subjektivität, insofern sie als die Verlängerung des (vermeintlich) eigenen Blickes in andere Blicke hinein und folglich als seine Dispersion konzipiert ist. Dabei gilt es, sich von einer Sache nicht lediglich aus mehreren Blickwinkeln ein Bild zu machen, sondern als zeitweilig Verwandelte sie geradezu durch die Augen Anderer wahrzunehmen, sie sich derart anzueignen und zu erleben versuchen. Eine solche Multiplikation der Erkenntnisperspektiven vervielfacht den einzelnen subjektiven Standpunkt und fügt in je eigener Weise

179 JGB 4, KSA 5, S. 18.

180 Ebd.

subjektive Blickwinkel hinzu. Deren jeweilige Voreingenommenheit, Einseitigkeit, Interessiertheit, Spezifität, ihre toten Winkel und charakteristischen Stimmungen verstärken sich gegenseitig. Ihr Merkmal aber ist das Aufsuchen gerade der radikal nicht-objektiven, also subjektiven Standpunkte, die noch nicht in einem Allgemeinen bzw. einer übergeordneten, neutralen Sprecherposition aufgegangen sind. In einer solchen Haltung des Verweigerns von Verallgemeinerung bei gleichzeitigem Verstärken des (vielfältigten) Besonderen liegt das Schlüsselmoment der neuen Objektivität. Sie ist nur durch die Einbildungskraft des Erkennenden auf der einen und seinen ordnenden Strukturwillen auf der anderen Seite limitiert. Keineswegs aber ist sie dabei einer Willkürlichkeit unterworfen, der man vorhalten könnte, ebenso gut jede beliebige andere Perspektive reproduzieren zu können. Stellt doch das jeweils aufgefächerte Ensemble der Blickweisen selbst bloß eine Auswahl von Eindrücken oder Imaginationen dar, die ihrerseits eng an den Erkennenden gebunden und in diesem Sinne einem Kompositionsprinzip unterworfen ist. Nietzsches ausgewiesenes Ziel ist dabei, das alte Modell wissenschaftlicher Objektivität abzulösen, im mindesten aber, ihm eine neue experimentelle und genuin für die Philosophie fruchtbare Methode hinzuzufügen, »bei dem die aktiven und interpretierenden Kräfte« nun nicht mehr »unterbunden« sein sollen.¹⁸¹

Diese Praxis aber trägt zweierlei maskenspezifische Elemente in sich: Erstens liegt der methodologisch eingeforderten Polyperspektivität notwendig die Bereitschaft zum wiederholten Perspektivwechsel zugrunde. Diese Selbst-Verwandlungen können jedoch nur erreicht werden, wenn die »eigene«, d.h. die zuallererst naheliegende, die »selbst-verständliche« als dem Selbst zuerst verständliche Perspektive eine Zeitlang mindestens zurückgestellt oder aber insoweit modifiziert würde, dass ein Durchspielen anderer Perspektiven möglich wird. Es liegt daher nahe, die faktische Praktikabilität einem Denkmodell zuzuschlagen, durch das ein solcher Spielraum zunächst erst einmal hergestellt werden und dessen Dynamik den Wechsel von Positionen und Positionierungen garantieren kann. Hier ist auf eine grundsätzlich analoge Struktur zwischen Nietzsches Subjekt- und seinem Erkenntnismodell hinzuweisen: In gleichem Maße wie der Mensch in seiner konstitutiven Vielheit ohne ein eigentliches und beständiges Zentrum (und ohne die Annahme eines »Maskenträgers«) als eine Irreduzibilität des Masken-Ensembles entwickelt werden soll, so scheint auch erst im Zusammenspiel verschiedener Perspektiven (das sich aber nie in ein »Ganzes« vervollkommen lässt) dem Erkennen Genüge getan zu sein. Das Resultat ist Polyphonie statt Monotonie, Vieläugigkeit statt Monoperspektivität. Nicht die Konzentration des Vielen in eine Einheit oder das Subsumieren verschiedener Einzelereignisse unter ein Allgemeines ist nun der Maßstab, sondern die größtmögliche Dissoziation und das Herstellen von differenten Perspektiven. Zusätzlich wäre als ein Effekt

181 Ebd.

der beschriebenen Erkenntnis-Praxis festzuhalten, dass, im gleichen Maße wie sie Masken als Erkenntnismethode benötigt, von ihr Masken erzeugt werden, deren Spuren in den Texten auffindbar sind.

Ein wichtiger Schlüssel zum Verständnis von Nietzsches Texten ist die Einsicht, wonach den zentralen Themen seiner Philosophie oftmals auch ihre Anwendung auf der textformalen Seite entspricht. In diesem Sinne eignet den Texten eine performative Ebene, die auf verschiedenartige Weisen und mit sehr unterschiedlichen Mitteln bestimmte Einsichten *zeigt*, statt sie erneut zum Gegenstand argumentativer, thesenbasierter Auseinandersetzung zu machen.¹⁸² Diesbezüglich stellt die *Figurenrede* ein ausgesprochen vorbildliches Exempel dar: Mit der Entwicklung einer neuen Erkenntnispraxis der Polyperspektivität hat Nietzsche einerseits die thematische Ausführung an verschiedenen Stellen geleistet. Diese ist nun andererseits in einen konkreten Anwendungszusammenhang eingegangen, durch den die in philosophischer Argumentation oft übliche autoritäre und auktoriale Zentralperspektive von einer Polyphonie verschiedener Stimmen und Ansichten durchbrochen erscheint. Der Problemkontext, der hier anhand des Schlagwortes der *Figurenrede* thematisiert werden soll, muss in Nietzsches Werk als ebenso weitreichend erachtet werden, wie er bisher von der Forschung systematisch kaum erschlossen worden ist.¹⁸³ Deshalb soll an dieser Stelle die Bedeutung der *Figurenrede* für Nietzsches Philosophie aufgearbeitet und es soll argumentativ plausibel gemacht werden, inwieweit dem erkenntnispraktischen Modell eine textuelle Verfahrensweise entspricht. Dabei steht ebenso im Vordergrund, Wert und Bedeutung der so zahlreichen wie vielgestaltigen *dramatis personae* in Nietzsches Texten darzulegen. Sie sind die Protagonisten vieler verschiedener Binnen-Erzählungen, an denen sich Positionen, philosophische Aspekte, Moralen und Haltungen als komplementäre Polyphonie zeigen, ohne notwendig zu einer Philosophie zusammenzuwachsen.

Dass Nietzsche dabei in eher ungeordneter, ja fast anarchisch zu nennender Weise seinem aphoristischen Schreiben keine festen Ordnungsprinzipien vorgegeben hat, ist bekannt. Die Kapitel seiner Bücher umspielen die verschiedenen

182 Vgl. z.B. die Auseinandersetzung von Paul de Man mit Nietzsches Überlegungen zum Satz vom Widerspruch und de Mans Übertragung des Problems in die Sprechakttheorie. Paul de Man: *Rhetorik der Persuasion* (Nietzsche). In: (Ders.): *Allegorien des Lesens* (übers. v. Werner Hamacher u. Peter Krumme), Frankfurt a.M. 1988, S. 164-179 und Linda Simonis: *Der Stil als Verführer. Nietzsche und die Sprache des Performativen*. In: *Nietzsche-Studien*, Bd. 31, 2002, S. 57-74.

183 Eine Ausnahme stellt etwa Paul Van Tongeren: *Reinterpreting modern culture. An introduction to Friedrich Nietzsche's philosophy*. West Lafayette 2000 dar. Van Tongeren bezieht sich jedoch nur auf sehr wenige Textfiguren (z.B. den Wanderer) und interpretiert das Phänomen insgesamt unter dem Schlagwort von »Nietzsche's art of concealment« (S. 74 ff), also einer vorgeblichen Kunstfertigkeit Nietzsches, sich zu verstecken.

Aspekte ihrer Themen eher wie beiläufig, als dass ihnen in ihrem Aufbau ein stringenten Muster unterliegen würde. Dies betrifft auch die entsprechend nur verstreut aufzufindenden *Figurenreden*. Es wäre beispielsweise ein leichtes gewesen, sich des Genres des philosophischen Dialogs systematisch zu bedienen, um aus verschiedenen Blickwinkeln heraus eine Argumentation zu entfalten: An Vorbildern hätte es, um nur einige zu nennen, vom Sokratesschüler Platon über den Stoiker Seneca und den Kirchenvater Augustinus bis zum Aufklärer Diderot nicht gemangelt.

Nietzsche aber hat auch die etablierte Form des gelehrten Dialogs nicht in größerem Umfang verwendet. Mit einem Blick auf den zweiten Band von *Menschliches, Allzumenschliches* kann dies begründet werden. Die beiden Abschnitte, die dessen zweites Kapitel *Der Wanderer und sein Schatten* rahmen, sind einzigartig in Nietzsches Texten.¹⁸⁴ Darin wird der fingierte Dialog einer »Wanderer« genannten Figur mit ihrem »Schatten« vorgeführt. Zunächst einigen sich beide darauf, dass der Wanderer dem Schatten Fragen stellen dürfe, wobei sie sich über einige Dinge verständigen wollen. Danach aber verpflichtet der Schatten den Wanderer auf eine besondere Verschwiegenheit, indem dieser niemandem mitteilen dürfe, wie das Gespräch im Einzelnen verlaufen sei, sondern nur, *worüber* beide übereingekommen seien:

Der Schatten: Aber die Schatten sind schüchterner, als die Menschen: du wirst Niemandem mittheilen, wie wir zusammen gesprochen haben!

Der Wanderer: Wie wir zusammen gesprochen haben? Der Himmel behüte mich vor langgesponnenen schriftlichen Gesprächen! Wenn Plato weniger Lust am Spinnen gehabt hätte, würden seine Leser mehr Lust an Plato haben. Ein Gespräch, das in der Wirklichkeit ergötzt, ist, in Schrift verwandelt und gelesen, ein Gemälde mit lauter falschen Perspektiven: Alles ist zu lang oder zu kurz. – Doch werde ich vielleicht mittheilen dürfen, w o r ü b e r wir übereingekommen sind?

Der Schatten: Damit bin ich zufrieden; denn Alle werden darin nur deine Ansichten wiedererkennen: des Schatten wird Niemand gedenken.¹⁸⁵

Auf diese erste Unterredung folgen 350 Aphorismen, worauf sich der zweite Teil des Gesprächs anschließt: Es ist Abend geworden und der Schatten verschwindet. Durch diese kurze Rahmung werden die Aphorismen als die bereits schriftlich

184 Vgl. MA II, KSA 2, S. 537–539 und S. 703–704. Zwei kurze Dialoge zwischen Wanderer und Schatten rahmen diesen Teil mit seinen 350 Aphorismen. Darunter sind auch die – soweit ich es überblicke – beiden einzigen Abschnitte, die eine Dialogform mit konkreten Namen verbinden: Einmal reden die Figuren »Schwarzert (Melanchthon)« und »Luther« miteinander (MA II, WS 66), dann führen »Der Alte« und eine nach dem Skeptiker »Pyrrhon« benannte Figur ein geradezu irrwitziges Gespräch über den skeptischen Fanatismus (MA II, WS 213).

185 MA II, WS, KSA 2, S. 539.

überarbeiteten und in Textform niedergelegten Einsichten aus dem Gespräch zwischen Wanderer und seinem Schatten ausgewiesen. Auf diese Weise ist nur der Inhalt dessen, *worüber* sie sprachen, dargelegt – *wie* und in welcher Form die Unterredung verlief, aber abgewandelt.

Man kann in der zitierten Stelle einen Hinweis dafür sehen, dass Nietzsche die Ausführung philosophischer Gedanken in längeren Dialogen als fragwürdig erschien, da die Simulation eines Gesprächs zumindest einer gewissen Meisterschaft bedarf. Daher das vernichtende Urteil, ein solches sei »ein Gemälde mit lauter falschen Perspektiven: Alles ist zu lang oder zu kurz.«¹⁸⁶ Konsequenterweise hat Nietzsche die *Figurenreden* in seinem Werk in Kurzformen verfasst und sie als zusätzliche Darstellungsform mal zwischen andere Abschnitte platziert, mal in Aphorismen aufgenommen.

