

Spring 2009

Zu Nietzsches Stil

Babette Babich

Fordham University, babich@fordham.edu

Follow this and additional works at: https://fordham.bepress.com/phil_babich

Part of the [Classical Literature and Philology Commons](#), [Continental Philosophy Commons](#), [German Literature Commons](#), [Other German Language and Literature Commons](#), and the [Rhetoric Commons](#)

Recommended Citation

Babich, Babette, "Zu Nietzsches Stil" (2009). *Articles and Chapters in Academic Book Collections*. 17.
https://fordham.bepress.com/phil_babich/17

This Article is brought to you for free and open access by the Philosophy at DigitalResearch@Fordham. It has been accepted for inclusion in Articles and Chapters in Academic Book Collections by an authorized administrator of DigitalResearch@Fordham. For more information, please contact considine@fordham.edu.

I: Zu Nietzsches Stil

Das Thema von Nietzsches Stil ist hier sowohl von Bedeutung als Frage nach dem Wesen jenes Stils wie auch als Frage danach, was er in philosophischer, nicht einfach in ästhetischer oder literarischer Hinsicht erreicht hat. In diesem Sinne und vor diesem Horizont konnte Hans-Georg Gadamer Nietzsche als „das europäische Ereignis“¹ am Beginn der 20. Jahrhunderts betrachten, wobei das, was Nietzsches Stil vor allen anderen großen Schriftstellern, Goethe eingeschlossen, kennzeichnet, der Eindruck eines „Fehlens aller Schwere“ der deutschen Sprache ist. Nietzsche intendierte dies nicht nur, er erreichte es auch. Allein diese spezifisch deutsche Leistung lässt Nietzsche „zu den großen Stilisten der deutschen Sprache zählen.“² Damit wollte Gadamer, so subtil und vorsichtig wie stets, den ‚forcierten Stil‘ des Zarathustra-Buches ausscheiden. Ohne einen solchen Vorbehalt konnte Gottfried Benn Nietzsche ein „Erdbeben der Epoche und seit Luther das grösste deutsche Sprachgenie“ nennen.³

In den folgenden Beiträgen zu Nietzsche (aber auch zu Hölderlin und Heidegger) lege ich nahe, dass die Kunst des Lesens, die technische Kunst des Hörens⁴ als eine Art des Hörens in einer philosophischen Seinsweise zu verstehen sei. Damit setzt sie nicht allein eine diskursive Kunst musikalischen Gespürs seitens des Schreibenden, sondern eigentlich auch seitens des Lesenden voraus. Der Beitrag des Hörers war lange Zeit ein zentrales Thema meiner Forschung über das, was ich Nietzsches stilistische ‚Konzinnität‘ nenne.⁵ In diesem Sinne entwickelt Nietzsche keine konstatierende oder deklarative Philosophie. Dies bedeutet nicht, dass er keine Aussagen treffen würde. Doch Nietzsche schreibt keine Abhandlungen und er exponiert keine philosophischen Geltungsansprüche, d. h., Behauptungen oder propositionale Sätze. In jedem Fall ist der Ton der Schlüssel zu seinem Denken. Ich zeige in meiner (Re-)Lektüre von Nietzsches aphoristischem Stil in *Zur Genealogie der Moral*, wie weit dies im Zusammenhang von Nietzsches vermeintlichem Antisemitismus geht.⁶

Der Leser oder die Leserin selbst stehen in dieser Kunst des Hörens im Zentrum. So gesehen wird der philosophische Autor gefordert, mehr als nur prophetischer Hermes zu sein, der einer verblüfften Öffentlichkeit eine dämonische Botschaft mitteilt, in dem Sinne, wie Platon die Betonung auf philosophische Inspiration (oder das Musizieren) bei Sokrates überliefert hat. Vielmehr bringt es eine Hervorhebung und Akzentuierung des philosophischen Lesers mit sich, dass es sich in Nietzsches (und ebenso in Heideggers) Fall immer schon um eine wesentlich gegenseitige, das heißt dialogische Hermeneutik handelt.⁷ Diese gegenseitige Stimmigkeit betont den kreativen Beitrag des Lesers als Hörer und damit den Beitrag des Lesers als eines Mit-Besinnenden, als eines Denkenden, der sich auf den philosophischen Text, aber vor allem über ihn hinaus einlässt, da dies die Bedeutung von Hören oder wohlwollend geneigter Stimmigkeit ausmacht. Es handelt sich dabei um eine lauschende Aufmerksamkeit seitens eines Sprechenden/Hörenden, so wie Nietzsche sich einen solchen Hörer erträumt, für den das

Hören eine wohl geübte Kunst geworden ist: die Kunst der Zwiesprache oder wie Gadamer es schlicht nennt, die Kunst des Gesprächs.⁸

Das implizit *musikalische Ethos* einer solchen Kunst des Hörens mag vielleicht noch – wie ich im dritten Kapitel nahelege – einer musikalischen Philosophie in dem Sinn, wie Nietzsche sie beschwor, den Weg bahnen; es handelt sich dabei um dieselbe Musikalität, die in Poesie tragend wird und die Hölderlin in seinem *Hyperion* als unverzichtbar für die Bildung jedweden philosophischen Erbes betrachtet.⁹ Tatsächlich wirkt diese Dynamik, so wie dies Heidegger auch immer hervorhob, in der Sprache selbst wie auch im hermeneutischen Gespräch und in der Philosophie, in dem, was gesagt wird, und in dem, was Heidegger das *Unge-sagte* – Ungedachte – nennt.

Doch jetzt ist ganz wörtlich genommen zu fragen: Wie sollen wir das Ohr zum Lesen bringen, ganz zu schweigen vom Lesen zwischen den Zeilen? Wie soll der Leser Nietzsches Hinterfragen des Werts und selbst des Ursprungs und des Maßes der Wahrheit hören und sich gleichzeitig damit auseinandersetzen? Welcher Takt, welcher diskursive Rhythmus wohnt Heideggers Anforderung inne, Nietzsches Aufforderung zu einem ‚Überwinden‘ – sei es der Metaphysik, sei es der Moderne – anzunehmen, womit ein „neuer Anfang“, „ein Schritt zurück“ oder das, was Heidegger überhaupt unter „Denken“ versteht, eingeleitet würde?

Polemik, Stil und die Kunst des Lesens

Ein Exzerpt von Descartes, *Discours de la Méthode*, diente ‚An Stelle einer Vorrede‘ für die Erstausgabe von Nietzsches *Menschliches Allzumenschliches*,¹⁰ ein Buch, das prototypisch für *Jenseits von Gut und Böse* und *Zur Genealogie der Moral* war. Und wie René Descartes neigte auch Nietzsche dazu, seine eigenen Intentionen preiszugeben, während er sich nichtsdestoweniger zugleich verschleierte: „Ich trete in einer Maske auf“; *larvatus prodeo*. Daher fügt Nietzsche den warnenden Untertitel *Eine Streitschrift seiner Genealogie der Moral*¹¹ hinzu.

Doch der Hinweis im Untertitel, der die provozierende Dimension des Buches betraf, hinderte gelehrte Forscher nicht daran, *Zur Genealogie der Moral* als einen *Traktat* zu lesen oder als geradlinige Rechenschaft von Nietzsches moralphilosophischem Denken, und es ist ein Gemeinplatz zu behaupten, dass die *Genealogie* Nietzsches systematischstes und kohärentestes Buch ist.¹²

Nietzsche selbst fürchtete die Aussicht, missverstanden und vor allem: falsch gelesen zu werden. Daher sind Zeugnisse der Furcht des *fehlenden Einflusses* oder *Nicht-Einflusses*, wie wir sie nennen können, eine seiner am meisten wiederholten Redensarten. Das Problem des falschen Lesens (eine stilistische und rhetorische Frage) hängt mit dem hauptsächlichen Gegenstand von *Zur Genealogie der Moral* selbst zusammen. Im Folgenden befrage ich den rhetorischen Anspie-

lungscharakter des Buches, einen allusiven Umweg, den Nietzsche in seinen biobibliografischen Reflexionen über die *Genealogie* in *Ecce Homo* hervorhebt:

„Jedes Mal ein Anfang, der irre führen soll, kühl, wissenschaftlich, ironisch selbst, absichtlich Vordergrund, absichtlich inhaltend.“ (EH, GM)

