

Mike Rottmann

# „Das Unglück holt den Flüchtigen ein – und sei’s“: Nietzsches inszenierte Melancholie als poetische Begründung des zukünftigen Philosophen

Mit zwei Exkursen zum Problem der Interpretation Nietzsche-scher Gedichte

**Abstract:** „Das Unglück holt den Flüchtigen ein – und sei’s“: Nietzsche’s affected melancholy as the future philosopher’s poetic foundation. Containing two digressions on the reading of Nietzsche’s poems, this article attends to an incomplete poem of Nietzsche that was composed in the summer or autumn of 1885 and has been edited as NL 1885 45[5] in KSA 11, 709f. It is central to the study to be aware of the draft’s material state which is presented in the diplomatic transcript of workbook W I 6 in volume 4 of KGW IX. Initially, the article provides several preliminary considerations on theoretical issues that define the hermeneutic premise. Then, a critical evaluation of the previous research on Nietzsche’s poetry is given. Finally, it is argued that Nietzsche’s draft becomes accessible as a ‘poetic antecedent’, if it is read in the context of a subsequent prose text that assumes the future philosopher to be a ‘free spirit’ having arisen from a poet’s way of life.

Nicht die Ideen machen den eigentlichen Reiz der Poesie aus;  
der Philosoph hat deren vielleicht höhere: aber daß die kalte *Denkbarkeit* dieser Ideen  
in der Poesie eine *Wirklichkeit* erhält, das setzt uns in Entzücken.  
Franz Grillparzer, *Tagebuch*, 1822

Der Lyriker dagegen bemüht sich nicht,  
in seinem Gedicht die Sätze aus dem Gedicht eines anderen Lyrikers zu widerlegen;  
denn er weiß, daß er sich im Gebiet der Kunst und nicht in dem der Theorien befindet.  
Rudolf Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, 1932

alles Fertige hört auf, Behausung unsres Geistes zu sein;  
aber das Werden ist köstlich, was es auch sei –  
man sieht jetzt den warmen Atem der Arbeitenden als silbernen Hauch,  
der sich immerfort verliert...  
Max Frisch, *Tagebuch*, 1948

# 1 Heuristische Kurven

Es versteht sich keinesfalls von selbst, dass Nietzsches Gedichte als literarische Texte primär literaturwissenschaftlichen Analyseverfahren unterzogen werden können. Mehr noch: Die besondere Begründungspflicht scheint gar auf Seiten desjenigen zu liegen, der seine Interpretation eines Gedichtes Nietzsches *nicht* mit einer philosophischen Lektüre des Textes beginnen möchte oder dazu neigt, ein um 1880 entstandenes Gedicht als ein Beispiel für ‚Lyrik im 19. Jahrhundert‘ zu verstehen und es dementsprechend – wenn auch nur Probeweise – wie ein Gedicht des späten Goethe oder auch Heines, Mörikes oder Eichendorffs zu behandeln, indem er sich folgender Position anschließt: „Dichter‘ ist ein Schriftsteller als ‚Lyriker‘ – das gilt für Nietzsche ebenso wie für Storm.“<sup>1</sup> Um den Erweis der Sinnhaftigkeit dieser Perspektive soll es im Folgenden ebenso gehen wie um die grundsätzliche Problematisierung jener Annahme, die von ‚philosophischen Inhalten‘ in den Gedichten Nietzsches *per se* ausgeht. Denn der Nachweis von Philosophie in der Form eines Gedichts setzt eine Vielzahl von Bedingungen voraus, die zunächst theoretisch durchdrungen und im Einzelfall dann stets aufs Neue erwiesen werden müssen. Dabei bleibt als fortdauernde Herausforderung bestehen, wie Heinrich Anz trefflich formuliert, „dieses Zwitterwesen Poesie als ein eigenständiges Phänomen logisch-ontologisch *positiv* aufzuklären.“<sup>2</sup>

Eine weitere Einsicht mag zunächst trivial erscheinen, bei genauerem Hinsehen sollte ihre Tragweite aber schwer von der Hand zu weisen sein: Der Zugriff auf Nietzsches Werk durch Forscher verschiedener Fachkulturen und das Problem der Diskutier- und Mittelbarkeit, welches sich insbesondere an divergierenden Interpretationsbegriffen festmachen lässt.<sup>3</sup> In der Tat ist es so, dass Nietzsches Werk Philosophen, Theologen, Literaturwissenschaftler, Editionsphilologen, Altphilologen und Kulturwissenschaftler beschäftigt. Das gemeinsame Interesse wird aber nur dann in ein produktives Gespräch überführt, wenn jeder Beitrag, der der weit-

---

**1** Stockinger, Claudia, *Paradigma Goethe? Die Lyrik des 19. Jahrhunderts und Goethe*, in: Martus, Steffen u. a. (Hrsg.), *Lyrik im 19. Jahrhundert. Gattungspoetik als Reflexionsmedium der Kultur*, Bern u. a. 2005, S. 93–125, hier S. 98.

**2** Anz, Heinrich, *Poetische Sprache. Überlegungen zu ihrer ontologischen Bestimmung*, in: *Euphoriön*, Jg. 70, Heidelberg 1976, S. 340–358, hier S. 343.