In diesem Kontext nimmt das in Reden und vereinzelt Dialogen verfasste Buch *Also sprach Zarathustra* eine singuläre Position ein. Es eröffnet einen ganz eigenen fiktiven Raum, den neben dem titelgebenden Protagonisten noch weitere Figuren bevölkern. Insofern der *Zarathustra* eine narrative und erzählerische Einheit bildet, müsste die Auseinandersetzung mit diesem Text entsprechend umfangreich ausfallen. Da an dieser Stelle jedoch die Darstellungsform der *Figurenrede* insgesamt zu entwickeln ist, sollen hier nur diejenigen Elemente interessieren, die den sachorientierten Textfluss gleichsam unterbrechen und stilistische Komplementarität erzeugen.

2.3.1. Im Gespräch – Von Einsiedlern, Wanderern und anderen

Als *Figurenrede* in Nietzsches Texten gilt mir jede Art markierter und in irgendeinem Sinne personalisierter Rede. Sie ist sowohl monologisch, wie dialogisch ausgeführt, wobei die Anzahl der am Gespräch beteiligten Partizipanten selten über eine Zweierkonstellation hinausgeht. In einer unten folgenden Topik sollen schließlich verschiedene Formen dieser *Figurenreden* beleuchtet werden. Was man indes auch für andere Ausdrucksformen konstatieren und als Zeugnis des Reifeprozesses von Nietzsches Stil gelten kann, trifft in gleicher Weise auf die *Figurenrede* zu: Es ist zu bemerken, dass sie mit den späteren Schriften häufiger, ja versierter eingesetzt und dabei gleichzeitig pointierter ausgeformt wird. Was sich in *Menschliches, Allzumenschliches* und der *Morgenröthe* eher vereinzelt ankündigt, scheint bereits ab den ersten Büchern der *Fröhlichen Wissenschaft*, über *Jenseits von Gut und Böse* und die

186 Ebd. Wie der Dialog abschließend einzuordnen ist, ob hier tatsächlich ein Schatten das Gespräch begann oder ob es sich um ein Selbstgespräch der Wanderer-Figur handelt – das damit bestenfalls eine Tagträumerei, schlimmstenfalls eine Halluzination wäre – bleibt letztlich offen. So bedeutet das gesamte Kapitel die humorvolle Veranschaulichung von Erkenntnisprozessen als einer Art, sich selbst zum eigenen Gesprächspartner zu erklären.

Genealogie der Moral bis zu den spätesten Schriften zu einer reifen Form entwickelt worden zu sein.¹⁸⁷ Noch im ersten Buch von *Menschliches, Allzumenschliches* lassen die Titelüberschriften einzelner Abschnitte den Gegenstand der Ausführungen erkennen. Thematisiert wird dabei etwa »Der Wahrheitssinn des Künstlers« oder die »Dichter als Erleichterer des Lebens«,¹⁸⁸ ebenso wie »Die Zukunft des Arztes«¹⁸⁹ und »Die Lust am Erkennen«.¹⁹⁰ Entsprechend dominiert ein unpersönliches Sprechen »über die Dinge«, vorwiegend in der dritten Person (»man«, »wer, ... der«, usf.). Dieses bietet zwar den Vorteil von Allgemeingültigkeit und die Sicherheit einer etablierten Wissenschaftssprache, doch nur um den Preis von Neutralität, Anonymität und Nüchternheit. Mithin handelt es sich dabei, im Sinne Nietzsches gesprochen, um das Praktizieren der üblichen Wahrheitsdogmatik, die mit dem Makel der Leblosgigkeit behaftet ist. An dieser Stelle setzt nun Nietzsche radikale sprachliche Umstellung an. Insgesamt lässt sich festhalten, dass zu der geläufigen Form philosophischer Darstellung, Aussagen über die Dinge mit dem Anspruch weitgehender Objektivität zu treffen, weitere Formen hinzutreten, die sich jeweils der Dimension wörtlicher Redemuster bedienen: Dies sind entweder durch Figurentypen markierte Positionierungen, von denen aus dann auch wieder »über die Dinge« gesprochen wird – freilich unter anderen Vorzeichen, d.h. von einem bestimmten, eingegrenzten, subjektiven Standpunkt aus.¹⁹¹ Oder die Subjektivität und Konkretheit wird noch einmal mehr verstärkt, indem die jeweilige Figur von sich spricht und aus ihrer Sicht erzählt, wobei sie sich wahlweise in der »wir«- oder der »ich«-Form äußert.¹⁹² Statt also weiterhin lediglich von einem unbestimmten und unmarkierten Standpunkt aus Äußerungen über die Protagonisten der Kulturgeschichte und mit ihnen verbundene Sachverhalte zu tätigen, scheint Nietzsche vermehrt dazu übergegangen zu sein, zentrale Figuren selbst reden zu lassen. Indem auf diese Weise

187 Während in der *Morgenröthe* die *Figurenreden* nur sporadisch vorkommen, können die fünf Bücher der *Fröhlichen Wissenschaft* ohne Zweifel als dasjenige Werk Nietzsches angesehen werden, das die meisten Abschnitte in Form von *Figurenreden* enthält. In *Jenseits von Gut und Böse* sind sie dagegen vorrangig in zwei Kapiteln versammelt worden: Wie wenig überraschen dürfte, enthält das *Vierte Hauptstück: Sprüche und Zwischenspiele* einen Großteil der *Figurenreden*, gefolgt vom *Neunten Hauptstück: was ist vornehm?* In anderen Kapiteln des Buches sind sie eher selten und verstreut aufzufinden. Die späteren Schriften ab der *Genealogie der Moral* überzeugen weniger mit einer noch weiter erhöhten Quantität an *Figurenreden*, als vielmehr mit überragender, auf der Ebene der Schreibstrategie und Stilistik erreichten Qualität. Man denke hierbei etwa an die desauverierende Rede des personifizierten »E r f o l g Wagner's« (WA, 6), an die Parabel von den Lämmern und den Raubvögeln (GM I, 13) oder an den Dialog, in dem ein Blick in die dunklen Werkstätten der Fabrikation von Idealen gewagt wird (GM I, 14).

188 MA I, KSA 2, S. 142f.

189 MA I, KSA 2, S. 203.

190 MA I, KSA 2, S. 209.

191 Beispiele hierfür wären u.a. FW 364, FW 379, FW 380.

192 Vgl. z.B. FW 365.

die eher wissenschaftliche Betrachtungsform ergänzend erweitert wird, kommen nun mancherorts die Künstler, Dichter, Ärzte oder die Erkennenden selbst zu Wort.

Bevor wir nun einzelne solcher *Figurenreden* auf ihre Mechanismen und Effekte hin untersuchen, soll zunächst der funktionale Aspekt der in den Texten präsenten Figuren einer eingehenden Betrachtung unterzogen werden. Schließlich wird erst durch die jeweilige Figur der Rede gewissermaßen ein Gesicht verliehen, wird erst durch die Figur die Rede personalisiert. Damit zeichnet sie wesentlich für das komplexe Sinngefüge verantwortlich. Die Gestalten, die Nietzsches Texte bevölkern, heißen »Wanderer«, »Einsiedler« oder »Freigeist«, werden als »Narren«, »Weise« oder »Cyniker« vorgestellt, oder es ergreifen »Lämmer«, »Raubvögel« und »Schlangen« das Wort. Bekannt ist auch der »tolle Mensch« als Verkünder des »Todes« Gottes. Doch es dienen auch allgemeinere Bezeichnungen der Charakterisierung und so reden die Figuren von sich als »Immoralisten« und »Erkennende« oder werden »freie Geister« und »gute Europäer« genannt. Hierbei wird deutlich, dass die Konkretisierung der Figuren auf verschiedenen Ebenen stattfindet, die sich über Handlungen, Moralen, Tätigkeiten, Geisteshaltungen, Lebenseinstellungen oder Interaktionsformen erstrecken. Diese Konkretion erlangen sie zumeist durch ihre Benennung als bestimmte Figuren oder durch Selbstbenennung.

In ihrer Eigenschaft als Sprecherfiguren kommt ihnen die Aufgabe zu, vermittels der wörtlichen Rede konkrete Aussagen zu treffen oder eine bestimmte Positionierung kenntlich zu machen. Dabei ist zu betonen, dass diese Äußerungen unwiderruflich an die jeweilige Sprecherfigur gebunden bleiben. Zusätzlich eignet den Figurentypen eine wichtige funktionale Dimension, die als ein Abkürzen von Sinnvermittlung beschrieben werden kann: Da mit den verschiedenen Figuren immer auch konkrete Charakteristika verbunden sind, tragen sie Merkmale mit sich, die ihnen *ad hoc* eine Form und Identität verleihen. Sie sind also Abbréviaturen, mithilfe derer bestimmte Implikationen und Vorstellungen aufgerufen werden. Manchmal gleichen sie auch Chiffren, die erst mit einigem Aufwand entschlüsselt werden müssen. Die Nähe solcher Figurentypen zu den Erzähltechniken von Fabel, Parabel und Gleichnisrede ist nicht allein wegen der mit ihnen verbundenen Figurenrede unbestreitbar, sowie der bisweilen dramatischen Grundsituation.¹⁹³ Vielmehr eröffnet die eben beschriebene Funktionsweise als Abbréviaturen

193 Zur Geschichte, Theorie und den Konstruktionsprinzipien von Fabeln vgl. die erhellende Studie von Reinhard Dithmar: *Die Fabel. Geschichte, Struktur, Didaktik*, München 1988. Auch Dithmar ist der Überzeugung, »daß die Fabel episch und dramatisch zugleich ist, daß ein Drama in Kleinstform in einen erzählerischen Rahmen gefügt wird« (ebd. S. 194). Die Heterogenität der Gattung durch eine Definition zu vereinheitlichen, wird jedoch bewusst vermieden: »Eine allgemeingültige Definition der Fabel von ihrem Ursprung bis zur Gegenwart gibt es nicht, da sich jede definitorische Bestimmung an einzelnen Autoren, Epochen oder Typen der Fabel orientiert.« (ebd. S. 165).

den Figurentypen eine Vielzahl an Möglichkeiten der Verfremdung, der Distanznahme, der Umstände und Indirektheit, wobei einem ›unmittelbaren‹ Verstehen gleichsam Hindernisse in den Weg gelegt werden und es sich daher zu Umwegen genötigt sieht, die lediglich dazu zu dienen scheinen, beim Überwinden der Hürden aus eigener Kraft Erkenntnisse zu erlangen, statt diese fertig vorgesetzt zu bekommen. Ihr Bezugspunkt ist also der Leser und ihr Kalkül das Spiel. Im Sinne Nietzsches kann wohl auch dies als ein Moment der »fröhlichen Wissenschaft« gewertet werden.

Weiteren Aufschluss über die Deutung von Figurentypen und Figurenrede kann die Auseinandersetzung G. E. Lessings mit dem Vorkommen von Tierfiguren in der Fabel geben. Zwar sind – abseits des *Zarathustra*, der in vielerlei Hinsicht eine Ausnahme darstellt – nun nicht gerade Tiere die wichtigsten Textfiguren des Philosophen. Dennoch kann bei Nietzsche durchaus die Kenntnis der Fabeln von Äsop und Luther, von La Fontaine, Gellert und Lessing vorausgesetzt und somit eine Anlehnung seiner Schreibstrategien an die bekannte Gattung erwogen werden.¹⁹⁴ Zusätzlich scheinen die oben entworfenen Ideen zu den Mechanismen der Figurentypen durch Lessings Überlegungen bekräftigt zu werden. Im zweiten Kapitel der *Abhandlungen über die Fabel* von 1759, das den Titel *Von dem Gebrauche der Tiere in der Fabel* trägt, diskutiert Lessing die Frage, weshalb gerade Tiere die Protagonisten in der Fabel seien. Diesbezüglich hebt Lessing gegen J. J. Breitingen im Wesentlichen die »allgemein bekannte Bestandheit der Charaktere« hervor, deren Effekt es sei, dass ein solcher »Charakter, ohne weitere Hinzutuuung, ziemlich aus der Benennung erhellet«.¹⁹⁵ Tierfiguren gelten somit als Abbreviaturen, die es vermögen,

194 Davon zeugt etwa ein Abschnitt aus dem Vortrag *Sokrates und die griechische Tragödie* von 1871, worin Äsop und Gellert als Fabeldichter benannt sind und der beinahe wortgleich in die *Ge-burt der Tragödie* übernommen wurde. Zudem lesen wir in *Menschliches, Allzumenschliches* eine knappe Abwandlung der äsopischen Fabel vom Fuchs und den Trauben (MA II, WS, 244). Dass Nietzsche die mit Fabeln verbundenen Formeln bekannt sind, zeigen zwei prägnante Passagen. In FW I, 16 werden unter dem Titel »Ueber den Steg.« zunächst einige Gedanken über den Umgang mit schamhaften Personen entwickelt. Danach heißt es mit einem Wortspiel, das die übliche Fabelformel anziitiert: »Doch ich gebe die Moral vor der Geschichte. –«, woraufhin eine kurze, fabelartige Erzählung von zwei Freunden folgt (vgl. FW I, 16, KSA 3, S. 388). Auch im *Zarathustra* fragen die Jünger, nachdem ihnen vom »Biss der Natter« berichtet wurde: »Und was, oh Zarathustra, ist die Moral deiner Geschichte?«, woraufhin dieser jedoch antwortet, dass seine »Geschichte unmoralisch« sei (Za, KSA 4, S. 87).