Am Ende der Vorrede der *Genealogie* führt Nietzsche detailliert aus, was er als eine wesentliche Voraussetzung für eine angemessene Lektüre erachtet.¹³ Sie ist keine Frage der Verantwortung des Autors, „die Schuld“, so schreibt Nietzsche, werde bei dem Leser liegen, der nicht seine früheren Schriften mit verschwendender Aufmerksamkeit gelesen hat. Mit dieser Vorannahme verlangt Nietzsche mehr, als dass seine Leser gegenüber seinen Schriften offen sein sollten, – sie sollten, wie er mit Bezug auf seinen *Zarathustra* sagt, fähig sein,

„irgendwann einmal tief verwundet und irgendwann einmal tief entzückt“ (GM viii)

von jedem Wort zu sein. Neben solcher Sensitivität des Lesers erwartet Nietzsche auch die schriftstellerische Kompetenz im Blick auf die rhetorische Form als solcher, eine Forderung, die er an seine Leser nach dem Fehlschlag von *Die Geburt der Tragödie* richtete, um „rechte Leser“ zu finden, sogar, ja insbesondere unter Philologen, von denen man doch erwarten sollte, dass sie in der Rhetorik geübt sind. Doch es schien Nietzsche offensichtlich zu sein, dass „in anderen Fällen“, gleichsam im Allgemeinen, „die aphoristische Form Schwierigkeit [macht]“ – eine Einschränkung, die für Nietzsche eben von einem Mangel an Übung herrührt, davon, „dass man diese Form heute nicht schwer genug nimmt“ (GM viii).

In einem früheren Text hatte Nietzsche schon die therapeutische Wirkung der „psychologische[n...] Beobachtung“ unterstrichen, oder „das Nachdenken über Menschliches, Allzumenschliches“ (MA I: 35). Dieser heilsame Nutzen machte die Funktion des Aphorismus oder der Maxime aus, mit Bezug auf den hauptsächlichen Gegenstand des Werkes seines Freundes Paul Rée *Zur Geschichte der moralischen Empfindungen* – einen Titel, den Nietzsche in *Menschliches, Allzumenschliches* heranzieht, und der gut als Alternative für *Zur Genealogie der Moral* hätte dienen können. In Übereinstimmung mit seinen klassischen Ursprüngen ist der Aphorismus in den psychologischen Forschungen, die für solch eine Geschichte (oder Genealogie) der Moral erforderlich sind, wie Nietzsche in Erinnerung ruft, eine wirksame therapeutische Form, – ein Bezug sowohl auf Hippokrates als auch die Stoische Tradition in ihren griechischen und römischen Gründungen. Doch, wie Nietzsche warnen möchte und Pierre Hadot *La Philosophie comme manière de vivre [Die Philosophie als Lebenskunst]* diese Warnung für das gegenwärtige Denken in Erinnerung ruft,¹⁴ ist eine wirkliche Kunst (oder Praktik)

des Lesens und ebenso eine Fähigkeit des Schreibens (wie Nietzsche sie betont) erforderlich, um den Aphorismus zu verstehen:

denn selbst der feinste Kopf ist nicht vermögend, die Kunst der Sentenzen-Schleiferei gebührend zu würdigen, wenn er nicht selber zu ihr erzogen ist, in ihr gewetteifert hat. (MA I: 35)

Ohne dass man die aphoristische Kunst im Dienste des Lebens ausgeübt hat – als die „Kunst des Lebens“ wie Marcus Aurelius diese technisch spirituelle Praxis in seinen *Selbstbetrachtungen* artikuliert – wird man, in Nietzsches Worten gesagt, dazu geneigt sein, die Formung von Maximen als eine triviale Kunst zu imaginieren, indem man sie „für leichter“ nimmt „als sie es ist“ (GM VIII.). Damit erfordern Nietzsches Thesen über das Verständnis seines Werkes ein komplexes Spiel zwischen Annäherungen des Lesers und des Autors an seinen Text. Eine breite Anzahl von Problemen ist hier im Spiel, doch um diese Annäherungen hier zumindest in ihren Grundzügen zu erwägen, kehre ich zu der Frage nach der Rolle des Aphorismus in Nietzsches Schriften zurück – und sie sollte als eine genuine Frage angesehen werden.

Der Aphorismus bei Nietzsche – und die Philosophie

Der Aphorismus scheint die Größe der Philosophie zusammenzukürzen – gleichsam zu zerbeißen. Da dieser bis zu den Zähnen bewaffnet ist, wie Nietzsche gesagt haben könnte, ist die schneidende Schärfe oder selbst die *Gewalt* des Aphorismus offensichtlich, im Fall von Nietzsche und nicht weniger evident im Blick auf Heraklit, seinen antiken Vorgänger, und auch noch, obwohl Nietzsche wohl kaum etwas von dieser Parallele eingestanden hätte, im Falle von Wittgenstein. Der Aphorismus beginnt historisch mit den ἀφορισμοί des Hippokrates, also Maximen anstelle eines Handbuches oder eines Mediziner-Manuales für einen Arzt, der keine Zeit hat, ein solches Werk auf dem Schlachtfeld zu konsultieren. Da er in einer singulären Weise treffend ist, können wir den ersten und berühmtesten dieser Aphorismen in Erinnerung rufen:

Das Leben ist kurz, die Kunst ist weit, der günstige Augenblick flüchtig ...¹⁵

Um mit einer vorbereitenden Interpretation zu beginnen: Im Feld hängt das Leben des verwundeten Soldaten an einem seidenen Faden, die Konventionen der Heilkunst sind schleppend und eher hinderlich, die Chance, noch handelnd eingreifen zu können, ist schnell verloren.

Auf dem Schlachtfeld, und dieser Ort kam auch bei dem von Nietzsche favorisierten lakonischen Ritter-Dichter Archilochus zur Sprache, hatte der Heilkundi-

ge seine Maximen im Kopf. Seine Kürze (und dies ist die Raffinesse seiner Struktur!) ist der Grund dafür, dass der Aphorismus in Erinnerung behalten werden kann. Vor allem verdankt er es eben dieser Kürze, dass er verstanden werden kann, zumindest teilweise. Kurz gesagt, man kann ein wenig von dem springenden Punkt *begreifen*, auch wenn man im Rückblick finden mag, dass man die Hälfte oder sogar noch mehr verfehlt hat.

Dies ist die Schönheit des raschen Aufnehmens. Schnell zu lesen, wie ein kaltes Bad, suggerierte Nietzsche als den besten Weg, der angekündigten Heimsuchung von etwas so offensichtlich Unaufdringlichem wie einem Brief zu entgehen (und unsere heutige Erfahrung des Drängens von E-Mail-offerten gibt eine zeitgenössische Illustration von Nietzsches Sensorium für Verletzung): Dieselbe taktische Knappheit entspricht der Eitelkeit des Autors, etwas zu bieten und im selben Augenblick sein Ansinnen zu verbergen – daher ist es eine Offerte an alle und keinen.

Nietzsche drückt diese ambitionierte Erwartung in *Also sprach Zarathustra* aus, wenn er vom Schreiben in Blut spricht:

Wer Blut und Sprüche schreibt, der will nicht gelesen sondern auswendig gelernt werden.
(Z, *Vom Lesen und Schreiben*)

Noch emphatischer bestätigt Nietzsche später seinen „Ehrgeiz“, in einem Aphorismus zu sagen – und damit unterbricht er sich mit einem Gedanken-Blitz (hier: einem Gedanken-Strich), um seine Pointe zuzuspitzen:

– was jeder Andre in einem Buche nicht sagt ... (G-D *Streifzüge*, § 5)

Anders als Hume, Kant oder Heidegger (ungeachtet von Heideggers besten Bemühungen, Nietzsche zu imitieren)¹⁶ schreibt Nietzsche, oder wie er sagt: *komponiert* oder *gießt* er seine Aphorismen. Wenngleich auch Wittgenstein in Aphorismen schrieb, so ist Nietzsche doch ungleich leichter zu lesen, was nicht bedeutet, dass er verstanden wird.