**3** Eine Übersicht bietet: Hermerén, Göran, *Interpretation: Types and Criteria*, in: *Grazer philosophische Studien*, Jg. 19, Amsterdam u. a. 1983, S. 131–161. Zur fortbestehenden Notwendigkeit, über das Interpretieren speziell in den Literaturwissenschaften nachzudenken, vgl. die Einleitung zu: Albrecht, Andrea u. a. (Hrsg.), *Theorien, Methoden und Praktiken des Interpretierens*, Berlin u. a. 2015, S. 1–20. Vgl. ferner Descher, Stefan u. a., *Probleme der Interpretation von Literatur. Ein Überblick*, in: dies. (Hrsg.), *Literatur interpretieren. Interdisziplinäre Beiträge zur Theorie und Praxis*, Münster 2015, S. 11–70.

läufigen *scientific community* vorgelegt wird, zumindest kurz, unter Zuhilfenahme etwa der Verkürzungsoptionen Fußnote, seine Prämissen wenigstens benennt.<sup>4</sup> Festmachen lässt sich dieses Problem auch an dem Umstand, dass viele Interpreten so tun, als habe sich ihre Interpretationshaltung rein logisch aus der Eigenart des zu verhandelnden Textes ergeben, während es tatsächlich ihr Erkenntnisinteresse<sup>5</sup> ist, das die Interpretation leitet,<sup>6</sup> andererseits eine Reflexion über die Textart (hier: lyrische Poesie) nicht vorgenommen wird. Das führt im Allgemeinen dazu, dass die angewandten Interpretationsschritte nicht hinreichend dargelegt und begründet werden, infolgedessen weder umfassend nachvollziehbar noch kritisierbar sind. Die Richtigkeit der Gesamtinterpretation zeige sich demnach im sachlichen Gehalt (oder gerne auch: in der philosophischen Tiefe) der Ergebnisse, deren Darstellung losgelöst von ihrer textuellen Darstellungsweise ausschließlich die Mitteilung bestimmen. In den Geisteswissenschaften sind Forschungsergebnisse aber nur dann mehr als oberflächlich diskutierbar und kritisierbar, wenn man den Argumentationsgang als belehrungswilliger Rezipient durchschauen kann. Und es versteht sich nun einmal nicht von selbst, dass Gedichte ohne Rücksicht auf ihre Form, ohne Augenmerk auf ihren spezifischen Umgang mit Sprache diskutiert werden können; wer Strophen wie komplexe Argumente, Verse wie Aussagen oder Beispiele behandelt oder in zeitlich weit auseinanderliegenden Gedichten eine zusammenhängende, komplexe Argumentations- oder Denkstruktur zu erkennen glaubt, kann bei sorgfältiger Begründung und nachvollziehbarer Darstellung viel Anerkennung ernten – im weniger günstigen Fall leistet er lediglich einer subjektivistischen Verfärbung wissenschaftlicher Standards Vorschub.

---

4 Ein Bewusstsein über diesen Mangel kommt auch in der Zielsetzung der Nietzsche-Werkstatt 2011 zum Ausdruck: „Dazu sollten nach der langen Reihe methodisch meist unorientierter und darum auch wenig aufeinander bezogener, denkbar vielfältiger und miteinander kaum verträglicher, im Ganzen inzwischen unübersehbar gewordener Großinterpretationen mögliche Kriterien einer methodischen und stärker kooperativen Nietzsche-Interpretation erarbeitet werden.“ (Bertino, Andrea Christian / Stegmaier, Werner, *Einleitung*, in: *Nietzscherforschung*, Jg. 19, Berlin 2012, S. 265–267, hier S. 265).

5 Vgl. dazu die Beispiele bei Schober, Angelika, *Man findet bei Nietzsche, was man sucht*, in: Pornschlegel, Clemens / Stingelin, Martin (Hrsg.), *Nietzsche und Frankreich*, Berlin / New York 2009, S. 117–133.

6 Das formuliert prägnant: Demmerling, Christoph, *Philosophie als literarische Kultur? Bemerkungen zum Verhältnis von Philosophie, Philosophiekritik und Literatur im Anschluss an Richard Rorty*, in: Schäfer, Thomas u. a. (Hrsg.), *Hinter den Spiegeln. Beiträge zur Philosophie Richard Rortys mit Erwiderungen von Richard Rorty*, Frankfurt/Main 2001, S. 325–352, hier S. 345f.: „Philosophische und literarische Texte werden als solche nicht einfach vorgefunden, sondern was ein Text ist, hängt immer auch davon ab, wie und als was er gelesen wird. Nicht Texten, sondern Lesern [...] kommt ein entscheidender Anteil bei der Produktion philosophischen bzw. literarischen Sinns zu.“