195 Gotthold Ephraim Lessing: *Gesammelte Werke*, Band 4. Aufbau Verlag. Berlin/Weimar 1968. S. 50f. In einer Fußnote der Herausgeber wird das Wort »Bestandtheit« als »Beständigkeit« expliziert. Johann Jacob Breitingen (1701-1766) verfasste 1740 seine *Critische Dichtkunst*, worin er ein umfangreiches Kapitel der Fabel widmet. Während Breitingen argumentiert hatte, dass wie Menschen sprechende und handelnde Tiere schlechterdings dem Erreichen von Aufmerksamkeit dienten, da sie ein Element des Wunderbaren und der Neuheit darstellten, widerlegt Lessing diese Ansichten und wendet dagegen ein, dass eine solche auf dem Effekt

rasch die gewünschten Vorstellungen wachzurufen und bieten zusätzlich Vorteile gegenüber konkreten Individuen:

Man hört: *Britannicus und Nero*. Wie viele wissen, was sie hören? Wer war dieser? Wer jener? In welchem Verhältnisse stehen sie gegen einander? – Aber man hört: *der Wolf und das Lamm*; sogleich weiß jeder, was er höret, und weiß, wie sich das eine zu dem andern verhält. Diese Wörter, welche stracks ihre gewissen Bilder in uns erwecken, befördern die anschauende Erkenntnis [...].¹⁹⁶

Dieser Mechanismus ermöglicht nach Lessing zweierlei. Erstens sei damit ebenso rasch das Verhältnis der Tiere untereinander erfasst (und damit der Erzählung ohne weitere Worte entscheidende Informationen zugeführt), woraus sich zweitens sogar deren Motivation ableiten ließe. Lessing nennt als Beispiel »den Fuchs, mit dessen bloßem Namen wir einen gewissen Charakter verbinden, aus welchem sich der Grund von der ihm zugeschriebenen Handlung angeben läßt«. ¹⁹⁷ Dabei halten die Tiere der Fabeln in gewissem Sinne die Balance zwischen Allgemeinem und Besonderem: Denn von »dem« oder »den« Menschen zu handeln, würde eine Fabel viel zu allgemein und unbestimmt gestalten, wohingegen einzelne Individuen (»Britannicus und Nero«) viel zu konkret daherkommen. Lessing schlägt daraufhin zusätzlich die Verwendung solcher Figuren vor, die von Menschentypen abgeleitet sind und entwirft kurzerhand eine Fabel, in der ein armer Mann von einem Priester drangsaliert wird. Zwerg und Riese, Priester und armer Mann, wie sie Lessing für die Fabel vorschweben, kommen den von Nietzsche eingesetzten Figurentypen freilich näher als die sonst gebräuchlichen Tiere. Während es Lessing jedoch auf die moralische Wirkung der Fabel und auf die aus ihr ableitbaren Vorbildfunktionen

des Neuen und Sonderbaren basierende Wirkung keinesfalls lange bestehen bleibe, weil die Fabeln das Konzept sprechender Tiere als etwas Selbstverständliches voraussetzen.

196 Ebd. S. 51.

197 Ebd. S. 53. Überhaupt scheint Lessing davon auszugehen, dass den Tieren die sie bezeichnenden Charaktereigenschaften tatsächlich und von Natur aus zukommen, während ich der Meinung bin, dass diese selbst einer kulturellen Formung und Konvention unterliegen, die sich zwar an die Naturbeobachtungen anlehnen (ein Wolf frisst das Lamm), die jedoch in ihrer Ausdeutung eher der Welt der Menschen als der der Tiere zueigen sind. Dass der Fuchs »listig« ist, Schlange und Eule als »klug« gelten, der Esel dagegen »dumm« sein soll, erklärt sich nicht aus natürlichen Anlagen oder Verhaltensweisen. Vielmehr scheint das Verhältnis der Tiere zueinander (Fleischfresser als Gefährder, Pflanzenfresser als potentielle Beute) bzw. zum Menschen (Esel als Lasttier) und mitunter auch die Physiognomie der Tiere sinnstiftend zu sein, an denen sich die menschliche Vorstellungskraft, Projektionslust und anthropomorphisierende Phantasie entzündet. Auch scheinen diejenigen Tiere, die der Mensch sich aus verschiedenen Gründen dienst- und nutzbar macht, eher als die »freien« Tiere der Wildnis mit herabsetzenden Eigenschaften ausgestattet zu werden.

ankommt,¹⁹⁸ stehen bei Nietzsche andere Arten des Erkenntnisgewinns im Vordergrund. Gerade ihr distanzierender Verfremdungseffekt scheint die *Figurenrede* für Nietzsche attraktiv gemacht zu haben, denn ihre Funktionsweise als szenische Kleinst- und Dialogform ermöglicht einen anderen, unkonventionellen Umgang mit philosophischen Wahrheiten. Vielmehr als moralgetränkte Fabeln könnte man in den *Figurenreden* eine erweiternde Abwandlung der Aphorismen-Form sehen, stellen sie doch die geraffte und pointiert-zugespitzte Inszenierung von Erkenntnissen dar. Sie erschöpft sich jedoch nicht in der bloßen Vermittlung als einer Präsentation oder einem Vorgeben und Vorlegen von Einsichten, sondern ermöglicht durch die aufgebaute Distanz zu ihrem Gegenstand den Lesern im wahrsten Sinne des Wortes einen Erkenntnis-Gewinn: Dieser wird nämlich erst durch ein Deuten der Figuren erlangt, deren Reden zu interpretieren und deren Verhältnisse zueinander auszulegen sind. Auch deshalb gibt Nietzsche vorab keine endgültigen Erklärungen, was solche Figuren wie »der Wanderer«, der »gute Europäer«, selbst der »Antichrist« jeweils bedeuten – ist in dieser strukturellen Offenheit doch ein Interpretationsspielraum präfiguriert, durch den sowohl Sinnproduktion wie Definition im Wesentlichen auf die Seite der Rezipienten verlagert wird. Während philosophische Texte für gewöhnlich aus einer Abfolge von *argumenta* bestehen, die auf eine ausformulierte *conclusio* hinführen, wird hier demgegenüber von Erkenntnissen *erzählt*, werden kleinste (dramatische) Situationen geschaffen, die selbst dann noch mit größerer Konkretion und Anschaulichkeit ein Geschehen berichten, wenn sie auf eine Minimalform reduziert erscheinen.

Bezüglich der *Figurenrede* bei Nietzsche können diese Überlegungen indes um das Merkmal der doppelten Distanz erweitert werden.¹⁹⁹ Diese ist einerseits (1.) die Distanz des Autors zum Text bzw. zum Gegenstand des Textes, indem ihm nunmehr erlaubt ist, »Gedankenspiele« durchzuführen und sie in Form von Erzählungen zu unterbreiten, statt »wahre Meinungen« oder eine Kette von Argumentationen vorzulegen. Auch fällt dabei im Ganzen die zwingende Notwendig-

198 »Die Fabel hat unsere klare und lebendige Erkenntnis eines moralischen Satzes zur Absicht.« (ebd. S. 55).

199 Bereits bei Lessing deutet sich das Problem der Distanz an, wird jedoch im Rahmen der Vorzüge von Tierfiguren in der Fabel verhandelt. So argumentiert Lessing, dass dieselbe moralische Erkenntnis als Tierfabel klarer und rascher erreicht würde, als wenn diese Fabel von Menschen handelte, weil Mitleid oder Unwillen den Menschenfiguren gegenüber zu groß seien. Dem Fabeltrick von den sprechenden und handelnden Tieren hingegen gelänge es, mittels der Distanz zwischen ihnen und uns, zu einem von Leidenschaften ungetrübten Erkennen vorzudringen: »Nichts verdunkelt unsere Erkenntnis mehr als die Leidenschaften. Folglich muß der Fabulist die Erregung der Leidenschaften soviel als möglich vermeiden. Wie kann er aber anders, z.B. die Erregung des Mitleids vermeiden, als wenn er die Gegenstände desselben unvollkommener macht und anstatt der Menschen Tiere oder noch geringere Geschöpfe annimmt?« (ebd. S. 55).

keit von Kohärenz und Widerspruchsfreiheit weg, weil verschiedene Figuren problemlos divergierende Ansichten äußern und solche Äußerungen sich wiederum von Textabschnitten ohne markierte Sprecherposition unterscheiden können. Auf der anderen Seite steht (2.) die Distanz des Lesers zum vermittelten Gehalt, zu den Kerngedanken der Erzählungen. Sie basiert auf denjenigen Mechanismen der Figurenrede, durch die Abstände zum thematisierten Inhalt hergestellt werden. Denn das bloße Vorhandensein von Sprecherfiguren, bzw. das Vortragen von Einsichten durch eine solche Sprecherfigur, macht aus einer Erkenntnis eine in hohem Maße persönliche Erkenntnis, die an die Positionalität der Sprecherfigur gebunden bleibt – es sind eben diejenigen Ansichten eines Wanderers, Einsiedlers, des Antichristen etc. Dadurch ist der Erkenntnis einerseits die Dimension der Objektivität, andererseits die einer unmittelbaren, allgemeinen Verbindlichkeit genommen. Von solchen Forderungen entpersönlichten Wahrheitsanspruchs entkleidet, bietet sich die *Figurenrede* den Lesern als eine Möglichkeit der Weltinterpretation dar. Allerdings wirkt sich dieser Effekt der Ermöglichung von Distanz am deutlichsten bei den ausdrücklich markierten Formen der *Figurenrede* aus. Wenn Nietzsche auf Formen der Provokation setzt und die Leser somit zu Reaktionen zwingt, scheinen zudem gleichzeitig auch distanzreduzierende Mechanismen zu wirken. Diese rufen jedoch immer die eigenen Reaktionen der Leser hervor und sind somit ihrerseits hochpersönlich. Die hier gemeinte Distanz ist vielmehr eine Suspension von Formen der unbedingten Wahrheitspräsentation.

Kehren wir aber mit unseren Überlegungen zurück an den Punkt, an dem wir eine grundsätzliche Funktion der Figuren als Abkürzung von Sinnebenen konstatiert und die wir mit Lessing konkretisiert hatten. Bei einem Blick auf das in Nietzsches Texten vorhandene Figurenensemble wird diese spezifische Wirkungsweise deutlich. Die Figur des »Einsiedlers« beispielsweise ist mit Vorstellungen von einem Leben in Zurückgezogenheit verbunden. Der »Einsiedler« bedeutet gleichermaßen einen Selbstausschluss aus den sozialen Gemeinschaften, wie er ein Sinnbild von Muße, Ruhe, Introspektion und Besinnung verkörpert. Damit einher geht ebenso eine Aura des zur Weisheit Gelangten, manchmal des Heiligen, dem ein gewisser Status zusteht und dem man unweigerlich mit Respekt begegnet. Der »Wanderer« ist dagegen eine Figur der Dynamik. Er ist dadurch gekennzeichnet, dass er unterwegs ist und sich also von einem Ort zu einem anderen bewegt. Die Art der Bewegung ist die des Gehens und Wanderns, also eine gesamtkörperliche Betätigung. Dazu gehört es ferner, einen Ort zu verlassen, woraus ein Distanzgewinn resultiert. Überhaupt verschiebt der Wanderer beständig sein Nähe-Distanz-Verhältnis zu den Dingen, indem er in der Bewegung stets seine Position verändert und somit als sich Bewegender immer andere Perspektiven auf die ihn umgebende Welt erhält. Doch die permanente Ortsveränderung hat auch ihre Kehrseite, die sich in körperlicher Erschöpfung und dem Wunsch nach Rast und Ausruhen äußert.