Um die Komplexität des Aphorismus als eine sich selbst entwickelnde Form der Selbst-Destruktion und zugleich des Selbst-Schutzes prüfen zu können, erwägen wir Nietzsches eigenen, in der Vorrede gegebenen Kommentar an der Weise, wie ein Aphorismus wirkt, denn er reflektiert zugleich seine Vorschrift, wie Aphorismen und damit seine Schriften überhaupt gelesen werden sollten. Wie der Essay, die Abhandlung oder sogar das Epitaph (für das es geradezu notwendig eigen ist, missverstanden zu werden, wie wir sehen werden) ist der Aphorismus eine spezifisch *literarische Form*. Doch jenseits der rhetorischen und poetologischen hat der Aphorismus auch eine singuläre philosophische Dimension oder eine herausragende Disposition zur Reflexion.¹⁷ Unter Nietzsches Händen verwickelt der Aphorismus den Leser in das Lesen, und gleichzeitig scheint er Nietz-

sche als Autor freizusprechen, noch während er Form gewinnt und beinahe allzu leicht (wir werden auf diesen Punkt später noch zurückkommen). Zugleich ist zu bemerken, dass zumindest für manche zeitgenössischen Gelehrten ein Teil der Schwierigkeit, Nietzsches Aphorismen überhaupt zu lesen, im Problem der Identifizierung ihrer Aussage (d. h. ihres Sinngehaltes) besteht.

Offensichtlich war nicht alles, was Nietzsche schrieb, aphoristisch genug, auch wenn die aphoristische Form eine Form war, die er während seines Schreibens entwickelte und vervollkommnete. Daher hat das grundlegende Problem der Identifizierung und Unterscheidung von Nietzsches Aphorismen ein instruktives *nicht-hermeneutisches* Engagement seitens in der Tradition der analytischen Philosophie geübter Philosophen ausgelöst.¹⁸ Diese Gelehrten unternahmen die Aufgabe, den Aphorismus zu identifizieren, den Nietzsche dem Beginn des dritten Essays von *Zur Genealogie der Moral* vorangestellt hatte (den er, um eine englische Redeweise zu verwenden, „befestigte“, „anbrachte“). Es ist jener Aphorismus, für den in Nietzsches Worten „sie selbst“ – die Gesamtheit der dritten – „Abhandlung ... dessen Kommentar“ ist (GM viii). Für John Wilcox und Maude-Marie Clark war ein wahrscheinlicher Kandidat für den in Rede stehenden Aphorismus *das Motto* des dritten Essays. So wie ich ihn lese, ist der Aphorismus, auf den sich Nietzsche bezieht, der erste Abschnitt der dritten Abhandlung mit dem Titel „Was bedeuten asketische Ideale?“ Es ist von herausragender Bedeutung für diese Identifizierung, dass der zweite Abschnitt (GM III: 2) in ähnlicher Weise mit derselben Titelfrage beginnt, also dem Titel des dritten Essays im Ganzen.

Der erste Abschnitt beginnt mit einer Prüfung der Bedeutung asketischer Ideale im Falle von Künstlern, Philosophen und Gelehrten, Frauen, den „philologisch verunglückten und verstimmten“, die (wie Nietzsche uns in Parenthese mitteilt) „die Mehrzahl der Sterblichen“ ausmachen – ebenso wie der asketischen Ideale im Falle von Priestern und Heiligen. Dies ruft die Emphase in Erinnerung, die in der ersten und zweiten Abhandlung vorgebracht worden war, doch der springende Punkt ist hier, dass man, um die Überbestimmtheit der asketischen Ideale zu erfassen – namentlich, dass man lieber „*das Nichts* wollen, als *nicht* [zu] wollen“ (GM III: 1; vgl. den abschließenden Abschnitt des dritten Essays GM III: 28) – die „Kunst der *Auslegung*“ fordern wird, wie sie zuerst in Nietzsches Vorrede aufgerufen wurde. Daher schließt der erste Abschnitt des dritten Essays mit einem Resümee des Endes der Vorrede insgesamt (und es könnte gar nicht klarer gezeigt werden, dass der gesamte dritte Essay daher als ein Kommentar oder eine Explikation dienen soll):

– Versteht man mich? ... Hat man mich verstanden? ... ‚*Schlechterdings nicht! Mein Herr!*‘ – Fangen wir also von vorne an.¹⁹

Als Leser oder Gelehrte bleiben wir „uns unbekannt... wir selbst uns selbst“ (GM i), eine unvermeidliche Ignoranz, an die uns Nietzsche am Beginn seiner Vorrede erinnert, denn „[w]ir haben nie nach uns gesucht“ (ibid.) Daher erinnern wir uns, dass am Ende der Vorrede dem Leser in denselben Begriffen Vorhaltungen gemacht werden. In einem aggressiven Seitenhieb gegen Aristoteles und das geradlinige Ideal der Klarheit eines Autors provoziert Nietzsche, wie wir uns erinnern, den Leser, der sein Schreiben „unverständlich“²⁰ findet, indem er seine Texte für „deutlich genug“ erklärt,

„vorausgesetzt, was ich voraussetze, dass man zuerst meine früheren Schriften gelesen und einige Mühe dabei nicht gespart hat.“ (GM viii)

Nietzsche zufolge wird der Aphorismus, woran wir schon an früher Stelle erinnerten, nicht ernst (und schwer) genug genommen. Man bedenke die komponierte Komplexität von Nietzsches Klage, wie wir sie auf ihre Funktion hin weiter oben analysiert haben. Wenn die Anziehungskraft des Aphorismus in seiner Kürze liegt und wenn die Schönheit kurzer Dinge darin besteht, dass man sie schnell und leicht nehmen kann, wie eine geistreich witzige Bemerkung oder einen cleveren Ausspruch – und an dieser Stelle erkennen wir, weshalb das Motto für den in Rede stehenden Aphorismus im Ganzen genommen werden kann –, dann bedeutet die Vorschrift, die uns Nietzsche macht, dass wir seine Aphorismen langsamer nehmen sollen, *ernster*, als gute Medizin; und dies bedeutet zugleich als Philosophie und damit wiederum als Lebenskunst.

Diese dissonante Dimension ist ein Echo in Nietzsches abschließendem Wort in der Reflexion seiner Vorrede auf die Art, wie seine *Genealogie* zu lesen ist, wo er im Blick auf die Kunst, seine Texte zu lesen, hinzufügt, – eine Metapher, die gemeinhin für religiöse Schriften reserviert wird – süß wie Honig sollten diese Texte verzehrt werden.²¹ Daher wird uns gesagt, wie wir Nietzsches Worte verstehen sollen – dass wir sie immer wieder wieder kauen, sie in uns umzuwenden haben, in unserem Sinne: *das Wiederkäuen* (GM vii).

Doch dieses Wiederkäuen geht uns ab, und wir eilen hastig über die Seiten hinweg, oftmals angespornt von wohlmeinenden Einführungswerken bekannter Gelehrter. Es wird einem geraten, Nietzsche zu lesen, bis man eine Passage findet, die man mag, dann nach einer anderen solchen Passage Ausschau zu halten und so weiter, sodass man ebenso gut im Internet surfen könnte, indem man sich von einem Link zum nächsten bewegt, bis man etwas findet, das es einigermaßen wert ist, mit einem „Bookmark“ als „Favorit“ gekennzeichnet zu werden, oder wie man eine Einkaufstour durch einen Ausverkauf oder eine Shopping Meile machen würde. Im Gegensatz zu solch einem „Suchen und Finden“, um die Metaphern zu benutzen, die von dem Desaster, das ein elektronischer, mit Suchfunktionen versehener Text bedeutet, für die Forschung erborgt sind, instruiert Nietzsche uns, dass

[ein] Aphorismus, rechtschaffen geprägt und ausgegossen [...] damit, dass er abgelesen ist, noch nicht ‚entziffert‘[sei]: vielmehr hat nun erst dessen Auslegung zu beginnen. (GM viii)

Und es ist nicht genug, einfach mit der Interpretation zu beginnen. Die hermeneutische *Arbeit* des Lesens wird hier gefordert: Wir bedürfen „einer Kunst der Auslegung“ (ibid.).

Die Aufgabe, Nietzsches Aphorismen so zu interpretieren, erfordert daher einen Kommentar, der tatsächlich ebenbürtig sein müsste dem, was ansonsten andere „in einem Buche“ sagen (oder zu sagen versäumen). Uns fehlt nun keineswegs die Illustration davon, wie ein solcher Kommentar beschaffen sein müsste. Nietzsche bietet uns ein Beispiel für solch eine Lesart, das er mit dem musikalischen Modell einer Coda illuminiert. Man muss hier wiederum bemerken, dass dies von Nietzsches Seite nicht einfach vorgeschrieben oder empfohlen wird als eine Aufgabe für den Leser, die er oder sie so erfüllen kann, wie er/sie will. Vielmehr, und dies ist der springende Punkt, wird ein Beispiel in einer elaborierten Form gegeben, das bis zu dem Resümee am Beginn der dritten Abhandlung des Buches reicht, wo der Autor uns exakt mitteilt, dass wir sie in der Zusammenfassung seiner Vorrede finden:

„Ich habe in der dritten Abhandlung dieses Buches ein Muster von dem dargeboten, was ich in einem solchen Falle ‚Auslegung‘ nenne.“ (ibid.)