Aber zurück zu Nietzsche: Wenn Eugen Biser noch 1980 die „Wieder- und Neu-entdeckung“ Nietzsches ab den 1950er Jahren zu Recht als „Prioritätsstreit zwischen seiner psychologischen und seiner philosophischen Interpretation“ charakterisieren und im Hinblick auf die Gesamtausgabe von Colli und Montinari von einem „ungeahnten Auftrieb“ der Nietzsche-Philologie sprechen konnte,<sup>7</sup> so plädierte Ekkehart Schaffer schon 1997 für „einen Dialog zwischen Philosophie und Philologie [...], der eine Annäherung an die Wurzeln des Nietzscheschen Denkens ermöglicht.“<sup>8</sup> Das für die Gegenwart festzustellende konfrontationsarme Nebeneinander philosophischer und literaturwissenschaftlicher Interpretationsansätze einschließlich eines – soweit ich sehen kann – Fehlens von Deutungskontroversen wird indes erst dann in einen produktiven Austausch in gegenseitiger Achtung überführt werden, wenn der umsichtigen Forderung Schaffers Rechnung getragen wird:

Die Verknüpfung von Philologie und Philosophie ist nach ihrem Fundament kritisch zu hinterfragen, die Grenzüberschreitung der Wissenschaften ist wissenschaftstheoretisch zu begründen. Erst wenn diese Begründung geleistet ist, kann sich das Gespräch zwischen Philologie und Philosophie auf methodisch sicherem Boden bewegen.<sup>9</sup>

Weil es hierzu an Ansätzen fehlt, bleibt eine wahrnehmbare Vermittlung zwischen den disziplinären Diskursen ein Desiderat.<sup>10</sup> Wirft man einen Blick zurück in das 19. Jahrhundert, so fällt ein Rückschritt in der Wahrnehmung wechselseitiger Abhängigkeit auf:

Philologie und Philosophie bedingen sich wechselseitig; denn man kann das Erkannte nicht erkennen ohne überhaupt zu erkennen, und man kann auch nicht zu einer Erkenntnis schlechthin gelangen ohne, was Andere erkannt haben, zu kennen. Die Philosophie geht vom

---

<sup>7</sup> Vgl. Biser, Eugen, *Das Desiderat einer Nietzsche-Hermeneutik. Der Gang der Wirkungsgeschichte*, in: *Nietzsche-Studien*, Jg. 9, Berlin / New York 1980, S. 1–37, hier S. 6.

<sup>8</sup> Schaffer, Ekkehart, *Philosophie und Philologie bei Nietzsche. Neuere Tendenzen der Nietzsche-Forschung*, in: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, Jg. 71, Heft 4, Stuttgart / Weimar 1997, S. 635–646, S. 641.

<sup>9</sup> Schaffer, *Philosophie und Philologie bei Nietzsche*, S. 644.

<sup>10</sup> Instruktive Anhaltspunkte zur Rekonstruktion einer historisch überspülten Solidarität von Philologie und Philosophie und zur „Philologie als Anwendung der Urteilskraft auf textuelle Daten“ bietet: Thouard, Denis, *Die Ausübung der Vernunft an der Sprache. Philologische Begriffe und Wirkungen in der Philosophie*, in: *Geschichte der Germanistik*, Jg. 31/32, Göttingen 2007, S. 78–86. Vgl. ferner Scholtz, Gunter, *Gibt es eine innere Einheit von Philologie und Philosophie?*, in: Senger, Hans Gerhard (Hrsg.), *Philologie und Philosophie*, Tübingen 1998, S. 58–70; sowie das Geleitwort und die Beiträge des dem Thema „Philosophie & Philologie“ gewidmeten Heft 14 der *TEXTkritischen Beiträge*, Frankfurt/Main / Basel 2013.

Begriff aus, die Philologie in der Behandlung ihres Stoffes, welcher die Hälfte des philosophischen Gegenstandes ist (die andere Hälfte ist die Natur), vom zufällig Vorhandenen.<sup>11</sup>

Im 20. Jahrhundert hat die akademisch institutionalisierte Philosophie demgegenüber ihre Differenz zur philologischen Methode unterstrichen, indem sie den Gegenstand ihrer Auslegungsbemühungen so definierte, dass die Philologie wohl hilfswissenschaftlich dienen, sonst aber nichts beitragen könne. Besonders deutlich hat dies Martin Heidegger<sup>12</sup> vorausgesetzt, aber auch in späterer Generation bleibt diese Auffassung bestehen. Dieser Beitrag versucht nicht, die zweifelsohne wichtige wissenschaftstheoretische Fundierung zu leisten, sondern nur im Vollzug der eigenen Arbeit philologische und philosophische Methoden in einer am Gegenstand orientierten und ihm angemessenen Weise zu verwenden. Um hier einem potentiellen Einwand vorbeugend zu begegnen: Weder ist ein methodischer Purismus die verdeckte Triebfeder meiner Argumentation, noch ist es das Bedürfnis, eine fiktionale disziplinäre Rangstreitigkeit mit dem Interesse zu inszenieren, die Zuständigkeit für Nietzsches Gedichte einzig der unter Prestigeverlust leidenden Literaturwissenschaft zuzuschlagen. Vielmehr geht es darum, unter Berufung auf die Eigenart der Texte für eine Priorisierung der Interpretationsschritte plädieren zu können, für die gilt, dass Erwägungen über philosophische Gehalte von poetischen Texten eben nicht am Anfang, sondern vielmehr am Ende, jedenfalls nach einer ganzen Reihe vorgelagerter Analysen, anzustellen sind. Ferner geht es um eine Verständigung über den Kernbereich originär literaturwissenschaftlicher Kompetenz und eine Besinnung auf jene Fähigkeiten, die bei aller notwendigen interdisziplinären Ausschweifung die Spezialität des Philologen ist.