Die Reden eines »Einsiedlers« oder eines »Wanderers« werden also immer verbunden sein mit den der jeweiligen Figur anhaftenden Charakteristika. Es sind dies sowohl soziokulturell geprägte Vorstellungen, die eine solche Figur gleichsam mit sich führt – etwa die Konvention gewordenen Praktiken des Spaziergehens und Wanderns – als auch von Literatur, Liedgut, Volksliteratur, selbst von Sprichwörtern und Redensarten beeinflusste Kontexte, die ihr anhaften. Die Vielschichtigkeit möglicher Bezugspunkte macht dabei eine Rückführung auf nur eine Herkunft unmöglich.²⁰⁰ Es genügt also, den »Wanderer« als Figur in einer Parabel einzusetzen, um die mit ihm einhergehenden Konzepte aufzurufen. Es genügt, den Namen des »Einsiedlers« zu nennen, um die von dieser Textfigur vorgebrachten Überzeugungen als von einem bestimmten, nämlich dem »einsiedlerischen« Standpunkt ausgehend zu begreifen. In diesem Sinne stellen die genannten Figuren flexible Typen dar und funktionieren gleichzeitig als Abkürzung ganzer Themenkomplexe.

Was für Einsiedler und Wanderer, für den Narren, den Weisen und den Zyniker einleuchten mag, scheint auf andere Textfiguren nicht so leicht anwendbar zu sein. Schließlich erschließt sich die konkrete Bedeutung der »Immoralisten«, der »guten Europäer«, der »freien Geister« oder des »Erkennenden« erst aus der Philosophie Nietzsches selbst: Welche Art von Immoralismus gemeint ist, welcher Status dem Erkennenden im Kontext der nietzscheschen Sprach- und Wahrheitskritik zukommt und was die Implikationen des »guten Europäers« sind, lässt sich eben erst nach eingehender Beschäftigung mit den diesbezüglichen philosophischen Konzepten ableiten. Solche Figuren müssen erst wie Chiffren enträtselt werden. Hinzu kommt dabei freilich ein nicht gering zu veranschlagender Spielraum für Missverständnisse und Fehldeutungen, weil jeder Rezipient ein eigenes Vorverständnis von dem mitbringt, was unter einem »Immoralisten«, »freien Geist« oder »Erkennenden« zu verstehen sein könnte. Für Textfiguren von der Art der »Wanderer« oder der »Einsiedler«-Figur stehen dagegen einfacher zugängliche und weniger streitbare, vielmehr kollektiv geteilte Vorstellungen bereit. Nichtsdestotrotz sind auf diese Weise neue Figurentypen geschaffen worden, die in einem übergreifenden Sinn Position beziehen zu Fragen der Erkenntnis, der Moral, zu solchen der (National-)Kultur oder zum politischen Selbstverständnis. Denn eines ist an dieser Stelle hervorzuheben: Die Figurentypen bewegen sich funktional in einem Zwischenraum von spezifischer Personifikation einerseits und objektiver Allgemeinheit andererseits. Indem ihnen also gleichermaßen Elemente des Konkreten wie des Allgemeinen zukommen, eignen sie sich in besonderer Weise für Nietzsches Philosophie-Projekt: Auf der einen Seite sind sie konkret genug, um einen solchen gerichteten »Blick« aus interessierten »Augen« zu ermöglichen, der

200 Zur Figur des Wanderers als »Wanderermotiv« unternimmt Zittel eine Einordnung. Vgl. Claus Zittel: Abschied von der Romantik im Gedicht. Friedrich Nietzsches »Es geht ein Wanderer durch die Nacht«. In: Nietzscheforschung, Bd. 3, 1995, S. 193–206, hier S. 203ff.

für das neue erkenntnispraktische Modell maßgeblich ist. Und auf der anderen Seite sind sie Ausdruck einer konzeptuellen wie ideellen Offenheit, die über das bloß Individuelle hinausweist in eine Dimension kollektiv geteilter Sinnebenen. Aus diesem Grund sind die Mechanismen der *Figurenrede* mit denen von Fabeln, Gleichnissen und Parabeln vergleichbar.

Figurentypen bezeichnen daher weder eine historisch einmalige Person, noch einen singulären, fiktiven Charakter, weshalb sie auch nie Eigennamen tragen. Gleichzeitig sind sie auf einer höheren Konkretionsstufe angesiedelt als es eine wissenschaftliche Aussage mit ihrer Forderung nach Objektivität und Neutralität leisten könnte. Und auf genau dieses Verhältnis scheint es Nietzsche angekommen zu sein. Für das Figurenensemble, das verstreut in seinen Texten aufzufinden ist, gilt also zugleich, dass es keineswegs kohärente Charaktere oder Personen repräsentiert. In diesem Sinne tritt uns eben nicht immer derselbe Charakter als eine Person entgegen, wenn z.B. der »Wanderer« aufgerufen wird. Im Gegenteil werden anhand des »Wanderers« konkrete Situationen durchexerziert, wobei jeweils andere Facetten der Wanderer-Figur aktualisiert werden können, ohne jedoch gleichzeitig auch Identitätszugehörigkeit zu stiften.²⁰¹ Denn Rückschlüsse darauf, dass es sich um genau denselben Wanderer etwa auf einer anderen Etappe seines Weges handelt, sind ebenso wenig plausibel wie keinerlei Anzeichen einer in sich kohärenten Geschichte auszumachen sind. Vielmehr lassen die Figuren stets neue Sinnkonstellationen aufscheinen, die allein durch die ihnen eigene Charakteristik als wandernde, einsiedlerische, närrische, weise, immoralische etc. Figuren eingeschränkt werden. Ihr Sinngehalt speist sich aus eben diesem kulturell gewachsenen »Gepäck« des Figurentypus. Auf der narrativen Ebene gilt also die Regel einer absoluten Unabhängigkeit der Figuren voneinander, während auf der Ebene des Typus *per definitionem* Konvergenzen auftreten.

Als ein wesentliches Moment der *Figurenrede* ist der namengebende Aspekt des gesprochenen Wortes hervorzuheben, sei es nun die sich abwechselnde Rede, der Dialog; sei es das Selbstgespräch, der Monolog. Häufig aber ist selbst die monologische Form bei Nietzsche eine auf einen bestimmten Adressatenkreis abzielende und damit eine (an jemanden) gerichtete Rede. Figur und Rede sind aufs engste miteinander verknüpft: Damit durch die Rede eine subjektive Ansicht wiedergegeben werden kann, die nicht im Verdacht steht, mit einem objektiv-neutralen Standpunkt verwechselt zu werden, muss die Rede von einer bestimmten Position

201 Auch für Dithmar repräsentieren die (Tier-)Figuren der Fabel nicht bloß ein einziges Charaktermerkmal: »Das einzelne Fabeltier ist jedoch – entgegen einer weit verbreiteten Meinung – nicht auf eine bestimmte menschliche Eigenschaft festgelegt. [...] Dasselbe Tier kann für ganz verschiedene menschliche Eigenschaften und Verhaltensweisen stehen.« (Reinhard Dithmar: *Die Fabel. Geschichte – Struktur – Didaktik*, München 1988, S. 199).

aus gesprochen werden, muss sie also die Rede einer konkreten Figur sein. Und andererseits: Damit sich eine Figur überhaupt Gehör verschaffen kann, muss sie ›das Wort ergreifen‹ und muss ihre Ansicht ›zur Sprache bringen‹. Dem bestimmten Absender einer Rede, der Sprecherfigur, korreliert also zumeist auch ein bestimmter Adressat. Dieser ist entweder als ein konkreter Gesprächspartner, d.h. eine andere Figur, gegeben, oder nur durch entsprechende Anredepronomina markiert (»Sie«, »ihr«, »wir«).

Wenn das Verhältnis zwischen den Figuren und dem unter ihnen stattfindenden Gespräch als eng bezeichnet werden darf, so ist es das Zusammenspiel von wörtlicher Rede und ihrem Sinngehalt nicht minder. Wesentlichen Einfluss hat diese Überlegung freilich auf die Interpretation der Texte: Um nachzuvollziehen, *was* gesagt wird, ist es von erheblicher Bedeutung, *wer* es sagt. In nicht geringerem Maße, als konkrete Argumente oder Thesen relevant sind, erweist sich also die Positionierung, die Interessiertheit, die Identität der Figur als wichtiger hermeneutischer Schlüssel. Die Orientierung an Mechanismen der lebendigen, gesprochenen Rede ist daher Ausdruck einer Überzeugung, die aus der Mitteilung an potentielle Leser, aus den Prozessen des Verstanden- und Nicht-Verstanden-Werdens und der Wirksamkeit von Texten ein eigenes Problemfeld philosophischer Erwägung ableitet. Die *Figurenrede* stellt sich nunmehr als eines der von Nietzsche experimentell eingesetzten Mittel dar, der Philosophie Lebendigkeit einzuhauchen und dadurch gezielt auf den Leser, auf die Leserin einzuwirken (vgl. Kapitel 5). Die verschiedenen Figurentypen geben dabei einerseits chiffr- und skizzenhaft den situativen Rahmen vor, andererseits gewinnt durch sie die Argumentationsweise an Plausibilität.

Oben wurde die *Figurenrede* als markierte und personalisierter Rede bezeichnet, die sowohl in monologischer, wie in dialogischer Form ausgeführt sein kann. Im Folgenden soll sie in vier Kategorien gegliedert werden, um ihr vielgestaltiges Spektrum topologisch zu beleuchten.

So ist (a) ein ausdrücklich als die Rede einer konkreten Figur ausgewiesener Abschnitt ebenso eine *Figurenrede*, wie (b) eine mit der Parabel vergleichbare Form, die auf kurzen, szenisch eingebetteten Erzählungen basiert, innerhalb derer die Figuren dann monologisch oder dialogisch agieren. Ferner wäre (c) der markierte Dialog zwischen zwei anonym bleibenden Sprecherfiguren zu erwähnen, die manchmal knapp mit »A« und »B« bezeichnet sind. Als *Figurenrede* wird schließlich (d) jede explizit gemachte Personifikation verhandelt, die durch Anredeformen als gerichtete Rede formiert ist und von einer konkreten, meist als fiktive Konstruktion erkennbaren, Position ausgeht. Freilich erhebt diese Einteilung weder den Anspruch auf Vollständigkeit, noch behauptet sie eine grundsätzliche Reinheit ihrer Kategorien. In der Tat können durchaus Mischformen vorkommen, worin sich die Elemente der Gruppen überschneiden und deren Zuordnung folglich mehrfach erfolgen müsste. Trotzdem erscheint die hier vorgenommene Aufgliederung sinn-

voll, da erst durch eine isolierte Betrachtung der voneinander unterschiedenen Merkmale den Funktionsmechanismen der *Figurenrede* auf die Spur zu kommen ist. Die Reihenfolge, in die die vier Hauptformen gebracht sind, deutet indes eine Bewegung in Richtung einer geringer werdenden Sichtbarkeit der *Figurenrede* an. Sie entspricht einer immer mehr sich verflüchtigenden Explikation der markierten und durch eine konkrete Figur personalisierten Rede. Beginnend bei einem großen Ausmaß an Deutlichkeit, mit der die Rede ausgewiesen wird, sind die Übergänge zu solchen Formen fließend, bei denen der vorhandene Standpunkt weniger ausdrücklich durchgeführt erscheint. Um den vielfältigen Einsatz der *Figurenrede* in Nietzsches Werk aufzuzeigen, sollen die Hauptformen nun anhand von exemplarischen Beispielen illustriert werden. Wenn dabei gleichzeitig eine Interpretation ausgewählter Textstellen geleistet wird, dann mit dem Ziel, den Gewinn an Deutungsspielraum zu demonstrieren, der wesentlich von den durch die *Figurenrede* eingezogenen Zwischenebenen und Kommentarflächen herrührt.