Der Nietzsche'sche Aphorismus kann so kurz sein wie ein alleinstehender Satz. Alternativ kann er auch ein Fragment eines längeren Satzes in einem längeren Paragraphen sein: „Vorausgesetzt dass die Wahrheit ein Weib ist ...“ (JGB, *Vorrede*), worauf hier eine berühmte, ausgefeilte Reflexion über Philosophen, das Dogma und Dogmatiker folgt.²² Und der Nietzsche'sche Aphorismus kann auch sehr lang sein, wie wir dies insbesondere im Fall von *Menschliches, Allzumenschliches* sehen können, aber auch anderswo, insbesondere in *Also Sprach Zarathustra*, wenn wir dieses Buch nicht als einen wirklichen Roman von Aphorismen lesen, sondern als einen einzigen Aphorismus, der variiert und melodisch moduliert ist: Zarathustra als Musik. Wenn Kürze das erste Charakteristikum des Aphorismus ist, so ist sie doch nicht allein in Nietzsches Fall derart charakteristisch.

Der maßgebliche Differenzpunkt suggeriert, dass der Aphorismus, der in GM III: 1 ausgearbeitet wurde, sich selbst in seiner eigenen Rekapitulation resümiert, eine Elaborierung, die sich bis zu dem Selbstkommentar des Autors im dritten Teil des Buches als einem Ganzen erstreckt. Wir haben es also mit einem Aphorismus innerhalb eines Aphorismus zu tun: tatsächlich und selbstverständlich in einem Buch von solchen Aphorismen. Diese Rekapitulation ist der springende Punkt am Ende des Aphorismus, der die wirkende Macht von Nietzsches aphoristischem Stil dort bestätigt, wo er die Frage aufwirft: „Was bedeuten asketische Ideale?“ Diese Frage erscheint drei Mal in Folge, zwei Drittel auf der Wegstrecke

in einem Buch über die Hervorbringung genau dieser Ideale: Begreift man es nicht? Ist es noch immer unklar? (Die Frage wiederholt natürlich eine frühere Frage: GM I, insbesondere GM I: 8 und 9). Die Antwort, die an dieser Stelle gegeben wird, wird nicht zufällig von dem Tanzlehrer oder Conducteur angewandt: Sollen wir es auf die Spitze treiben! *Da capo!* (GM III: 1; BGE Nr. 56).

Beginnend mit der Frage: „Was bedeuten asketische Ideale?“, beantwortet der Aphorismus seine eigene Frage, indem er das Problem des Verstehens und die Notwendigkeit, eine Reflexion zu beginnen, hervorhebt. Die Aufgabe des Lesens ebenso wie des Schreibens, doch auch des Denkens oder Liebens ist von jener Art, die zuerst, wie Nietzsche immer wiederholt, gelernt werden muss. In diesem Sinne bezeichnet sich die aphoristische Struktur des ersten Abschnitts von Teil III von *Zur Genealogie der Moral* selbst als problematisch, sodass er die Notwendigkeit des Kommentars mit sich bringt und, obwohl wir dieser Frage hier nicht weiter nachgehen können, eröffnet sich damit eine Problematik, die nach einer angemessenen Hermeneutik ruft. Denn die Kunst des Lesens, die hermeneutische Kunst, ist, laut Nietzsche, das, „was heutzutage gerade am Besten verlernt worden ist.“ (GM VIII)

Den Aphorismus lesen

Der Aphorismus als in sich selbst enthalten, als selbst-bezüglich, als etwas, das wiedergekaut werden sollte, aber auch als etwas, das jenseits des Textes selbst getragen werden kann, muss gleichermaßen immanent und gegen sich selbst, kontrafaktisch, gelesen werden. Als Wort hat „Aphorismus“ die Wurzeln, wie Liddell und Scott uns erinnern, ἀφ-, ἀπ-: von, von her, weg; ὀρίζω: teilen, beiseite setzen, vereinzeln in einer Grenze. Daher ist in der Substanz die Essenz des Aphorismus fast schon unnatürlich phänomenologisch. Natürlich ist dies nicht unbemerkt geblieben. Ein Autor beobachtet, das Wort selbst bedeute „Formal ‚Abgrenzung‘“ und zugleich inhaltlich „etwas aus dem gewohnten Horizont Genommenes“.²³

In diesem Sinne erfordert der Aphorismus oder besser gesagt *vollendet* und bewirkt er eine Epoché oder Einklammerung des Phänomens, weshalb Nietzsche ihn als stilistische Form so favorisierte.

Nietzsches Aphorismen lesen sich daher selbst in den Leser ein und das, was an seiner Stilisierung dieser Form so fasziniert, ist, dass sie in dieser Weise wirken, häufiger trotz der Vorurteile des Lesers als wegen dieser Präjudizien: indem sie mit solchen Überzeugungen des Lesers spielen und sie von innen nach außen kehren. Ein Beispiel für diese mit dem Leser involvierte Wirksamkeit ist Nietzsches Diskussion der jüdischen Moral im ersten Teil von *Zur Genealogie der Moral* (GM I: 7).

Indem man die Wirkungsdynamik des Aphorismus auf diese Weise liest, kann man bemerken, dass sein Takttempo exakt in seiner Intensität zunimmt – ein einfach verführerischer Appell, der mit den Vorurteilen des Antisemiten spielt. Dieses Spiel wirkt von Anfang an in *Zur Genealogie der Moral*, so wie Nietzsche seine Reflexionen auf die genealogische Herkunft der Moral auf die wissenschaftlichen Ohren und die utilitaristische Sensibilität dessen hin orientiert, was wir die „Englischen Psychologen“ genannt haben (GM I: 1), während die sehr darwinistische Vergessenheit des mechanischen Habitus und der soziokulturellen Untermauerung angeprangert wird. Hier, in GM I: 7, ist der Text so ausgerichtet, dass er mit seinem Anfang an die besonders typischen Vorurteile eines allzu christlichen Antisemitismus appelliert.

Der christliche Antisemit wird in den Text hineingezogen und zu ihm verführt, wenn der erste Abschnitt von *Zur Genealogie der Moral* aufgrund seiner wiederholten Emphase auf die Wortbedeutung im Sinne einer Verteidigung einer „herrlichen“ oder „vornehmen“ griechisch-römischen Vergangenheit die jüdische Antike anklagt. Mithin liest man, dass alles, was immer gegen das historische Phantasma oder Ideal „der Vornehmen“ unternommen wurde, als inkonsequent verblassen muss, verglichen mit dem, „was die Juden gegen sie gethan haben“ (GM I: 7). Die Verdoppelung der aphoristischen Stilisierung dieses Textes (ich habe sie an anderer Stelle den Widerhaken von Nietzsches Stil genannt, wobei ich mich nicht auf Derridas ‚Sporen‘ sondern auf Nietzsches „Menschenfischer“-Sprache bezog, der gemäß er seine Texte als „Angelhaken“ betrachtet) wendet die Überzeugtheit des Lesers gegen den Leser oder die Leserin selbst. Der Rückstoß ist umso wirksamer, je tiefer der Antisemitismus des Lesers ausgeprägt ist, eine Wirkung, die im Verlauf des Lesens intensiviert wird. Tatsächlich wird der Antisemit (die Antisemitin), wenn er oder sie mit der Lektüre fortfährt, gar keine Wahl haben, als in der Mitte des Textes gefangen genommen zu werden.

Indem er den Juden als denjenigen identifiziert, der zuerst die „aristokratische Wertschätzung“ umkehrt, indem er die vornehme Selbstgenügsamkeit von Strenge, Vertrauen und Freude („gut = vornehm = mächtig = schön = glücklich = gottgeliebt“) [GM I: 7] und dabei die Alchemie nicht der Liebe, sondern des äußersten „abgründlichsten Hasses“ nutzt, umschreibt Nietzsche die neue, die Sklavemoral, wie sie nun in der (mittlerweile dissonanten) *christlichen* Litanei der Entschädigung der Entrechteten erscheint, denen Genußtuung geschieht, so wie wir dies aus der wohlbekannten Botschaft der Bergpredigt kennen (Matt. 5, 1: 13). Nietzsche wird später diese neue Gleichheit in Begriffen des Ressentiments entfalten. Doch zunächst legt er nur diese rein christlichen Werte in den Mund jener jüdischen Um- und Neuwertung aller Werte:

die Elenden sind allein die Guten, die Armen, Ohnmächtigen, Niedrigen sind allein die Guten, die Leidenden, Entbehrenden, Kranken, Häßlichen sind auch die einzig Frommen, die einzig Gottseligen, für sie allein giebt es Seligkeit, –... (ibid.)