Setzt man voraus, dass Nietzsche seine poetischen Texte gleich seinen philosophischen Texten ernst gemeint hat, dann sollte ein Verstehen der *ästhetischen Wirkung* das vorrangige Interesse des Literaturwissenschaftlers sein, will er seine fachliche Zuständigkeit überzeugend behaupten. Nietzsches Gedichte, so also die Überzeugung, sollen als ästhetisch-poetische Texte verstanden werden, woraus zunächst einmal folgt, dass das darin Gesagte nie das bedeuten kann, was wir ‚einfach so‘ zu lesen vermögen (beispielsweise: Sonne = Himmelskörper). Entspre-

---

11 Boeckh, August, *Encyclopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaften*, hrsg. v. Ernst Bratuschek, Leipzig 1877, S. 17.

12 Vgl. Heidegger, Martin, *Kant und das Problem der Metaphysik*, 2. Auflage, Frankfurt/Main 1951, S. 7: „Unablässig stößt man sich an der Gewaltsamkeit meiner Auslegungen. [...] Die philosophiehistorische Forschung ist mit diesem Vorwurf sogar jedesmal im Recht, wenn er sich gegen Versuche richtet, die ein denkendes Gespräch zwischen Denkenden in Gang bringen möchten. Im Unterschied zu den Methoden der historischen Philologie, die ihre eigenen Aufgaben hat, steht ein denkendes Zwiegespräch unter anderen Gesetzen.“

chend banal wäre die Ermittlung eines propositionalen Gehalts. Es geht also nicht darum, einen philosophischen Gedanken zu fixieren, sondern vielmehr um die Beschreibung sprachlicher Komplexität und Bezüglichkeit, schließlich um die Dokumentation sinnlicher Wahrnehmung und Erkenntnis. Nach Peter Szondi ist es entscheidend, „den ästhetischen Charakter der auszulegenden Texte nicht erst in seiner Würdigung [zu berücksichtigen], die auf die Auslegung folgt, sondern zur *Prämisse der Auslegung* selbst“<sup>13</sup> zu machen. Dass damit kein Allgemeinplatz verteidigt, sondern Neuland gewonnen werden soll, macht eine unlängst erhobene, dabei zu Recht von Unverständnis getragene Frage Claus Zittels deutlich: „Warum also nur diese beständige Flucht vor der Kunst seitens der Nietzsche-Interpreten?“<sup>14</sup>

## 2 Historischer Exkurs: Hans Leisegangs Gedichtinterpretationen

Wenn im Folgenden das Schlaglicht auf ein Stück Forschungsgeschichte geworfen wird, dann dient dieses Unternehmen primär dem Zweck, die Genese von Prämissen vor dem Hintergrund des eigenen Auslegungsinteresses historisch-kritisch zu rekonstruieren. Die Notwendigkeit eines Blicks in die Forschungsgeschichte erscheint mir schon deshalb gegeben, weil einmal etablierte Grundlagen oft ohne kritische Prüfung stillschweigend übernommen werden und den Fortgang der Forschung als untergründige Traditionslinien bestimmen, auch wenn nicht mehr explizit auf ältere Literatur Bezug genommen wird. Für dieses Interesse ergibt sich ein geeigneter Ausgangspunkt, wenn wir einer Huldigung Manfred Riedels auch ihrem sachlichen Gehalt nach folgen: „Hans Leisegang [hat] *als erster Denker* in diesem Jahrhundert Nietzsches Lyrik in einer bedeutenden Studie gewürdigt [...]. Leisegangs Achtung vor der Wahrheit des dichterischen Wortes entsprach seiner Wahrhaftigkeit und einem unter Philosophen seltenen Mut“.<sup>15</sup> Anhand der von Riedel hochgelobten Studie Hans Leisegangs,<sup>16</sup>

---

**13** Szondi, Peter, *Einführung in die literarische Hermeneutik*, hrsg. v. Jean Bollack und Helen Stierlin, Frankfurt/Main 1975, S. 13.

**14** Zittel, Claus, „In öden Eisbär-Zonen“. *Die Schlussverse „Aus hohen Bergen. Nachgesang“*, in: Born, Marcus Andreas (Hrsg.), *Jenseits von Gut und Böse*, Berlin 2014, S. 207–236, hier S. 209.

**15** Riedel, Manfred, *Freilichtgedanken. Nietzsches dichterische Welterfahrung*, Stuttgart 1998, S. 337.

**16** Hans Leisegang (1890–1951) studierte in Straßburg und Paris und wurde 1911 von Clemens Baeumker promoviert. Er habilitierte sich 1920 an der Universität Leipzig und wurde 1930 als

die 1929 in dem von Ludwig Stein herausgegebenen *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie* erschien und tatsächlich die erste, in einer Fachzeitschrift erschienene Abhandlung zu den Gedichten Nietzsches darstellt,<sup>17</sup> lässt sich aufgrund der erkenntnistheoretischen Anlage und methodischen Durchführung ein spezifisches Problem studieren. Seine Grundannahme, um die es mir hier geht, legt Leisegang im ersten Absatz seiner Arbeit deutlich dar:

Philosophie und Dichtung sind irgendwie miteinander wesensverwandt und können ineinander übergehen. Philosophie in Form des Gedichtes ist [...] keine literarische Seltenheit. Umgekehrt kann man sagen, daß es keine große Dichtung gibt ohne weltanschaulichen, ohne philosophischen Hintergrund. Nicht nur durch das Morgentor des Schönen dringt der Dichter in der Erkenntnis Land, sondern die Erkenntnis, der tiefere Blick in die Zusammenhänge des Lebens, der metaphysische Blick, läßt ihn das Schöne erst erfassen in seinem tieferen Sinn und in seiner ewigen Bedeutung, durch die allein es zum Kunstwerk werden kann. Wie aber Philosophie und Dichtung zusammenhängen, wo ihre Berührungspunkte liegen, läßt sich im allgemeinen nicht sagen; denn die Verbindung des Dichterischen mit dem Philosophischen ist bei jedem Denker, der zum Dichter, und jedem Dichter, der zum Denker wurde, immer wieder ganz anders gewesen, und sie muß für jeden neu aufgefunden und erforscht werden.<sup>18</sup>

Während dem letztgenannten Gesichtspunkt, verstanden als Plädoyer für die individualisierte Betrachtung poetischer und philosophischer Texte, unbedingt zuzustimmen ist, so sollte der frühzeitigen, noch vor den ersten Kontakt mit einem einzelnen poetischen Text *gesetzten* Behauptung von einer konstitutionellen Verwandtschaft mit (oder Abhängigkeit von) der Philosophie unbedingt und aus prinzipiellen Gründen widersprochen werden. Dabei geht es nicht darum, den Zusammenhang von Dichtung und Philosophie grundsätzlich zu bestreiten; die

---

Nachfolger Max Wundts an die Universität Jena berufen. Als ‚Wunschkandidat‘ Elisabeth Förster-Nietzsches intensivierte Leisegang den Austausch zwischen Universität und Nietzsche-Archiv und führte als designierter Herausgeber der Historisch-kritischen Gesamtausgabe Verhandlungen mit dem Verlag Felix Meiner, bis seine Forderung nach wissenschaftlicher Autonomie und einem unbegrenzten Zugriff auf den Nachlass zum Zerwürfnis mit Förster-Nietzsche führte.

17 Bis 1929 verzeichnet die *Weimarer Nietzsche-Bibliographie* (Bd. 3: *Sekundärliteratur 1867–1998. Nietzsches geistige und geschichtlich-kulturelle Lebensbeziehungen, sein Denken und Schaffen*, bearbeitet von Susanne Jung u.a., Stuttgart / Weimar 2002, S. 874–885) 22 Einträge in der Rubrik „Nietzsche als Dichter“; dabei handelt es sich zumeist um kürzere Feuilletons und populäre Abhandlungen mit Überschriften wie „Nietzsche als Dichter“ oder „Nietzsche als Lyriker“ (11) sowie um Rezensionen der von Elisabeth Förster-Nietzsche herausgegebenen Gedichtsammlung *Gedichte und Sprüche* (2). Ferner findet Nietzsche in literaturhistorischen Überblicksdarstellungen, etwa bei Philipp Witkop und Oskar Walzel, Erwähnung (4).

18 Leisegang, Hans, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, in: *Archiv für systematische Philosophie und Soziologie*, Jg. 33, Berlin 1929 (= Festgabe für Ludwig Stein zum siebzigsten Geburtstag), S. 281–307, hier S. 281.

Forderung besteht vielmehr darin, den möglichen philosophischen Horizont eines poetischen Textes an angemessener Stelle zu erwägen, nicht aber, Philosophie als wesenskonstitutiv für die Begründung, Herstellung und Wirkung eines Gedichtes *a priori* zu behaupten. Denn die „Achtung vor dem dichterischen Wort“ steht gerade dann in Frage, wenn im Vollzug der sich regelmäßig aus genau dieser Grundannahme entwickelnden Methode der Gedichtauslegung eine einseitige Wahrnehmung begründet wird oder, in der Konsequenz noch gravierender, externe Beweisinteressen über den Text gestülpt werden. Die kritisierte Methode besteht im ‚analytischen Extrahieren‘ der als grundlegend vermuteten (philosophischen) Überlegung und in der daran anschließenden, zwangsläufig mehr konstruierenden als rekonstruierenden Rückführung des ‚poetisch verfremdeten Gedankens‘ in die Gestalt einer propositionalen und mithin diskursfähigen Aussage und einer Einordnung in den persönlichen und geistesgeschichtlichen Kontext.<sup>19</sup>

Es sind drei zusammenhängende Denkfiguren, die Leisegangs methodische Orientierung und seine Nähe zur Dilthey’schen Parole des „Hineinversetzen, Nachbilden, Verstehen“<sup>20</sup> anzeigen. So führt er „die größten Fehler“ von Interpreten darauf zurück, dass „es ihnen meist nicht möglich ist, die *geistige Situation nachzuerleben*, aus der heraus sie [die Werke der Künstler] geschrieben wurden.“<sup>21</sup> Eine daran anschließende Kritik an dem Dichtungskapitel „Scherz, List und Rache“ in Ernst Bertrams Nietzschebuch<sup>22</sup> unterstreicht diesen Punkt noch einmal deutlicher. Bertram verfähre nicht tiefgehend genug, indem er es unversucht lasse, sich auf „die philosophische Deutung des Inhalts und die *Wiedererweckung der geistigen Verfassung* Nietzsches einzulassen, aus der sich ein *miterlebendes Verstehen* von selbst ergibt.“<sup>23</sup> Unter der Leitmethode des „miterlebende[n] Verstehen[s]“ soll der Exeget also erstens versuchen, die geistige Situation des Dich-