a) Die angekündigte Rede

Hierbei handelt es sich um eine zunächst durch den Titel des jeweiligen Abschnittes vorbereitete und oft mit Anführungszeichen deutlich als solche ausgewiesene Rede einer beliebigen Figur. Meist steht die Rede für sich allein, manchmal ist sie zusätzlich in eine konkrete Situation eingebettet oder wird von außen kommentiert. Sinn und Effekt dieser besonderen Titelgebung zielen freilich darauf ab, die nachfolgende Rede als die Äußerungen dieser konkreten Figur auszuweisen. Dadurch bekommt die Rede, wie bereits erörtert, zusätzlich eine spezifische Gerichtetheit, die sich den mit der Figur einhergehenden Charakteristika verdankt, sowie dem unablöslich mit ihr verbundenen Standpunkt. Die meisten und prägnantesten Beispiele für diese Form der *Figurenrede* sind in der FW zu finden. Dennoch ist ein Aphorismus aus *Menschliches, Allzumenschliches* höchst aufschlussreich und könnte als eine Art Vorstufe zum Topos der ›angekündigten Rede‹ gelten, wird in ihm doch sowohl das gesprochene Wort eines Historikers und gleichzeitig eine erklärende Einordnung der Passage durch die Reflexion auf die Vorzüge der Polyperspektivität gegeben. Solche selbstreferentiellen Hinweise fallen später zumeist weg. Überschriften ist der Abschnitt MA II, 17 mit dem Titel »Glück des Historikers.«, worauf dann dessen kurze Rede folgt:

Glück des Historikers. – »Wenn wir die spitzfindigen Metaphysiker und Hinterweltler reden hören, fühlen wir Anderen freilich, dass wir die »Armen im Geist« sind, aber dass unser das Himmelreich des Wechsels, mit Frühling und Herbst, Winter und Sommer, und jener die Hinterwelt ist, mit ihren grauen, frostigen, unendlichen Nebeln und Schatten.« – So sprach Einer zu sich bei einem Gange in der Morgensonne: Einer, dem bei der Historie nicht nur der Geist, sondern

auch das Herz sich immer neu verwandelt und der, im Gegensatz zu den Metaphysikern, glücklich darüber ist, nicht »Eine unsterbliche Seele«, sondern *v i e l e s t e r b l i c h e S e e l e n* in sich zu beherbergen.²⁰²

Die wörtliche Rede ist deutlich als ein Selbstgespräch ausgewiesen (»So sprach Einer zu sich bei einem Gange in der Morgensonne«)²⁰³ und es schließt sich eine genauere Bestimmung des Redners an. Dieser habe sich durch seine Beschäftigung mit historischen Themen nicht nur in geistiger Hinsicht jeweils den Themen anverwandelt, sondern auch tiefergehende, innere Verwandlungen des »Herzens« durchlaufen. Daher könne er viel leichter als die dieser Position entgegengesetzten Metaphysiker damit umgehen, »nicht »Eine unsterbliche Seele«, sondern *v i e l e s t e r b l i c h e S e e l e n* in sich zu beherbergen.«²⁰⁴ So deutlich hier auch das später »Subjekts-Vielheit« genannte Thema mit seinen wesentlichen Komponenten präludiert (Sterblichkeit, Vielheit), so eng bleibt es doch an einen spezifischen Wissenschaftler-Typus, den Historiker, gebunden. Kennlich wird aber die Verwobenheit einer bestimmten Geistes- und Lebenshaltung, die von Verwandlungsfähigkeit geprägt ist, mit einer pluralen Subjekt-Konzeption. Gleichzeitig ist dieser Themenkomplex in die Darstellungsform der Figurenrede eingebunden: Es sind die Ansichten der Figur eines Historikers, die von ihr zur Sprache gebracht und anschließend von einer Außenperspektive her in knapper Form kommentiert und spezifiziert werden. An diesem Punkt kann die Position des Historikers bereits als eine der im Abschnitt selbst thematisierten Verwandlungsformen gelten.

Wie bereits angedeutet, ist eine »reinere« Form der *angekündigten Rede* in den Aphorismen der *Fröhlichen Wissenschaft* ausgeführt, die insbesondere durch ihre Titelgebung kenntlich werden. Es sind Überschriften wie etwa »Z w i s c h e n r e d e d e s N a r r e n« (FW 379), »»Der Wanderer redet« (FW 380), »Der Cyniker redet« (FW 368), »Der Einsiedler redet« (FW 364), »Der Einsiedler spricht noch einmal« (FW 365) oder »Der Seufzer des Erkennenden« (FW 249). Gemeinsam ist ihnen die konkrete Benennung einer Sprecherfigur. Bisweilen ist der folgende Text als Explikation der wörtlichen Rede zusätzlich durch Anführungszeichen markiert. Dann ist auch der Ton der Schriftsprache deutlicher an die Situation von Gespräch oder Selbstgespräch angelehnt. Manchmal sind Kommentare eines auktorialen Erzählers hinzugefügt, die eine Funktion der Einbindung in allgemeine Kontexte übernehmen.²⁰⁵

202 MA II, 17, KSA 2, S. 386.

203 Ebd. Man beachte die konzise Andeutung situativer Eingebundenheit: von der Tätigkeit der Figur (Spaziergang) über die Tageszeit (am Morgen) bis zur meteorologischen Situation (Sonnenschein).

204 Ebd.

205 Beispiele hierfür sind: FW 249; M 259; M 303; M 567; FW 259; JGB 152, GM 9.

b) Gespräch als Parabel

Diese Kategorie kommt den Formen der Fabel, Parabel oder der gleichnishaften Erzählung am nächsten. Charakteristisch ist für sie die Einbettung der Rede in eine Situation oder Szene. Solche szenischen Umrahmungen sind meist nur skizzenhaft ausgeführt und bieten etwa den kurzen Hinweis auf den Zeitpunkt »nach einer Aufführung der Iphigenie«,²⁰⁶ oder die knappe Beschreibung einer konkreten Situation (»Eines Tages warf der Wanderer eine Thür hinter sich zu, blieb stehen und weinte.«)²⁰⁷. Doch es gibt auch Abschnitte, in denen Situationen oder kleine Geschichten ausführlicher entworfen werden. In »Wille und Willigkeit« (FW 68) etwa wird davon erzählt, wie ein angeblich von den Frauen verdorbener Jüngling zu einem weisen Mann gebracht wird und sich ein Dissens über die Erziehung von Männern und Frauen entspinnt. In »Heilige Grausamkeit« (FW 73) wird dagegen ein Heiliger um Hilfe gebeten und rät, ein sehr krankes Kind zu töten: sei es nicht grausamer, es leben zu lassen? In beiden Abschnitten sind Situationen zugespitzt dargestellt, die moralische Entscheidungen als offene Prozesse verhandeln, ohne eine Präferenz anzuzeigen. Ebenso aufschlussreich ist es, dass der vermeintliche »Gottesmörder« Nietzsche diesen ihm nachgesagten Akt recht eigentlich in die Erzählung von einem »tollen Menschen« gekleidet hat und ihn – in Anlehnung an Diogenes von Sinope – am hellen Tag mit einer Laterne auf dem Markt Gott suchen lässt (FW 125).²⁰⁸

c) Anonymer Dialog

Hierzu zählen zwei in einer Wechselrede miteinander konfrontierte oder einander ergänzende Positionen, bei denen auf eine Personalisierung bzw. Namensgebung verzichtet wurde. Ein solcher anonymer Dialog kann als eine der am produktivsten Formen in Nietzsches Texten gelten, dessen Struktur sowohl in sehr kurzer wie auch in längerer Ausführung (z.B. M 255; FW 93) gleichermaßen vorkommt. Die Minimalform umfasst gerade zwei Sätze (vgl. z.B. M 232; FW 190). Bemerkenswert und für seine Ergiebigkeit eminent bedeutsam ist die konzeptuelle Offenheit des *anonymen Dialogs*, die darin besteht, lediglich die Form des verschriftlichten Gesprächs als Rede und Gegenrede vorzugeben. Dabei wird ein Gedanke entweder entwickelt, indem beide Positionen einander ergänzen bzw. aufeinander aufbauen, oder indem die eine Position der anderen opponiert und eine gegenteilige Anschauung vertritt. Manchmal sind die beiden Gesprächspartner mit den simplen

206 FW 81, KSA 3, S. 437.

207 FW 309, KSA 3, S. 545.

208 Weitere Stellen: FW 32; FW 106; FW 204; FW 213; FW 223; FW 227; FW 287; JGB 278.

Bezeichnungen »A« und »B« markiert (z.B. M 226), oftmals aber fehlt auch diese Unterscheidung, deren Aufgabe dann von Anführungszeichen oder selbst nur von Gedankenstrichen als Zeichen der Separierung übernommen wird (z.B. JGB 280).²⁰⁹ Gerade in den mehr am kompositorischen Effekt kurzer Aphorismen orientierten Kapiteln, wie etwa *Scherz, List und Rache* oder *Sprüche und Pfeile*, stehen die Dialoge eher für sich. Doch gibt es Beispiele dafür, dass solche Abschnitte nicht nur in argumentativ isolierter Form vorkommen: GM I 14 stellt das fiktive Gespräch zwischen anonym bleibenden Positionen dar, die sich jedoch zumindest als Sprecher des vorigen Abschnittes und dessen Zuhörer zu erkennen geben.²¹⁰ Dabei wird dieser von jenem dazu eingeladen, sich anzusehen, »wie man auf Erden Ideale fabriziert«.²¹¹ Nachdem das Gespräch damit endet, die drei von Paulus überlieferten christlichen Tugenden Glaube, Liebe, Hoffnung (1. Kor. 13, 13) als reine Trostformeln zu benennen, werden diese Worte durch den anschließenden Abschnitt GM I 15 umgehend aufgenommen (»Im Glauben woran? In der Liebe wozu? In der Hoffnung worauf? –«),²¹² jedoch ohne auch die dialogische Textform zu übernehmen. Vielmehr kehrt die monologische Rede wieder, in der mögliche Adressaten zwar angesprochen werden, ihre und des Sprechers Identität jedoch in der Schwebe bleibt. Indem solche Ankerpunkte im vorangehenden und nachfolgenden Abschnitt einen inhaltlichen Zusammenhang stiften, scheint der mit der Änderung der stilistischen Mittel erzielte Effekt dem eines Intermezzos zu gleichen. Im Sinne eines auflockernden Zwischenspiels wird dabei einerseits einer allzu großen Schwere im Umgang mit ernsten Themen eine Absage erteilt. Andererseits sieht sich der Leser immer wieder mit Irritationen konfrontiert, die es ihm abverlangen, sich auf neue Textformen einzulassen.

d) Rede als Anrede

Diese letzte Form der *Figurenrede* stellt nicht mehr den Dialog zwischen zwei Figuren im Sinne einer Wechselrede in den Vordergrund, sondern vielmehr längere

209 Weitere Stellen: MA II, WS 71; MA II, WS 90 (hier drei Positionen A, B und C), M 232; M 234; M 491-494; FW Vorspiel 4 und 32; FW 33; FW 168; FW 172; 190; FW 237; FW 262; FW 320.

210 Davon zeugen die Worte »jetzt bin ich der, welcher zuhört« und die Antwort »Die Schwäche soll zum Verdienste umgelogen werden, es ist kein Zweifel – es steht damit so, wie Sie es sagten.« (GM I 14, KSA 5, S. 281.) Der vorangehende Abschnitt hatte damit geschlossen, eine Form des Selbstbetrugs darin zu sehen, »die Schwäche selbst als Freiheit, ihr So- und So-Sein als Verdienst auszulegen.« (GM I 13, KSA 5, S. 281).

211 Ebd. Die graphische Unterscheidung der Redeanteile beider Dialogpartner ist auf ungewöhnliche Art vorgenommen worden: Jeweils ein langer Strich vor und nach jeder Rede markiert deren Anfangs- und Endpunkt. Zusätzlich sind die Worte dessen, der in die Fabriken und Werkstätten der Ideale zu sehen eingeladen wurde, mit Anführungszeichen als wörtliche Rede gekennzeichnet.

212 GM I 15, KSA 5, S. 283.

Reden ausgehend von konkreten Positionen. Ähnlich wie bei der *angekündigten Rede* handelt es sich um eine Form explizit gemachter Personifikation, die sich selbst eine Identität zuschreibt. Jedoch erfolgt eine solche Spezifizierung hier weniger direkt bzw. weniger schematisiert und oft erst im Verlauf des Textes. Auch Mehrfachzuschreibungen an verschiedenen Stellen sind möglich. Außerdem kann sie durchaus mit Autorpositionen verschwimmende Ausformungen annehmen. Durch Anredeformen wird dem Text dennoch eine jeweils spezifische Gerichtetheit verliehen, die sich ganz in den Modus personengebundener Positionalität einfügt. Die auf diese Weise konturierten Textfiguren sind gleichzeitig durch Zuschreibungen immer schon mit konkreten Themen verknüpft.