Die neue, umgewertete Gleichheit wird daher als eine Umgewichtung der originären Werte der Stärke (der Herrenmoral oder der vornehmen Werte der Antike) formuliert, nicht um einer nostalgischen Wiederkehr solch ursprünglicher Werte willen, sondern um deren Genese zu identifizieren und daraus die Konsequenzen zu ziehen:

... Man weiß, wer die Erbschaft dieser jüdischen Umwerthung gemacht hat ... (ibid.)

Der Leser findet sich selbst in seinen eigenen Annahmen gefangen, als Äquivalent des Juden.

Die Umkehrung des Aporismus begegnet in der doppelten Ellipse, die in Nietzsches eigenen Text *eingeschlossen* ist. Nietzsche verführt den antisemitischen Leser in den Text, nur um seine bzw. ihre Reflexionen gegen die äußersten Konsequenzen seiner oder ihrer Überzeugungen zu wenden. Es sickert nun hindurch, dass der Antisemit selbst ein Jude *ist*, und daher stellt sich heraus, dass alles dabei ist, „verjüdet oder verchristlicht“ zu werden – und mit einem gut sozialistischen und atheistischen Angang (also: um es noch schlimmer zu machen) nimmt Nietzsche eine Anspielung auf den „Pöbel“ mit auf [„verpöbelt“] (GM I: 9). In Hinblick auf den Titel des Christen oder Juden fragt er: „Was liegt an Worten?“ (ibid.), und wie er uns später in seinem *Anti-Christ* erinnern wird, ist der Christ nichts anderes als ein Jude eines katholischeren, also „freieren“ Bekenntnisses“ (AC § 44).²⁴

Um des Lesers willen, der

keine Augen [hat] für Etwas, das zwei Jahrtausende gebraucht hat, um zum Siege zu kommen (GM I: 8),

wiederholt Nietzsche die verdoppelnde Emphase in seinem nächsten Abschnitt mit einer überreizten und gequälten Erörterung zur Wirkung von Rache und Ressentiment in Religion und moralischen Werten. Indem er solch eine „wahrhaft große Politik der Rache“ beschreibt – und, wie wir noch näher sehen werden, die spirituelle Gefahr „großer Politik“ ins Gedächtnis ruft, wie er sie in *Menschliches, Allzumenschliches* analysiert, argumentiert Nietzsche,

„dass Israel selber das eigentliche Werkzeug seiner Rache vor aller Welt wie etwas Todfeindliches verleugnen und an's Kreuz schlagen mußte.“ (GM I: 8)

Diese Leugnung bestätigt, dass „alle Gegner Israel's“ den Köder schlucken, eben dann, wenn sie in reaktiven Begriffen im Gegensatz zu Israel definiert werden. Nietzsches Text spielt also mit dem Antisemitismus des Lesers (sei dieser nun bewusst oder nicht), so wie er den Leser in eben denselben Begriffen überzeugt.²⁵

Der Nietzsche'sche Aphorismus weitet die stilistische Rhetorik auf einen Autor aus, der gegen die Vorurteile der antisemitischen Überzeugung anschreiben kann, indem er den inneren Semiten zur Kenntlichkeit bringt, also die Selbst-Abscheu des Vorurteils gegen den anderen, wie es uns in uns selbst betrügt und verrät. Nietzsches Aphorismen auf diese Weise zu lesen, verlangt eine gedoppelte Lektüre, eine *akroamatische* oder diskursive Erörterung. Nietzsche zu lesen, fordert, wie er es selbst ausdrückt, dass der Leser „Ohren“ für seine Worte hat.²⁶ Nietzsche legt daher eine dialogische Dimension in dem Text nahe, mit Mitteln des Aphorismus als Sprechweise, und wenn er den Text kritisch angehen möchte, muss der Leser auf die Resonanzen dieser akustischen Dimension aufmerksam werden.

Um ein weiteres Beispiel und eine noch offenkundigere begriffliche Resonanz zu illustrieren, sollten wir einen Text erwägen, der auf den ersten Blick wie ein beiläufiger Aphorismus anmutet, der von dem Streit zwischen Gedächtnis und Stolz berichtet.

„Das habe ich gethan' sagt mein Gedächtnis. ‚Das kann ich nicht gethan haben' – sagt mein Stolz und bleibt unerbittlich. Endlich – giebt das Gedächtniss nach. (UGB § 68)

Der Reflex spielt hier mit dem Gleichgewicht von Stolz und Gedächtnis und insbesondere mit der Überzeugung, dass der eine Reflex einer ersten (und objektiveren), der andere einer sekundären (und eher subjektiven) Ordnung des Geistes angehört. Nietzsches Reflexion auf die Vorordnung dessen, was sich als die sekundäre Fähigkeit des Stolzes, diese korrigierbare, nur subjektive Fähigkeit erwiesen hat, verdrängt und korrigiert nun das vermeintlich objektive Vermögen des Gedächtnisses. Zwischen Gedächtnis und Wunsch oder Stolz – dies ist der quälende und springende Punkt wider die Objektivität – fügt sich das blasser werdende Gedächtnis in der Erinnerung selbst dem Wunsch. Die Lebenswahrheit dieser Reflexion nimmt das Vertrauen objektiver Selbsterkenntnis gefangen, und sowohl Gedächtnis als auch Stolz lösen sich in den Empfindungen der Seele auf, jeder zu gleichen Begriffen im Kampf des Selbst darum, zu sich selbst dasselbe sagen zu können.

Dabei ist zu bemerken, dass Nietzsches Gebrauch des Aphorismus in seinen früheren und späteren Schriften nicht identisch ist. Selbst wenn wir Nietzsches Reflexionen über die Kunst des Aphorismus (im Lesen und Schreiben) in *Menschliches, Allzumenschliches* (MM I, § 35; § 163 usw.) lesen, lesen wir Nietzsche noch auf dem Wege zu dem spezifischen Nietzsche'schen Aphorismus, auf dem er sich damals befand. Als ein solches frühes Beispiel können wir die oben zitierte *„Große Politik und ihre Einbußen“* (MM I, § 481) bedenken. Indem er verschiedene Fäden in seine Rechenschaft von großer Politik verwebt (also hier des Krieges), findet Nietzsche, dass die größten Kosten des Krieges nicht materieller Art sind, sondern vielmehr das Opfer der Kopf- und Herz-Kapitale. Die Ausdrucks-

weise in dieser frühen Arbeit besteht in quälender Wiederholung, um die *unbe-
sungenen* Gefahren des Krieges für die Körper-Politik selbst und auf individuel-
lem Niveau ausdrücken zu können. Für Nietzsche ist dies der Preis, dass

Jahr aus Jahr ein die tüchtigsten, kräftigsten, arbeitsamsten Männer in außerordentlicher
Anzahl ihren eigentlichen Beschäftigungen und Berufen entzogen werden, um Soldaten zu
sein. (ibid.)

Er hebt den springenden Punkt der vergeudeten Talente hervor, indem er wei-
terhin sagt, dass „von diesem Zeitpuncte ab“, also von dem Augenblick, indem
die Menschen damit beginnen, sich mit dem Krieg zu befassen (sei es zu Zwe-
cken der Verteidigung oder der Eroberung),

eine Menge der hervorragendsten Talente auf dem ‚Altar des Vaterlandes‘ oder der nationa-
len Ehrsucht opfert, während früher diesen Talenten, welche jetzt die Politik verschlingt,
andere Wirkungskreise offen standen. (ibid.)