---

19 Vgl. auch die Kritik Christoph Demmerlings an der Methode Richard Rortys: „Rorty übersetzt, was die fraglichen Autoren sagen wollen, in einen propositionalen (!) Diskurs. In Frage steht allein, was die Texte *sagen*. [...] Was literarische Texte über dasjenige, was sie sagen, hinaus enthalten, dasjenige also, was sie uns *zeigen*, wird von Rorty nicht mehr eigens thematisiert. Es ist die *Sinnlichkeit unserer Sprache*, die in der Literatur in ganz anderer Weise im Zentrum steht als in der Philosophie. [...] Wer die Literatur lediglich als eine Quelle von Neubeschreibungen betrachtet, missachtet mit ihrer Sinnlichkeit ihren Kunstcharakter. Er reduziert den literarischen Text auf einen Sinn ohne Sinnlichkeit – und gerade das ist der literarische Text nicht.“ (Demmerling, *Philosophie als literarische Kultur?*, S. 350 f.).

20 Dilthey, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, Frankfurt/Main 1981, S. 263.

21 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 282.

22 Vgl. Bertram, Ernst, *Nietzsche. Versuch einer Mythologie*, Berlin 1918, S. 237–248. Vgl. dazu den Beitrag von Ann-Christin Bolay in diesem Band.

23 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 282.

ters „nachzuerleben“, und zweitens die „Wiedererweckung“ der – im Text zum Ausdruck kommenden – geistigen Verfassung des Dichters leisten. Leisegang methodischer Standpunkt, seine philosophisch-exegetische Methode schlechthin, die er, wie wir noch sehen werden, auf Nietzsches Gedichte anwendet, muss aber zum volleren Verständnis an anderer Stelle aufgesucht werden, nämlich in seinem 1928 erschienen Hauptwerk *Denkformen*. Dort heißt es:

Jede Methode hat sich nach dem Material zu richten, das durch sie bearbeitet werden soll. Sollen die Denkformen nicht konstruiert, sondern aus gedachten Gedanken empirisch durch Induktion gewonnen werden, so bilden in einzelnen Texten schriftlich ausgedrückte Gedanken das Material, das auf sein logisches Gefüge zu untersuchen ist.<sup>24</sup>

Nach dieser Grundlegung unterscheidet Leisegang zwischen Inhalten erster und zweiter Ordnung; unter einem Inhalt erster Ordnung versteht er „irgendein nicht von Menschen geschaffenes Gebilde“, z. B. eine Pflanze; diese besitze eine „immanente Logik“, die jedoch nicht mit den Mitteln „mathematisch-mechanischen Denkens“, mit Zirkel und Lineal, erfassbar sei.<sup>25</sup> Unter Inhalten zweiter Ordnung versteht Leisegang „von Menschen erdachte und geschaffene sinnvolle Werke, die in sich die ‚Logik‘ menschlichen Denkens tragen“.<sup>26</sup> Entscheidend ist, dass „[s]ämtliche Schriftwerke, in denen Menschen ihre Gedanken ausdrücken“,<sup>27</sup> als Inhalte zweiter Ordnung definiert werden. Weil Schriftwerke aber nicht zwangsläufig in einer mathematisch erfassbaren logischen Struktur geschaffen sind, sondern in einer „ihrem Gegenstand möglichst angepaßt[en]“ Denkform, kommt Leisegang zu folgendem Auslegungsverfahren:

Darum wird auch die Analyse eines in einer uns ungewohnten Denkform geschriebenen Textes dann am besten gelingen, wenn wir die Inhalte wieder auffinden können, zu dessen Erfassung sie geschaffen wurde und deren logische Struktur sich irgendwie auch in der entsprechenden Denkform wiederfinden lassen muß.<sup>28</sup>

Genau diesen Maßstab muss Leisegang auch an die Gedichte Nietzsches anlegen, denn:

Die Gedichte sind zunächst aus der Sphäre des rein Menschlichen heraus schwer zu verstehen; denn sie wurzeln nur in einer Schicht menschlichen Lebens und Erlebens. Alles Triebkraft-Instinktive, das sich darüber aufbauende Seelische tritt weit zurück. Wir atmen

---

24 Leisegang, Hans, *Denkformen*, Berlin / Leipzig 1928, S. 49.

25 Leisegang, *Denkformen*, S. 50.

26 Leisegang, *Denkformen*, S. 50.

27 Leisegang, *Denkformen*, S. 51.

28 Leisegang, *Denkformen*, S. 51.

fast immer nur die kalte Höhenluft des rein Geistigen, das aber mit einer ungeheuren Leidenschaft erfaßt und durchlebt wird. Die Landschaft, die Nietzsche sieht und deren Wirkung auf sich selbst er darstellt, wird nicht erfaßt in ihrem ganzen Gefühlswert; was an ihr wichtig ist, das ist ihre Wirkung auf den Denkprozeß, das ist der Gedanke und das Denken selbst, das in ihr lebt.<sup>29</sup>