Abschnitt 285 der *Fröhlichen Wissenschaft* entwirft beispielsweise das Bild einer Lebenshaltung, die sich jeder Sicherheit entkoppelt hat und weder ideelle Ruhepole noch einen Gottesglauben benötigt: »Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen«. Aber woher nimmt ein solcher »Mensch der Entsagung« seine Kraft, wenn sie doch bislang fehlte?²¹³ Als Antwort folgt die kurze Erzählung von einem See, der sich versagte, abzufließen und dessen Wasser nun immer höher aufgestaut werden, um mit diesem Sinnbild einen möglichen Kräftezuwachs der Menschen als Konsequenz jener Haltlosigkeit anzudeuten. Alle Komponenten zusammen (wörtliche Rede, direkte Anrede an ein »du«, Wortwahl und Thema) erzeugen dabei eine spannungsgeladene Atmosphäre, die sowohl intime Vertraulichkeit atmet, wie sie die Bedeutsamkeit des Gesagten in der Verheißung des Kommenden erhöht. Dass das »du« als übergriffige Anredeform von Nietzsche bewusst gewählt wurde, wie ein Vergleich mit überlieferten Notizen nahelegt,²¹⁴ lässt eine Deutung der »Mensch der Entsagung« genannten Textfigur als Identifikationsfläche für den Leser zu.

Am Beispiel von GM I 9 lässt sich dagegen ein anderer Aspekt aufzeigen. Hier wird die Methode der thematischen Wiederaufnahme zum Anlass genommen, eine abschnittsübergreifende Kommunikation zweier Sprecherfiguren zu inszenieren: Reichlich unvermittelt wird die eingetretene Stille unterbrochen (»Aber was reden Sie doch von v o r n e h m e r e n Idealen!«²¹⁵). Nachdem der Zwischenrufer seine Ansicht dargelegt hat, wonach »die Moral des gemeinen Mannes« gesiegt hätte, übernimmt ein Erzählerkommentar die Einordnung: »– Dies der Epilog eines

213 FW 285, KSA 3, S. 527. Der erste Teil des Abschnittes, der sich an den »Menschen der Entsagung« wendet, ist als wörtliche Rede durch Anführungszeichen kenntlich gemacht.

214 Vgl. dazu den Kommentar in KSA 14, S. 263f. Beispielsweise heißt es in einer früheren Notiz noch: »Wie! N i e mehr beten – anbeten – absolut sich ergeben und ausruhen im Vertrauen – [...]?« (KSA 14, S. 263). Eine andere Notiz dagegen ist in der ersten Person verfasst: »Indem ich mir alles Beten usw. versage, erhebt es, als ohne Abfluss, das ganze Niveau meines Sees.« (Ebd.).

215 GM I 9, KSA 5, S. 269.

»Freigeistes« zu meiner Rede, eines ehrlichen Thiers [...] überdies eines Demokraten; er hatte mir bis dahin zugehört und hielt es nicht aus, mich schweigen zu hören.«²¹⁶ So sehr das »ich« sich damit zwar als Sprecherfigur von GM I 8 zu erkennen gibt, so unklar bleibt ihre eigene Identität im Gegensatz zu der von ihr als »Freigeist« und »Demokrat« benannten Figur. Unübersehbar ist der Effekt dieser Textstrategie, auf verschiedene Sprecher verteilte Ansichten und Positionen zur Sprache kommen zu lassen. Indem eine konkrete Anrede selbst Formen der Personalifizierung herstellt (»Mensch der Entsagung«, »Freigeist«) und durch konkrete Zuschreibungen noch weiter spezifiziert werden kann, ist sie wesentlich an der Erschaffung von Textfiguren beteiligt.²¹⁷

Als wichtigster Effekt solcher an einen Adressatenkreis gerichteten Anredeformen ist hervorzuheben, dass es nun nicht mehr nur um einen zu thematisierenden Gegenstand geht, sondern gleichzeitig immer auch um die Persönlichkeit der fiktiven Sprecherfiguren einerseits und der Angesprochenen andererseits. Die Leser zu Reaktionen zu bewegen, kann als Ziel auch insgesamt der *Figurenrede* gelten: Ob hier nun Zustimmung zu den Positionen bzw. Identifikation mit den Sprecherfiguren oder eher Ablehnung, Widerspruch und Identifikationsverweigerung hervorgerufen wird, ist dabei nebensächlich.

An dieser Stelle zeichnet sich die Funktion der verschiedenen Formen der *Figurenrede* besonders deutlich ab, indem sich der Text als von Autokommentaren und Strukturen der Selbstbezüglichkeit durchdrungen erweist.²¹⁸ Unter Zuhilfenahme verschiedener Fiktionsebenen brechen diese einerseits mit den eingespielten Konventionen philosophischer Prosa und unterbrechen den Fluss der Argumentation. Andererseits werden die verhandelten Ansichten stets als gerichtete, interessierte, personalisierte und damit subjektive Positionen vorgestellt, wodurch sie dem wissenschaftspositivistischen Wahrheitsparadigma einer neutralen Objektivität schon von vornherein als entzogen gelten dürfen. Ein hierfür wesentliches Element der Textgestaltung ist von mir an anderer Stelle bereits diskutiert und auf den Begriff der *Varianz der Personalpronomina* gebracht worden.²¹⁹ Demnach fällt in Nietzsches

216 GM I 9, KSA 5, S. 269f.

217 Weitere Stellen: FW 84; FW 195; FW 311; FW 375; JGB 226; Fall Wagner 6.

218 Vgl. zu den Formen der Selbstbezüglichkeit in Nietzsches Texten Jakob Dellinger: Zwischen »Meinung« und »Maske«. Überlegungen zum Umgang mit Nietzsches Techniken der Subversion. In: Nietzscheforschung, Bd. 19, 2012, S. 317–326; Ders.: Vorspiel, Subversion und Schleife. Nietzsches Inszenierung des »Willens zur Macht« in Jenseits von Gut und Böse. In: Marcus A. Born; Axel Pichler (Hg.): Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in »Jenseits von Gut und Böse«, Berlin/Boston 2013, S. 165–187; sowie den bisherigen Diskurs synthetisierend Axel Pichler: Philosophie als Text – Zur Darstellungsform der »Götzen-Dämmerung«, Berlin/Boston 2014, insbesondere S. 266–325.

219 Vgl. Schubert, Corinna: »Der Autor hat den Mund zu halten [...]«. Nietzsche-Interpretation zwischen Biographismus und Interaktion. In: Nietzscheforschung, Bd. 19, 2011, S. 279–288, insbes. S. 284ff. Bereits van Tongeren diskutiert ausführlich »Nietzsche's writing and how to

Texten eine mannigfaltige Verwendung der verschiedensten Personalpronomina ins Auge (v.a. die Formen ›ich‹, ›du‹, ›wir‹, ›ihr‹). Insofern die Personalpronomina die Verortung der ›Stimme‹ eines Textes bedeuten, kann die hauptsächliche Wirkung dieser Varianz beschrieben werden als eine Rangordnung der Anrede in verschiedenen Nuancierungen: Sie fungieren als Skala von Distanzen, als Abstufung der Grade von Nähe und Ferne des Sprechenden zum Angesprochenen. Zudem fordert die offensichtliche Vereinnahmung der Leserinnen und Leser ihre Positionierung heraus. Mittels der Varianz der Personalpronomina wird die Gewährleistung eines sonst konsequent gebrauchten ›ich‹ oder ›wir‹ wissenschaftlicher Texte ausgehebelt, die Dogmatik einer singulären Perspektive untergraben. Dadurch gibt es keine einheitliche Positionierung eines Autors mehr, kein einheitliches Präsentieren von Erkenntnissen durch eine verbürgte Autorität, keine Einheit der Sprachebene, sondern ein Sprechen mit vielen Stimmen: Nietzsche zerreißt die Stimme, die spricht.²²⁰

Anhand der Varianz der Personalpronomina werden zudem verschiedene Formen von Identifikationen und Positionierungen durchgespielt, die der Leser einzunehmen eingeladen ist, um sich auf diese Weise in das Text-ich, in das Text-du usf. zu verwandeln. In den Spuren dieser anderen, nie ganz fremden Identitäten kann der Gedankengang kritisch an den eigenen Maßstäben und Erlebnissen überprüft werden. Dieser Moment entfaltet sich an genau jenen Punkten, an denen das ›ich‹ oder ›du‹ plötzlich verschwindet und die Leserin allein lässt: es sind dies die Formen der Interpunktion, der (oft doppelten) Gedankenstriche und -punkte und sie erfordern, das Nichtgesagte und nur Angedeutete zu ergänzen. Auf diese Weise werden die Leser beispielsweise zu moralischen Reaktionen provoziert und

read Nietzsche« und weist auf die Leser-lenkende Funktion der Personalpronomina hin. Vgl. Paul van Tongeren: Reinterpreting modern culture: An introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy, West Lafayette 2000, S. 90ff.

- 220 Dass Nietzsches Texte vor allem in ihrer Erzählhaltung höchst divergent sind, führt zu unterschiedlichen Urteilen. Die radikal dekonstruktivistischen Interpretationen etwa von Gary Shapiro: Nietzschean Narratives, Bloomington/Indianapolis 1989 und von Paul de Man: Allegories of Reading. Figural language in Rousseau, Nietzsche, Rilke and Proust, New Haven/London 1979 markieren den einen extremen Pol. Auf der anderen Seite werden dagegen immer wieder Stimmen laut, die als Verteidiger der Position eines über die Werke hinweg konsistenten Erzählers eintreten, der mit dem Autor gleichgesetzt wird. Wijers etwa zieht die Vorreden zu *Menschliches*, *Allzumenschliches* als Beweis dafür heran, dass »die Geschichte des freien Geistes eigentlich die Geschichte vom Erzähler des *Ecce homo* berichtet« und sieht darin eine fortgeführte Selbsterzählung Nietzsches ins Werk gesetzt (Els Weijers: Wie man wird, was man erzählt. Erzählen und Diskurs vom Selbst in Nietzsches Texten. In: Roland Duhamel; Erik Oger (Hg.): Die Kunst der Sprache und die Sprache der Kunst, Würzburg 1994, S. 37-54, hier S. 51). Zwar werde »die erzählte Identität [...] bewußt konstruiert«, doch scheint als diese konstruierte Identität immer nur Nietzsche selbst in Betracht zu kommen (ebd. S. 43).

auf eine eigene Positionierung zu den Inhalten und Tücken des Textes verwiesen, sie können sich jedoch auch den zudringlichen Zuschreibungen verweigern. Insofern als dabei die angebotenen Identifikationsflächen gleich mehrfach zerbrochen sind, steht dieses fortwährend Blickwinkel, Positionen und ›Masken‹ variierende Verfahren ganz im Zeichen von Nietzsches antidogmatischem Philosophieren. Zugleich erzeugen seine Texte Momente einer ›interaktiven Philosophie‹, die u.a. die Vorteile des gesprochenen Wortes, des Dialogs in den Text zu überführen geeignet ist, indem eine lebendige Fläche angeboten und der Leser seinen Teil beizutragen genötigt wird (vgl. Kapitel 5). Damit wird nicht zuletzt die Konsequenz aus der Erkenntnis gezogen, dass vor allem die Leser selbst Maß und Quelle des von ihnen Verstandenen sind, schließlich könne »niemand aus den Dingen, die Bücher eingerechnet, mehr heraushören als er bereits weiss«.²²¹

Abschließend sei nun noch auf eine frühe Überlegung Nietzsches verwiesen, die sich von den späteren Werken aus rückblickend bemerkenswerterweise wie eine Inspirationsquelle liest. In *Menschliches, Allzumenschliches* heißt es hinsichtlich der denkerischen Tätigkeit: »Nichts wird dem Menschen schwerer, als eine Sache unpersönlich zu fassen: ich meine, in ihr eben eine Sache und *keine Person* zu sehen«. Anschließend wird ihm der Besitz eines »personenbildenden, personendichtenden Triebes« attestiert und angemerkt: »Verkehrt er doch selbst mit Gedanken, und seien es die abstractesten, so, als wären es Individuen, mit denen man kämpfen, an die man sich anschliessen, welche man behüten, pflegen, aufnähren müsse.«²²² Aus dieser Überzeugung, dass nämlich ein Denker im Kampf, in Auseinandersetzung, in fürsorglicher Beschäftigung oder vertrautem Gespräch mit solchen »Gedanken-Personen«²²³ sich befinde, scheinen geradewegs die Formen der *Figurenrede* erwachsen zu sein. Denn indem sie ein Explizieren des Ausgangsphänomens und seine Überführung in die Textform darstellt, findet sich hier einmal mehr eine philosophische Thematik in einer Schreibstrategie abgebildet. Denkende, so die Vermutung, verhalten sich in bestimmter Weise zu den eigenen Gedanken oder pflegen Umgang mit den Ideen anderer, gerade so, als wären es Personen. Sie nehmen sie persönlich und eben nicht sachlich. Nietzsches ungewöhnliche Beschreibung der Geistestätigkeit hebt genau auf diesen Moment ab, in dem Denken zur emotionalen Interaktionsfläche wird: Dass der Mensch sich einem Gedanken unterwerfen, gegen ihn opponieren, ihn argumentativ schwächen oder großziehen könne, dass voneinander entfernte Urteile mitunter durch einen Schluss vermählt würden oder anderen ein »Gegensatz als Feind zur Seite« gestellt werde, scheinen Indizien dafür zu sein.²²⁴ Auf diese Weise wird dem Denken

221 EH, Bücher 1, KSA 6, S. 299f.

222 MA II, 26, KSA 2, S. 389.

223 Ebd. S. 390.

224 Ebd. S. 389.

ein Unvermögen konstatiert, sich von seiner an Personen gebundenen Verfasstheit einerseits und der persönlichen und emotionalen Involviertheit der Denken- den andererseits zu lösen. Dass Nietzsche ihm diesen Umstand nicht als Mangel auslegt, sondern vielmehr solche Mechanismen noch intensiviert, sie vervielfältigt und sogar transparent macht, darin liegt bis heute der Grund für die immense Anziehungskraft seiner Texte.