Daher bestehen die wahren Kosten des Krieges in der buchstäblich zunehmen-
den Zerstreuung des Genius. Nietzsche sagt dies in einem anderen komplexen
Zusammenhang, in dem er die entscheidenden Konsequenzen, die an früherer
Stelle aufgerufen wurden, evoziert, die in der täglichen Zeitungslektüre bestehen
(„einer allzu ausschließlichen Ernährung mit Zeitungen...“ GM III: 26).²⁷ Der
höchste „Preis“ des Krieges ist, was Nietzsche *Decadence* nannte:

die Summe all dieser Opfer und Einbußen an individueller Energie und Arbeit ist so unge-
heuer, dass das politische Aufblühen eines Volkes eine geistige Verarmung und Ermattung,
eine geringere Leistungsfähigkeit zu Werken, welche große Concentration und Einseitigkeit
verlangen, fast mit Nothwendigkeit nach sich zieht. (ibid.)

Die geistige Verarmung, die Nietzsche hier beklagt, ist eins mit der Verwüstung
des Nihilismus. In vollständiger Übereinstimmung mit Platon (der Sozialphiloso-
ph Jacques Rancière hat dies in einer anderen Richtung erforscht),²⁸ verbindet
Nietzsche unauflösbar Politik und Gier, und er geht in einer *Nachlaß*-Notiz noch
weiter, wo er über den weit gestreuten Charakter und die Tendenzen seines
Zeitalters reflektiert:

Hier die Gespensterfinger des Spiritisten und der mathematisch-magische Taschenspieler,
dort ein gehirnausbrennender Cultus der Musik, dort die wiedererweckten Gemeinheiten
einer Judenverfolgung – sieht die allgemeine Übung im Hassen. (KSA 9, S. 213).

Daher erinnern wir in einer Rückwärts-Lektüre von diesem Abschnitt in *Mensch-
liches, Allzumenschliches* her – so wie man Nietzsches Aphorismen immer in re-

sonanten, widerklingenden Kontrapunkten lesen muss: nach rückwärts und vorwärts, indem man jene Texte, die einem bestimmten Aphorismus vorausgehen, und jene, die ihm folgen, liest, – dass Nietzsche einige Abschnitte davor, indem er gegen Nationalismus und zugunsten des „guten Europäers“ schrieb (MA I, § 475, vgl. GM III: 27), die Juden als jene „Freidenker, Gelehrte und Aerzte“ identifizierte,

welche das Banner der Aufklärung und der geistigen Unabhängigkeit unter dem härtesten persönlichen Zwange festhielten und Europa gegen Asien vertheidigten. (MA I, § 475)

Auf diese Weise versichert Nietzsche, dass das Judentum der ausgezeichnete Einfluss sei, der

Europa's Aufgabe und Geschichte zu einer *Fortsetzung der griechischen* (ibid.)

werden lässt. Der springende Punkt von Nietzsches Emphase an dieser Stelle sollte im Blick auf seine frühere Annäherung an das Christentum verstanden werden, in dem Aphorismus, der *Das Ungriechische im Christenthum* betitelt ist, und der damit schließt, das *Christentum* als „barbarisch, asiatisch, unvornehm, ungrüchisch“ zu beschreiben (MA I, § 114, vgl. GT § 12; und GM III: 22).

Wenn Nietzsche in *Zur Genealogie der Moral* damit begann, jüdische Werte gegen vornehme Werte zu setzen, schließt er mit nichts weniger als einer Blickkonzentration auf christliche Werte, indem er so weit geht, sein bevorzugtes Thema zu wiederholen, seine Antipathie gegen das Neue Testament selbst (GM III: 22) und die ungeduldigen Empfindungen ausdrückte, die er an anderer Stelle als Zeichen der jüdischen „Familiarität mit Gott“ in deutlich christlichen Begriffen darstellte (ibid.).

Nietzsches entstellter Ausdruck in *Menschliches, Allzumenschliches* macht einer zunehmenden Eleganz oder Meisterschaft des Stils Platz, doch ohne einen Wechsel hinsichtlich der Emphase. Daher wiederholt er diesselbe schwerwiegende Einsicht in *Götzen-Dämmerung*:

Es zahlt sich theuer, zur Macht zu kommen: die Macht *verdummt* ... die Politik verschlingt allen Ernst für wirklich geistige Dinge – ‚Deutschland, Deutschland über Alles‘, ich fürchte, das war das Ende der deutschen Philosophie.

Von *Menschliches, Allzumenschliches* her scheint Nietzsche die Überzeugung aufrechterhalten zu haben, dass man nicht einer Neigung für Politik frönen kann, insbesondere für globale Politik, ohne ein entsprechendes intellektuelles Opfer zu bringen, mit anderen Worten, ohne seine Seele zu verlieren.

Die provokative Verlegenheit – verdammt ist man, wenn man es tut, verdammt, wenn nicht – ist der philosophische Motor von Nietzsches Aphorismen. Die

Schlussfolgerung, so wie die ihr zugeordneten Prämissen durch Assoziation sie hervorrufen, ist angespielt, aber nicht fest gegeben und sogar nur *in potentia* angespielt: Die Lösung eines Aphorismus ist nicht fixiert und kann sich immer ändern. Die schwebende Referenz spricht für Nietzsches offensichtliche Beweglichkeit, was die Bedeutung seines Schreibens betrifft, von Lektüre zu Lektüre. Und genau diese Unbeständigkeit scheint sich so zu wenden, dass sie mannigfaltige und selbst rassistische, faschistische, gefährlich kriminelle Lesarten rechtfertigt. Wenn wir so, wie wir es zu Anfang taten, auf Nietzsches Vorhaltungen achten, so muss das Problem, wie Nietzsches politische Empfindungen zu verstehen sind, wie sie in klarer Manifestation bestehen, auf Seiten der „Überzeugungen“ von uns Lesern lokalisiert werden „*adventavit asinus/pulcher et fortissimus*“ (JGB § 88 vgl. die „große Dummheit, die wir sind“; JGB § 231), *net* in der Dissonanz in Nietzsches Texten. Doch eine Reflexion über die Dummheit, wie immer esoterisch ausgedrückt in Bezug auf Ovids Mysterien (wie in JGB § 8), löst nicht unser Problem und bringt uns zurück zur Frage von Nietzsches Stil als einem wirksamen oder *wirkenden* Stil.

Nietzsche bestätigt bekanntermaßen selbst, was eine allgemein akzeptierte Feststellung über seinen Schreibstil ist:

Man weiß vor mir nicht, was man mit der deutschen Sprache kann, – was man überhaupt mit der Sprache kann. (EH, *Warum ich so gute Bücher schreibe*, § 4)

Doch uns bleibt zu fragen: Wenn Nietzsche so viel mit Worten tun konnte, seine rhetorische Meisterschaft vorausgesetzt, warum sicherte er dann nicht seine Wörter gegen böartige Aneignung ab?²⁹ Diese ethische Frage an Nietzsche hat eine Parallele in Nietzsches eigener Anklage gegenüber dem Stil des Christentums, gegen den Pastiche-Stil und die Aura des Neuen Testaments:

Es ist eine Feinheit, dass Gott Griechisch lernte, als er Schriftsteller werden wollte – und dass er es nicht besser lernte. (JGB § 121)

Doch eben weil derselbe Nietzsche noch immer mit den Exemplifikationen deutscher Aggression im Ersten und wiederum im Zweiten Weltkrieg assoziiert wird (wie Hölderlins Schriften, so wurde auch Nietzsches *Also sprach Zarathustra* in Feldpostausgaben für das „Feld“ veröffentlicht), tun wir vielleicht gut daran anzunehmen, dass Nietzsche selbst seinen eigenen rhetorischen Schliff „besser“ hätte gelernt haben sollen, als er es am Ende tat.

Hier können wir nur zugestehen, dass es trotz allem, was Nietzsche mit Worten zu tun vermochte, stimmt, dass seine Leistungen in diesem Bereich so sozial und politisch begrenzt sind, wie viele Gelehrte zurecht ihrerseits beobachteten. Dies ist insbesondere dort der Fall, wo „die Kunst des Lesens“, die Nietzsche wieder-

holt uns als seinen Lesern auferlegt, in der Zwischenzeit keinerlei Fortschritt gemacht hat.

Schließlich ist es, wenn man einen Ansatzpunkt für eine rettende Umformung sucht, vielleicht sinnvoll, nicht Nietzsches überragendes rhetorisches Können hervorzuheben, sondern stattdessen seine verhältnismäßige Unfähigkeit. Nietzsches Worte scheiterten daran, die Weltgeschichte (im Vorhinein) festzulegen, so wie all seine Sehnsucht es nicht vermochte, die Griechen der Vergangenheit zurückzubringen (selbst in der Gestalt einer Wiedergeburt der tragischen Kunst in der Musik seines Zeitalters, sei es bei Wagner oder Bizet). So sehr sich Nietzsche bemühte, die Welt durch sein Schreiben zu verändern (und darin mehr Klassizist als Philologe, tat er dies von Anfang an), ist es vielleicht von größerer Bedeutung und gewiss humaner, auch in einem transzendenten Sinne, sich ins Gedächtnis zurückzurufen, dass er sich dahingehend entwickelte, die Begrenzungen seiner Anstrengungen zu erkennen und dass er sich selbst mit zunehmend ungeduldiger Frustration (in Briefen und Postkarten an Freunde) für den Rest seines Lebens in diesem Sinne ausdrückte.