Nietzsche, so Leisegangs These, erlebt seine eigenen Denkbewegungen, seinen „Denkprozeß“ (das „rein Geistige[ ]“), leidenschaftlich und dokumentiert die Leidenschaft bei der Erzeugung philosophischer Gedanken in den Gedichten, indem er sie sprachlich abbildet. Unter dem „Geistigen“ versteht Leisegang, wie er an späterer Stelle erläutert, „die Gedankenwelt, in der ein Mensch lebt, die er über sich errichtet und nach der er sein Leben und das seiner Mitmenschen formen und gestalten möchte, weil diese Gedankenwelt für ihn die vom Individuum lösbare Wahrheit an sich ist, die allgemeine Anerkennung fordert.“<sup>30</sup> Reduziert man diesen Vortrag auf seinen ‚sachlichen Gehalt‘, so erscheint die Deutung durchaus attraktiv: Im Mittelpunkt steht eine komplexe Schriftstellerpersönlichkeit, die nicht nur Gedanken in Prosa zu Papier bringt, sondern darüber hinaus auch die Erzeugung dieser Gedanken in lyrischer Sprache festhält.

Die Vagheit dieser Annahme (oder: ihre spekulative Höhe) wird deutlich, sobald man versucht, die These anhand von Leisegangs Beispielen zu verifizieren. Als Beleg für die zu konstatierende „Beschränkung auf die Region des Geistigen“ und die vollständige Abwesenheit von „Liebe zum anderen Geschlecht“ in Form von „erotische[m] Getändel, Lüsternheit und seelenlose[m] Spiel mit dem Feuer der Sinnlichkeit“<sup>31</sup> dienen Leisegang eineinhalb Strophen aus dem dritten Abschnitt des zweiten ‚Dionysos-Dithyrambus‘ *Unter Töchtern der Wüste*.<sup>32</sup> Der zitierte Teil des Gedichtes wird aber nicht ausgelegt, sondern gleichsam als Ergebnis der Lektüre festgestellt: „An die Stelle der Liebe tritt die Sehnsucht nach Freundschaft und der endlose Schmerz über verlorene Freunde. Was aber versteht Nietzsche unter Freundschaft?“<sup>33</sup> An dieser Stelle wird bereits der Mangel im Umgang mit den zitierten Gedichten deutlich: Es geht überhaupt nicht darum, die Texte *als* literarische Texte zu verstehen und auf ihre Funktionsweise hin zu befragen. Ohne dem Leser auch nur den geringsten Hinweis an die Hand zu geben, woran er zu sehen glaubt, dass es in den eineinhalb Strophen des zweiten ‚Dithyrambus‘ um „Freundschaft“ geht, erläutert Leisegang die völlig selbstständige Frage, was Nietzsche unter Freundschaft verstehe. Von einer Auslegung des Gedichts kann hier nicht die

29 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 282.

30 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 285.

31 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 283.

32 Vgl. DD *Unter Töchtern der Wüste*, KSA 6, 384, 1–21.

33 Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 283.

Rede sein, zugleich sind die sich anschließenden Ausführungen von Nietzsches Freundschaftsbegriff einschließlich der Nennung eines *Zarathustra*-Kapitels, so dann Goethes und Schillers, schließlich Richard Wagners, argumentativ die Voraussetzung für die Einführung von zwei weiteren Strophen des Gedichts *Aus hohen Bergen*,<sup>34</sup> das als Teil von *Jenseits von Gut und Böse* veröffentlicht wurde. Der „Schmerz“ nämlich, verursacht durch den Kampf „gegen sich selbst und gegen die Freunde“, sei „der Drang“, der dem Gedicht zugrunde liege. Der Abdruck der beiden Strophen führt abermals nicht zu einer Textauslegung, vielmehr veranlasst er Leisegang dazu, die „Unterscheidung des rein Geistigen, in dem sich Nietzsche bewegt, von den seelischen Regungen, die er zugunsten des Geistigen unterdrückt“,<sup>35</sup> noch einmal näher zu erklären. An dieser Stelle beende ich den historischen Exkurs, denn es steht bereits fest, dass es in Leisengangs Beitrag nicht um Gedichte als poetische Texte geht, sondern um den Versuch, die Ursache für das Verfassen von Gedichten durch Entschlüsselung von biographisch-weltanschaulichen Zusammenhängen zu entwickeln.

### 3 Systematischer Exkurs: Dichtung und Philosophie – Wahlverwandtschaft oder Zwangsehe?

Im vorangehenden Kapitel habe ich anhand eines forschungsgeschichtlich relevanten Ansatzes zu zeigen versucht, weshalb es unzulänglich ist, Gedichte als *literarische Texte* lediglich auf philosophische Gedanken hin zu untersuchen, ohne dabei mit textuellen Phänomenen zu arbeiten oder ästhetische Wirkungsformen zu dokumentieren. Was sich für literarische Texte als unangemessenes Verfahren erweist, gilt freilich nicht für philosophische Texte, die als solche vom Autor gekennzeichnet sind. So konstatiert Gottfried Gabriel mit Blick auf eine Differenzierung bei der Interpretation literarischer und philosophischer Texte: „Die Einwände gegen die Möglichkeit, so etwas wie den vom Autor intendierten Sinn interpretierend reproduzieren zu können, haben bei philosophischen Texten von vornherein aus semantischen Gründen weit weniger Plausibilität als bei literarischen.“<sup>36</sup> Denn: „In literarischen Texten *sagt* der Autor nicht, was er meint,

---

<sup>34</sup> Vgl. JGB Nachgesang, KSA 5, 242, 6–15.