2.3.2. Närrische Weisheiten und weise Narren – Annäherung an eine Textfigur

Stand bislang die punktuelle, auf den einzelnen Abschnitt fokussierte Analyse im Vordergrund, die zum Ziel hatte, verschiedene Aspekte der *Figurenrede* topologisch zu erschließen, soll nun zum Abschluss dieses Kapitels ein konkreter Figurentypus exemplarisch und abschnittsübergreifend betrachtet werden. Trotz der festgestellten Unabhängigkeit einer einmal benannten Figur von einer mit demselben Namen benannten Figur kann es dennoch ratsam sein, zu Zwecken der Interpretation andere Textstellen hinzuzuziehen. Es soll dabei keinesfalls eine immanente Verknüpfung von Szenen oder Situationen und damit wieder eine vorgebliche Kohärenz der Figuren, am wenigsten eine personale Identität anhand der Namen behauptet werden. Figurentypen scheinen jedoch als Abkürzungen einer Bandbreite kultur- determinierter und somit ›allgemeinverständlicher‹ Tradierungszusammenhänge zu gehorchen. Infolgedessen entspringen die verschiedenen Epiphanien bzw. Erscheinungsformen eines Figurentyps gewissermaßen einem Fluss, der von verschiedenen Nebenflüssen gespeist wird und daher notwendig verstreute Quellen aufweist. Im einzelnen Text ist die Figur dann mehr oder minder detailliert ausgeführt: Die in einem Abschnitt manchmal lediglich angedeuteten und eben nicht selbsterklärenden Aspekte können somit durch ein Abgleichen mit anderen Abschnitten, in denen die Figur vorkommt, plausibler gemacht werden. Wenn die These von der Kulturdeterminiertheit und den historisch konkreten Tradierungszusammenhängen solcher Figurentypen sinnvoll sein soll, dann muss für sie die Annahme gelten, dass sie sich gerade in einzelnen Schreibvorgängen aus- und einprägt. Letztlich hat jeder Autor von Fabeln, Parabeln oder Gleichnissen, hatte auch Nietzsche selbst von den verschiedenen Figurentypen mehr oder minder kohärente Vorstellungen, deren unwillkürlicher Einfluss auf den Denk- und Schreibprozess anzunehmen ist, wenngleich er sich eines Nachweises entzieht. Die Aufgabe ist nun keinesfalls, diesen in historischer und noch weniger in biographisch authentischer Absicht zu rekonstruieren – sondern lediglich, die in den Texten auffindbaren Facetten vorsichtig daraufhin zu befragen, inwieweit durch ein Knüpfen von Zusammenhängen das Mosaik einer solchen Textfigur erschlossen werden kann. Dabei geht es nicht zuletzt darum, einer vorgenommenen Deutung mehr Überzeugungskraft dadurch zu geben, dass sie nicht lediglich der Phantasie der

Exegetin entspringt, sondern sich aus anderen Textstellen herleiten lässt und also gerechtfertigt erscheint.

Im Folgenden soll nun eine so interessante wie streitbare Figur untersucht werden, die auch kulturhistorisch eine bemerkenswerte Tradition aufweist: die Figur des Narren. Der Narr konfrontiert uns mit einer ärgerlichen und äußerst unbequemen semantischen Vieldeutigkeit – sowohl im gewöhnlichen Sprachgebrauch, als auch, was wenig verwunderlich sein dürfte, in Nietzsches Texten. Diese Vieldeutigkeit umfasst – und auch das ist nicht ungewöhnlich für eine solche Art kultureller Eindampfung – in ihren extremen Polen extreme Gegensätze. Schon das erste Buch von *Menschliches, Allzumenschliches* hatte mit einer Apotheose des Nürrischen geendet und mit dem bekannten Gegensatz von Narrheit und Vernunft gespielt: »Was i c h finde, was i c h suche –, /Stand das je in einem Buche?/Ehrt in mir die Narren-Zunft!/Lernt aus diesem Narrenbuche,/Wie Vernunft kommt – »zur Vernunft!«.²²⁵ Wie aber bringt man die Vernunft zur Vernunft? Und weshalb sollte gerade die Vernunft Narren brauchen, um zur Vernunft zu kommen? Kann sie es nicht durch sich selbst? Anders gefragt, welches Verständnis von Vernunft wird hier vorausgesetzt, wenn sie sich scheinbar nicht allein genügt, sondern der Narren bedarf, von denen sie etwas lernen können soll – sogar über sich als Vernunft. An einer anderen Stelle in der *Morgenröthe* dagegen heißt es angesichts von Mut in verschiedenen Qualitäten: »Und Narr wäre Der, welcher meinte, das »Gutsein« würde nur durch die Wärme hinzugethan«.²²⁶ Hier bezeichnet das Wort »Narr« eher einen Dummkopf.

Wie so häufig bei Nietzsche ist es daher sinnvoll, auf die verschiedenen Verwendungsweisen eines Wortes zu achten. Grob voneinander trennen könnte man die Ebene eines eher formelhaften Sprachgebrauchs einerseits und die einer Ausprägung des Narren als Textfigur andererseits. Beispiele für die erste Ebene wären Formeln, die v.a. in den frühen Schriften (MA, M) und in Briefen Nietzsches Verwendung finden (»Narr ist, wer...«; »Ich müsste ein Narr sein...«; »ich bin ein Narr, wenn...«; »der Narr fremder Worte sein« etc.). Der Narr als Redensart und sprachliche Metapher bedeutet dann soviel wie Dummkopf, Tölpel. Aber auch: Einer, der sich dumm nur stellt (vielleicht aus Bequemlichkeit?), der es eigentlich besser weiß, als eine Art des harmlos-Dümmlichen. Dabei ist der Bezug zwischen Narrheit und Unvernunft maßgebend: »Narr sein« hat dann den Bedeutungsumfang von unvernünftig sein, nicht zielführend oder verkehrt handeln, irregeleitet denken und urteilen. Bemerkenswert ist zudem die Verwendung des Wortes »Narr«

225 MA I, Nachspiel, KSA 2, S. 366. Vgl. hierzu den Aufsatz von Jakob Dellinger: Unter Gespenstern? Überlegungen zum »Nachspiel« von »Menschliches, Allzumenschliches I«. In: Christian Benne; Claus Zittel (Hg.): Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium, Metzler 2017, S. 101-112.

226 M 277, KSA 3, S. 215.

als Kosewort, beispielsweise wenn Zarathustra sich selbst mit der Anrede »du lieber reicher Narr Zarathustra« zärtlich schilt,²²⁷ oder der Wanderer seinen Schatten »lieber Narr« nennt.²²⁸ Neben diesen wenig schmeichelfhaften Konnotationen ist jedoch die Redeweise von der »Narrenfreiheit« ebenso gebräuchlich. Früher auch als »Narrenrede« bekannt, wurde damit eine besondere Position bezeichnet, wobei der Narrenfreie gewissermaßen als Außenstehender Sachverhalte ansprechen oder insgesamt kommunizieren könne, wie es nicht jedem erlaubt ist. In dieser Hinsicht ist der Narr dann gar nicht mehr nur einfältig, sondern einer, der sich gerade aufgrund seiner Eigenart als Narr etwas erlauben kann, das allen anderen nicht-Narren verwehrt bleibt. Dieses Charakteristikum markiert seine besondere Stellung zur Wahrheit und seinen eigensinnigen Umgang mit Aussagen im Allgemeinen, was ihn offenbar für Nietzsche als Textfigur attraktiv gemacht hat.²²⁹ Damit sind die Eckpunkte der großen Spannweite des Närrischen im Sprachgebrauch benannt. Der Narr changiert zwischen den Polen: dumm, tadelnswert, unvernünftig – wobei mitschwingt, dass jeder sich manchmal närrisch gebärdet als etwas durchaus »menschlich, allzumenschliches«, und sogar von Zeit zu Zeit Wünschenswertes. Am anderen Pol steht der Narr als eine Art anarchisches, freches Gegenbild zum besonnenen und vernünftigen Weisen, weil ihn andere Erkenntnis- und Kommunikationsqualitäten auszeichnen. Mehr noch, er wird zu einem Korrektiv der Vernunft, weshalb die Narrenfigur in dieser Ausprägung einen besonderen funktionalen Raum einnimmt. Insofern der Narr in den Texten Nietzsches mehrfach mit direkten Redeanteilen zu Wort kommt, markiert er als Textfigur eine spezifische Sprecherposition. Daran knüpft die These an, dass mit dem Narren eine besondere Kommunikationssituation einhergeht, die sich durch ihr Verhältnis zum Spott und zur Wahrheit auszeichnet.

227 Za, Wanderer, KSA 4, S. 196.

228 MA II, WS, KSA 2, S. 539.

229 In der Bibel gilt der Narr gar als Gottesleugner. In Psalm 52 steht der Satz: »Dixit insipiens in corde suo: non est Deus.« (Der Törichte/Narr sprach in seinem Herzen: Gott ist nicht.) Werner Mezger weist darauf hin, dass Psalterillustrationen seit dem 12. Jahrhundert hier eine Narren-Figur zeigen und damit der Narr schon früh in Verbindung mit Gottesleugnern und nicht zuletzt mit dem Teufel in Verbindung gebracht worden ist (vgl. Werner Mezger: Narrenidee und Fastnachtsbrauch. Studien zum Fortleben des Mittelalters in der europäischen Festkultur, Konstanz 1991, S. 75-77). Heute und vermutlich seit der Lutherübersetzung steht der Psalm an Stelle 53, doch in den älteren griechischen und lateinischen Schriften ist es Psalm 52. Wörtlich bedeutet *insipiens* »der Unverständige« und auch das Griechische nennt mit dem Wort ἄφρων die Gottesleugner unvernünftig, töricht. Luther übersetzt die entsprechende Stelle wie folgt: »Die Toren sprechen in ihrem Herzen: Es ist kein Gott«. Wie Mezger nachweist, wird spätestens seit Augustinus' Schrift *De civitate Dei* eine Parallele gezogen zwischen der Zeit der Fastnachtsumzüge als *civitas diaboli* und der anschließenden Fastenzeit als *civitas Dei* (ebd. S. 477).