Meine Vermutung, dass Nietzsche, wie vor ihm Hölderlin, seinen Wahnsinn vor-täuschte,³⁰ geht Hand in Hand mit seiner Einsicht in die Machtlosigkeit des Schriftstellers. Angesichts der Welt und der realen, nur allzu banalen Politik dieser Welt kann weiter nichts getan werden. Jedenfalls nicht durch einen Denker, nicht für einen Dichter.

Mit anderen Worten: Wenn es nur die Wahl zwischen der Feder oder dem Schwert gibt, kam Nietzsche zunehmend für sich selbst zu der Einsicht, wenn es schon nicht das Schwert sein konnte, es auch nicht die Feder sein würde – wo er gleichzeitig behauptete, dass er so wenige Leser anzog, und dass, worauf er immer bestand, von diesen wenigen Lesern keiner von dem Kaliber wäre, das er suchte. Und im Geist genau dieser kraftlosen Frustration – machtlos, ohne Pointe und Spitze, aber tatsächlich, allzu menschlich – wäre dann, wie ich selbst zunehmend geneigt bin, die anti-schriftstellerische, zugleich gegen den Leser gerichtete Rhetorik einer seiner letzten Bemerkungen zu lesen, in der er erklärt, „ich hätte alle Anti-Semiten erschossen.“ (An Franz Overbeck in Basel, Turin, 4. Januar 1889)

Anmerkungen:

- 1 Gadamer, Selbstdarstellung, *Gesammelte Werke*, Bd. 2, S. 481.
- 2 Gadamer, Das Drama Zarathustras, *Gesammelte Werke*, Bd. 4, S. 448.
- 3 Benn, *Gesammelte Werke in vier Bänden*, Bd. 1, S. 482–483. Siehe auch Hillebrand, Hg., *Nietzsche und die deutsche Literatur* und Fritz Martini, *Das Wagnis der Sprache. Prosainterpretation von Nietzsche bis Benn*.
- 4 Für den Romantiker Adam Müller (1779–1829) ist Hören ein Tun, eine praktische Tätigkeit, die den Menschen auszeichnet. Nach Müller geht die Kunst des Hörens zugleich in das Politische und Rhetorische über sowie in die Hermeneutik und Medien-Wissenschaft. Darüber hinaus ist solch eine Kunst einer der alten rhetorisch-hermeneutischen Werte, der besonders in der Theologie hervorgehoben wird (um von der Religion: „Der Glaube kommt von Hören“ zu schweigen sowie von profanen Bereichen, z. B. Überlegungen zu den Phänomenen Radio-Sendungen und Musik von Arnheim, Adorno und anderen), besonders in ihrer evangelischen Überlieferung. Deshalb kann dieser Punkt auch als das Vermächtnis des kürzlich verstorbenen Tübinger Theologen Friedrich Lang (†2004) betrachtet werden. Mit Nietzsche verweise ich den Ausdruck eher wortwörtlich. Siehe auch Holger Schmid, *Kunst des Hörens: Orte und Grenzen philosophischer Spracherfahrung* und das ähnlich betitelte Werk von Jutta Wermke, *Die Kunst des Hörens – ein Desiderat der Deutsch-Didaktik*.
- 5 Siehe zur Einführung Babich, *Nietzsche's Self-Deconstruction: Philosophy as Style*, ebenso On Nietzsche's Concinnity: An Analysis of Style.
- 6 Vgl. Babich, The Genealogy of Morals and Right Reading: On the Nietzschean Aphorism and the Art of the Polemic, mit Schaffer, *Das entfesselte Wort*.
- 7 In diesem Sinne berichtet Gadamer, dass er immer die Philosophie als eine Frage des Gesprächs empfinde, auch wenn dies gegen Heidegger gerichtet zu sein scheint. Siehe hier sein Interview zu Heidegger und der Rhetorik: Heidegger als Rhetor: Hans-Georg Gadamer Interviewed by Ansgar Kemmann, S. 200f.
- 8 In den Zusammenhang dieses Gadamer'schen Gesprächsideals ist Nietzsche schwer einzubeziehen, gerade weil er seine Texte eher als eine Reihe von sehr absichtsvoll ausgearbeiteten *Fällen* für seine Leser auffasst (wir werden dies weiter unten noch näher besprechen).
- 9 Friedrich Hölderlin, *Hyperion*. In seiner Antwort auf die Frage, die sich auf die Griechen der Antike bezog, „wie diß dichterische religiöse Volk nun auch ein philosophische Volk seyn soll, das seh' ich nicht“, bemerkt Hyperion: „Sie wären sogar, sagt' ich, ohne Dichtung nie ein philosophisch Volk gewesen!“ Hölderlin, *StA*, Band 3, S. 81.
- 10 Publiziert bei Schmeitzner in Chemnitz im Jahre 1788, enthielt die Titelseite von *Menschliches, Allzumenschliches. Ein Buch für freie Geister* eine Widmung zum Andenken an Voltaire anlässlich des 100. Jahrestages seines Todes am 30. Mai 1787. Dieser Jahrestag führte weltweit zu anspruchsvollen Grußworten von Paris bis St. Petersburg, nach New York, London und auch Turin.
- 11 Bezeichnend genug und wie die Titelseite von *Menschliches, Allzumenschliches*, so zeitigt auch die Titelseite von *Zur Genealogie der Moral* eine ähnliche sich ihrer Publikation bewusste Sensibilität, wie sie damit beginnt, „Friedrich Nietzsches Schriften nach den Jahren ihrer Entstehung“ aufzulisten.
- 12 Vgl. Schacht, Hg., *Nietzsche, Genealogy Morality*; Leiter, *Nietzsche on Morality*; Ridley, *Nietzsche's Conscience*, usw. Nuanciertere Lesarten scheinen zu sein: May, *Nietzsche's Ethics and his War on 'Morality'* worin < tatsächlich auf Nietzsches eigenen Untertitel hinweist, und Stegmaier, *Nietzsches 'Genealogie der Moral'*.
- 13 Vgl. auch Nietzsches eigene Kommentare, die die Art von „Aphorismenbücher[n]“, die er schreibt, von Abhandlungen unterscheiden (die, wie Nietzsche hier bemerkt, für „Esel und Zeitschriftenleser“ bestimmt sind. *ksa* 11, S. 579).
- 14 Daher der Untertitel von Pierre Hadots *Philosophie als Lebensform. Antike und moderne Exerzitien der Weisheit*.
- 15 Hippokrates, Band III. Es ist Senecas Ausarbeitung und Gegenforderung jener Momente, die in erster Linie hervorgehoben wurden (bei Seneca von dem „sehr bekannten Mediziner“ zitiert: „*vitam brevem esse, longam arte*“), die sein Überleben gesichert hat. Vgl. Seneca, *De brevitate vitae*.
- 16 Ich argumentiere in Kapitel VII, dass man Evidenzen für diese Anstrengung, Nietzsche nachzuahmen, in der Struktur und tatsächlich auch in der Genese von Heideggers *Beiträgen* finden kann.

- 17 Vgl. als ein Beispiel unter vielen anderen Krüger, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*. Krügers Buch artikuliert sich im Gegensatz zu Kurt Bessers in stärkerem Maße genuin philologisch: *Die Problematik der aphoristischen Form bei Lichtenberg, Schlegel, Novalis und Nietzsche*. Vgl. für eine jüngere und sehr umfassende allgemeine Erörterung: Otto, *Wendungen der Metapher. Zur Übertragung in poetologischer rhetorischer und erkenntnistheoretischer Hinsicht bei Aristoteles und Nietzsche*. Deutsche Gelehrte tendieren dazu, Nietzsche als Aphoristiker in Verbindung mit einer Tradition von deutschen (manchmal auch nichtdeutschen) Meistern der aphoristischen Kunst zu lesen, so wie, um ein jüngstes Beispiel zu nennen, Ebert, *Vom Wesen und Werden des deutschen Aphorismus. Essays zur Gattungsproblematik bei Lichtenberg und Nietzsche*. Eher in noch jüngerer Zeit haben Forscher in der englischen Sprache damit begonnen, die Frage nach dem Aphorismus in Nietzsches Denken aufzuwerfen.
- 18 Vgl. für eine Diskussion dieser Probleme, die sowohl in der analytischen als auch der literarischen Tradition der philosophischen Gelehrsamkeit herumspuken und die besondere Gefahr, ein Motto mit einem Aphorismus zu verwechseln – meines Erachtens (und trotz der Klagen von deutschen Literaturexperten, dass die Form als solche und in sich labil oder unklar verworren ist) ist dies eine Verwirrung, die stets bei einem Gelehrten der Rhetorik in der Art, wie Nietzsche einer war, vermieden werden kann – Wilcox, *What Aphorism Does Nietzsche Explicate in Genealogy of Morals Essay III?* und Clark, *From the Nietzsche Archive: Concerning the Aphorism Explicated in Genealogy III*. Vgl. auch Wilcox, *The Exegesis of an Aphorism in 'Genealogy III': Reflections on the Scholarship*. Hier fügt Wilcox eine Fußnote an, in der er Entsprechungen mit meinem Ausschluss dieses Mottos zugesteht. Vgl. auch Paul Miklowitz' Antwort auf Wilcox 1999.
- 19 Noch immer und trotz der Reise durch so viele Formen des asketischen Ideals – und der dreimal wiederholte Titel der dritten Abhandlung *Was bedeuten asketische Ideale?* sagt uns, dass diese Variation wesentlich ist – haben an der Stelle GM III: 1 viele Leser offensichtlich das Motto des dritten Abschnitts als den Aphorismus identifiziert, den Nietzsche im Sinn hatte: „Unbekümmert, spöttisch, gewaltthätig – so will u n s die Wahrheit: sie ist ein Weib; sie liebt immer nur einen Kriegsmann. – A l s o S p r a c h Z a r a t h u s t r a (GM III, Motto). Siehe z. B., Kelly Oliver, *Womanizing Nietzsche* sowie Christoph Cox, *Nietzsche: Naturalism and Interpretation*, p. 15, und Jill Marsden, *Nietzsche and the Art of the Aphorism*, insb. S. 32–37. Wilcox und Clark haben unstrittig große Mühe auf diese Frage verwendet, da Wilcox das Problem konstatierte und Clark es löste, indem er es für ratsam hielt, eine Reise zu den Nietzschearchiven zu unternehmen, um einen Blick in das Originalmanuskript zu werfen. Es ist wichtig zu bemerken, dass weder Wilcox noch Clark der oben getroffenen Identifikation des Aphorismus widersprechen, der hier infrage steht. Die einzige Differenz in meiner Lesart ist, dass ich die Identifikation in einer klassisch „kontinentalen“ Version biete, also auf dem Weg des Ratschlages der traditionellen Hermeneutik nach einer Exegese des Lesers (und ich setze dabei voraus, dass eine Hermeneutik oder „Kunst des Lesens“ eben das ist, was Nietzsche erwartete).
- 20 Aristoteles verortete die Verantwortung dafür, verstanden zu werden, auf der Seite des Autors und der Luzidität (d. h. Klarheit) seiner Prosa.
- 21 Es gibt andere, besonders bemerkenswert augustinische Loci für dieses Bild. Doch ein besonders subtiles Beispiel für diese textliche Sensibilität, eben aufgrund der Einbeziehung der vollen Reichweite der verkörperten Sinnlichkeit des Briefes und des Buches ist Illich, *Im Weinberg des Textes*, Kapitel 3.
- 22 Dies ist der Ausgangspunkt der Erörterungen des Stils beim späten Jacques Derrida, in dem er die (gallische) stilistische Vorstellung von „Frau“ heranzieht, in *Éperons: Les Style des Nietzsche*. Ich werfe diese Frage aus einer anderen Perspektive auf, in Begriffen von Nietzsches Frage nach dem Problem des Künstlers in: Babich, *The Logic of Woman in Nietzsche: The Dogmatist's Story*.
- 23 Krüger, *Studien über den Aphorismus als philosophische Form*, S. 26.
- 24 Es ist wert zu bemerken, dass jeder christliche Prediger oder Priester dasselbe zu seinen Gläubigen sagen könnte.
- 25 Neben dem Antisemitismus des Lesers folge ich an anderer Stelle der Dynamik dieser Schreibweise, so wie sie Überzeugtheiten aus Vorurteilen aufnimmt und sich ihrer bedient, indem ich einen Blick auf die Funktion von Nietzsches Kritik asketischer Ideale in Begriffen nicht nur der religiösen Vor-

-
- gänger, sondern der Wissenschaft werfe. Babich, *Nietzsche's Philosophy of Science*, vgl. Kapitel 4 und insbesondere Kapitel 5.
- 26 Ich erörtere diesen Punkt im Sinne von Nietzsches originär philologischem Impetus des Schreiben in seiner *Geburt der Tragödie* aus dem Geiste der Musik, und ich verbinde damit einen weit gezogenen Rahmen weiterer Referenzen auf zusätzliche Literatur in Babich, *Words in Blood, Like Flowers*.
- 27 „Aber abseits von diesen öffentlichen Hekatomben, und im Grunde viel grauenhafter als diese, begiebt sich ein Schauspiel, welches fortwährend in hunderttausend Acten gleichzeitig sich abspielt: jeder tüchtige, arbeitsame, geistvolle, strebende Mensch eines solchen nach politischen Ruhmeskränzen lüsternen Volkes wird von dieser Lüsterheit beherrscht und gehört seiner eigenen Sache nicht mehr, wie früher, völlig an...“ (MM I, § 481).
- 28 Jacques Rancière, *Le philosophe et ses pauvres*. Vgl. ferner Nietzsche, kSA 9, S. 213.
- 29 Berel Lang wirft genau diese Frage in seinem Beitrag zu Golomb und Wistrich, auf: *Nietzsche, Godfather of Fascism. On the Uses and Abuses of Philosophy*. Siehe aber auch die Beiträge zu Babich, Hg., *Nietzsche, Habermas, and Critical Theory*.
- 30 Ich argumentiere in Kapitel V in dem Sinne, dass sich Nietzsche mit dem Dichter Friedrich Hölderlin identifizierte (so wie es in jüngerer Zeit Martin Heidegger tat). Man sollte nicht unbedingt sagen, dass in seinem Zeitalter, in einer Zeit des Aufstiegs medizinischer Psychologie (und pharmazeutischer Therapie) Nietzsches Schicksal sich merklich von jenem Hölderlins unterschieden haben müsste, der in einem buchstäblichen Sinne in der Lage war, sich von der Welt in das „Kloster“ des Wahnsinns zurückzuziehen. Pierre Bertaux erinnert uns daran, dass Hölderlin mehr als nur „romantische“ Gründe hatte, solch ein Kloster aufzusuchen, aufgrund der Gefahr seiner Ansichten auf die Französische Revolution zu jener Zeit; und tatsächlich wurden viele von Hölderlins Freunden und Genossen ins Gefängnis geworfen oder getötet. Vgl. Bertaux, *Hölderlin und die Französische Revolution*. Hölderlin wurde in die Autenriethsche Klinik am 11. September 1806 eingewiesen, ein Jahr später wurde der Dichter für „unheilbar“ krank erklärt und in die Fürsorge des Schreiners Ernst Zimmer entlassen. Er lebte in dessen Haushalt in dem berühmten „Turm“ am Neckar, wo er für die nächsten vierzehn Jahre in der Lage war, Besucher und Bewunderer zu empfangen und auch zu schreiben. Wenn Nietzsche dagegen 1889 anstrebte (ob es nun wahr ist oder nicht), Hölderlin zu imitieren, indem auch er vorgab, dem Wahnsinn zu verfallen, so kann nicht bestritten werden, dass die neuen Psychopharmaka, mit denen er behandelt wurde (und von denen viele nur zu experimentellem Zweck eingesetzt wurden), wobei doch alle *in Serie* verabreicht worden sind, als ihn seine Mutter und seine Schwester auf der rasenden Suche nach einer Kur, oftmals innerhalb weniger Tage von einer Klinik zur nächsten brachten, am Ende seine Krankheit *mit Gewissheit* herbeiführten: d. h. eben durch Eingriff verursachten (oder iatrogenetische) Krankheit.