Dass der Narr nicht allein ein sprichwörtlicher Hohlkopf ist, sondern ein durchaus raffinierter Störenfried, das zeigt bei Nietzsche die thematische Verbindung des Weisen und des Narren zu einem Figurenpaar. Die Beispiele dazu entnehme ich der *Fröhlichen Wissenschaft*: Da wäre ein Reim aus Scherz, List und Rache, worin sich das »Sprichwort« zu Wort meldet und sich als »Der Narren und Weisen Stelldichein« erklärt.²³⁰ Mit dem ersten Gedicht der Lieder des Prinzen Vogelfrei hält dann das »Ewig-Närrische« Einzug in den Anhang der *Fröhlichen Wissenschaft* und wird gegen den »Weisen« Goethe in Stellung gebracht.²³¹ In FW 213 nun ist bemerkenswert, dass anlässlich einer ohnehin heiklen Frage, welches der richtige Weg zu einem glücklichen Leben sei, ein Weiser bei einem Narren Rat sucht:

D e r W e g z u m G l ü c k e . – Ein Weiser fragte einen Narren, welches der Weg zum Glücke sei. Dieser antwortete ohne Verzug, wie Einer, der nach dem Wege zu nächsten Stadt gefragt wird: »Bewundere dich selbst und lebe auf der Gasse!« »Halt, rief der Weise, du verlangst zu viel, es genügt schon, sich selber zu bewundern!« Der Narr entgegnete: »Aber wie kann man beständig bewundern, ohne beständig zu verachten?«²³²

Um das Besondere an der Kommunikationsform des Narren aufzuzeigen, ist es sinnvoll, zunächst eine Parallel-Stelle aus dem *Zarathustra* hinzuzuziehen. Dort wird das Thema, nach dem Weg zu fragen, aufgenommen. Im Abschnitt *Vom Geist der Schwere* erzählt Zarathustra zunächst von seinem eigenen Weg zu seiner Wahrheit. Er betont, dass er immer selbst die Wege befragt hätte, statt nach dem Weg zu fragen und endet dann mit den Worten: »Das – ist nun m e i n Weg, – wo ist der eure?« so antwortete ich Denen, welche mich »nach dem Wege« fragten. D e n Weg nämlich – den giebt es nicht!«. ²³³ Die Parabel *Der Weg zum Glücke* aus der *Fröhlichen Wissenschaft* geht das Problem nochmals in gänzlich anderer Weise an, antwortet doch der Narr dem Weisen auf die Frage »welches der Weg zum Glücke sei«, nicht wie Zarathustra, sondern mit einer konkreten Anweisung: »Bewundere dich selbst und lebe auf der Gasse!«. ²³⁴ Das Problem ist, so möchte man meinen, nach dem Weg zum Glück im Leben, also nach dem eigenen Lebensweg, überhaupt jemand anderen zu fragen als sich selbst. Insofern ist die Antwort des Narren durchaus trickreich, herausfordernd und dadurch nicht abzulösen von der Kommunikationssituation. Der Ratschlag »Bewundere dich selbst« kommt dem Weisen sehr zu pass, wie seine Reaktion beweist. In der Anweisung »lebe auf der Gasse!« allerdings zeigt sich die Hinterlist der Narren-Antwort, denn sie ist so formuliert, dass sie dem Weisen keineswegs als Weg zum Glück erscheinen könne. Nur zu gern will

230 FW, Vorspiel 11, KSA 3, S. 355.

231 FW, Lieder, KSA 3, S. 639.

232 FW 213, KSA 3, S. 508.

233 Za III, KSA 4, S. 245.

234 FW 213, KSA 3, S. 508.

der Weise sich selbst bewundern, zweifelt aber daran, dass er sich selbst noch bewundern könnte, würde er auf der Gasse leben. Noch dazu scheint ihm dieser äußerst unbequeme Weg zum Glück »zu viel verlangt«. Der Narr erriet nämlich, was der Weise sich wünscht: Einen einfachen Weg, der Selbstbestätigung verspricht und darum lockt er ihn gewissermaßen aus der Reserve. Indem er ihn dazu verführt, zu sagen, »es genügt mir, mich selbst zu bewundern und das heiße mir mein Glück!«, stellt der Narr den Weisen vor sich selber bloß. Beständige Selbstbewunderung als ein Ausdruck davon, von sich überzeugt und aller Zweifel enthoben zu sein, sei nicht möglich, entgegnet der Narr, ohne irgendwann sich selbst zu verachten. Der Rat, auf der Gasse zu leben, ist dementsprechend entweder Ausdruck der Selbstverachtung oder ein Gegengewicht zur Selbstbewunderung. Auf die Frage nach dem Weg zum Glück antwortet der Narr also nicht wahrheitsgemäß – denn das hätte geheißen, wie Zarathustra zu antworten und zu sagen, »es gibt nicht den einen Weg zum Glück, suche deinen Weg selber«. Sondern er antwortet mit einer trickreichen Lüge, gleichsam narrenweise und indem er den Weisen vor sich selbst und als einzigem Zeugen vor dem Leser vorführt. Dass in FW 213 gerade ein Weiser nach dem Weg zum Glück fragt, könnte auf die Dummheit bisheriger Weiser anspielen, mit der sie diesen Einen Weg zu finden und zu beschreiben vermeinten, wenn sie ihn nicht gar Anderen zu versprechen gewagt haben. Nach dem Weg zum Lebensglück kann eben nicht wie nach dem Weg zur nächsten Stadt gefragt, sondern die Wege selbst wollen befragt werden.

Dabei entsteht erst aus dem Statusgefälle heraus die nötige Dynamik, durch die der für gewöhnlich dem Weisen unterlegene Narr seine Frechheiten platzieren kann. Machtmechanismen werden in der Konstellation Narr – Weiser schlechterdings immer mit thematisiert und vom Narren durch gezielten Spott herausgefordert.²³⁵ Auf diese Weise werden auch die Produktionsbedingungen von Weisheit und von Wahrheit als Herrschaftsgeschehen verhandelt.

Eine solche Korrelation von Narr und Spott bestätigt auch ein Nachlass-Notat vom Winter 1887-88. Nietzsche exzerpiert darin aus Ernest Renans Buch *Vie de Jésus* und notiert sich zum (europäischen) Narren, ihn charakterisiere: »Der esprit, der durch einen feinen Spott jeden Fehler des raisonnements heraushebt«. ²³⁶ Die esprit genannten Spötteleien des Narren dienen also dazu, Verfehlungen des Vernünftigen überhaupt wahrnehmen zu können und die Vernunft dort zu korrigieren wo sie auf einer Alleinherrschaft über den Menschen beharrt. Den Weisen und

235 Vgl. zum Zusammenhang von Narr und Philosoph etwa JGB 212. Als das »böse Gewissen ihrer Zeit« hätten sich Philosophen seither »selten als Freunde der Weisheit, sondern eher als unangenehme Narren und gefährliche Fragezeichen« gefühlt (JGB 212, KSA 5, S. 145). Zum Narren als philosophischer Lebensform vgl. Sloterdijk, Peter: Kritik der zynischen Vernunft, Frankfurt a.M. 1983.

236 1887-1888, 11 [382], KSA 13, S. 180.

den Narren trennen also nicht etwa eine vermeintlich größere Intelligenz des Weisen, sondern allein ihr Umgang mit ihrem Wissen. Im vorliegenden Beispiel ist es das Wissen, dass es für das Erreichen des Lebensglücks einen einfach zu benennenden Weg schlechterdings nicht gibt. Im Gegensatz zum Weisen trägt der Narr Weisheiten nicht direkt als Wahrheiten und nicht als einfache Aussagen vor, sondern verspielt, spöttisch verpackt, ironisch gebrochen, als Sinnsprüche, Parabeln, Gleichnisse usw. Wer mit dem Narren interagiert, wird auf diese Weise gezwungen, sich zu ihm zu verhalten und der Leser oder die Leserin muss die Narrenrede erst auslegen.

In der *Götzen-Dämmerung* gibt es eine weitere aufschlussreiche Stelle, die die besondere Kommunikationssituation des Narren näher zu bestimmen hilft. Mit Blick auf Sokrates heißt es: »Überall wo noch die Autorität zur guten Sitte gehört, ist der Dialektiker eine Art Hanswurst: man lacht über ihn, man nimmt ihn nicht ernst« – und Sokrates sei eben der Hanswurst gewesen, »der sich e r n s t n e h m e n m a c h t e«. ²³⁷ Nietzsche scheint also für Hanswürste und Narren eine Position zu veranschlagen, die eine ganz bestimmte *Reaktion* auf ihn – auf das, was er sagt und was er bedeutet – provoziert: das Lachen. Der eröffnete Gegensatz zwischen Lachen und Ernst muss also wesentlich zum Narren gehören, ebenso das Element des Lächerlichen als Ausdruck seines Umgangs mit Wahrheit und Ernst. Weil man einem Narren nicht glaubt (zumindest nicht sofort), sondern über ihn lacht, ist er geradezu dazu prädestiniert, eine Funktion einzunehmen innerhalb der von Nietzsche bekanntlich häufig thematisierten Fragwürdigkeit des Wahrheitsbegriffs. Insofern ist die Figur des Narren nicht leicht wieder re-moralisierbar: Bei ihm gehen Wahrheiten, allegorische Geschichten, spöttische Anspielungen oder trickreiche Lügen nahtlos ineinander über – und damit ist er ein Meister des Scheins. Dem direkten, klaren Aussprechen von Wahrheiten nicht verpflichtet, schlüpft der Narr gleichsam durch die Hintertüren zur Wahrheit. Gleichzeitig ist er immer angebunden an ein Gegenüber und folglich im weitesten Sinne an eine von ihm geschaffene Kommunikationssituation, innerhalb derer mit Wahrheiten gespielt werden kann, ohne dass sie auf den Ernst beschränkt wären. Das Irritationspotential liegt nicht allein darin, dass man nie sicher weiß, wann der Narr eine Wahrheit und wann eine erfundene Geschichte erzählt, die unter dem Gesichtspunkt der Wahrheit nur als »Lüge« gilt – sondern vielmehr darin, dass mit ihm alles sowohl Lüge als auch Wahrheit sein kann. Deshalb lacht man über den Narren und nimmt ihn nicht ernst. Erst später mag man die Relevanz einer Narren-Rede bemerken. Es scheint diese besondere Sprecherposition zu sein, die die Figur des Narren für Nietzsche attraktiv gemacht hat und zwar deshalb, weil sie vom unbedingten wahr-sein und wahr-reden-müssen gleichsam entbunden ist. Demgegen-

237 GD, Sokrates 5, KSA 6, S. 70. Vgl. dazu Christian Benne: Ecce Hanswurst – Ecce Hamlet. In: Nietzscheforschung Bd. 12, 2005, S. 219–228.

über kultiviert sie einen anderen, eigenwilligen Umgang mit Wahrheiten, der sich auch des Spottens als Kommunikationsform bedient.

Dem Narren als Textfigur kommt daher durchaus erkenntnistheoretische Relevanz zu: Die erste Reaktion auf solche spöttischen Narrenweisheiten ist das Lachen. Erst in einem zweiten Schritt der Reflexion, des Nachdenkens, auch des Misstrauens, kann die Möglichkeit der vorgebrachten Aussagen unbefangener erwogen werden. Folglich wird durch das Lachen über die Aussagen eines Narren ein Moment der Distanz zu ihnen geschaffen, wodurch der Lachende davon entbunden ist, ihnen unmittelbar Glauben zu schenken. Ein solches Lachen schafft auch Distanz zu allem Ernst, wie ihn Nietzsche in der *Genealogie der Moral* als Angelegenheit der Priester entwickelt. Der Narr hätte somit als Gegenstück zum Priester zu gelten – denn dem Priester als dem »eigentlichen Repräsentanten des Ernstes« wird genauso geglaubt wie dem Heiligen, dem Wissenschaftler, dem Philosophen oder dem Weisen.²³⁸ In diesem Sinne wäre auch der bekannte Ausspruch im Kapitel *Warum ich ein Schicksal bin* des *Ecce homo* zu lesen: »Ich will kein Heiliger sein, lieber noch ein Hanswurst... Vielleicht bin ich ein Hanswurst... Und trotzdem oder vielmehr nicht trotzdem – denn es gab nichts Verlogneres bisher als Heilige – redet aus mir die Wahrheit«.²³⁹ Der Weise als Philosoph wird genau dann zum Heiligen und priesterlichen Verkündiger seiner eigenen Wahrheiten, wenn es ihm »ernst ist« mit der Wahrheit oder er sich zu ihrer unbedingten Verteidigung aufschwingt. Die Narrenfigur verhält sich hierzu gleichermaßen als Störfaktor und Antidot.

238 GM III, 11, KSA 5, S. 361.

239 EH, Schicksal 1, KSA 6, S. 365.