<sup>35</sup> Leisegang, *Zu Friedrich Nietzsches Gedichten*, S. 285.

<sup>36</sup> Gabriel, Gottfried, *Zur Interpretation literarischer und philosophischer Texte*, in: Danneberg, Lutz / Vollhardt, Friedrich (Hrsg.), *Vom Umgang mit Literatur und Literaturgeschichte. Positionen und Perspektiven nach der Theoriedebatte*, Stuttgart 1992, S. 239–250, hier S. 246.

er zeigt es vielmehr. Für philosophische Texte gilt dagegen das Umgekehrte.<sup>37</sup> Mit dem Namen Gottfried Gabriel ist darüber hinaus ein wichtiger Forschungszusammenhang angesprochen, der seit den 1980er Jahren auch in Deutschland ein verstärktes Interesse auf sich gezogen hat: Die methodische Funktion literarischer Darstellungsformen in der Philosophie und das Verhältnis von logisch-wissenschaftlichem und analogisch-ästhetischem Denken. Für meinen Beitrag ist die Art des Umgangs mit den dort verhandelten Fragen deshalb von Bedeutung, weil sie sich dem Phänomen grundsätzlich aus einer theoretischen Perspektive nähern, indem prinzipielle Aussagen abseits eigener Textauslegungen getroffen werden und damit nicht Gefahr laufen, den systematischen Anspruch im Angesicht einer konkreten Interpretation aufzugeben. In einem aktuellen Beitrag, der sich dieser Verfahrensweise verpflichtet weiß, hat Christiane Schildknecht die Perspektiven einer Überschneidung von Literatur und Philosophie systematisch zusammengefasst. Im Folgenden erläutere ich eine der von Schildknecht entwickelten Perspektiven, die für mein Thema fruchtbar ist und darüber hinaus am ehesten geeignet ist, dem Phänomen begrifflich gerecht zu werden: „Philosophie in Literatur“. Daraus lassen sich vier Aspekte bzw. Fragefunktionen entwickeln, die ich knapp umreißen möchte: 1. Der „Dichterphilosoph“ oder die Nivellierung von Gattungsgrenzen; 2. Wissen oder Erkenntnis; 3. Wie kommt Philosophie in die Dichtung? Das Kontext-Problem; 4. Kann man poetisch philosophieren?

Unter „Philosophie in Literatur“ versteht Christiane Schildknecht „die Behandlung philosophischer Inhalte in Form von Literatur“,<sup>38</sup> also z. B. in Form von Gedichten. Wichtig für eine Annäherung an dieses Phänomen ist die Feststellung, dass „Philosophie in Literatur nicht nur eine literaturwissenschaftliche Fragestellung, sondern wesentlich ein philosophieinternes Thema in den Blick“ nehme, weil „die literarische Verarbeitung philosophischer Gedanken [...] eine adäquate Bestimmung der zentralen philosophischen Begriffe *Erkenntnis* und *Wissen*“ erfordere. „Wissen“ wird hier als „auf Aussagenwahrheit und Begrifflichkeit bezogenes Satzwissen“ definiert, während „Erkenntnis“ demgegenüber auch „nicht-propositionale Aspekte wie Adäquatheit und Nicht-Begrifflichkeit“ umfasse.<sup>39</sup> Schildknecht formuliert außerdem drei grundlegende Fragen, die Beachtung verdienen:

Welche Erkenntnis- und Wissensformen werden außerhalb philosophischer Texte im engeren Sinne durch Literatur vermittelt und reflektiert? Wie werden philosophische Inhalte in

37 Gabriel, *Zur Interpretation literarischer und philosophischer Texte*, S. 245.

38 Schildknecht, Christiane, *Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung*, in: Demmerling, Christoph / Vendrell Ferran, Ingrid (Hrsg.), *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur. Philosophische Beiträge*, Berlin 2014, S. 41–56, hier S. 42.

39 Schildknecht, *Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung*, S. 41f.

Literatur transformiert? Wie sehen die Verfahren aus, durch die literarische Texte philosophische Überlegungen vermitteln?<sup>40</sup>

Neben dieser sachlichen Grundierung ist den Ausführungen zu entnehmen, dass die Auseinandersetzung mit „Philosophie in Literatur“ grundsätzlich an eine literaturwissenschaftliche Fragestellung gekoppelt ist, nämlich an die Frage nach dem *Wie*: *Wie* werden philosophische Inhalte in Literatur transformiert? Einen Überblick dieser und weiterer Grundfragen sollen die vier genannten Funktionen geben.

1. Der „Dichterphilosoph“ oder die Nivellierung von Gattungsgrenzen: Seit Nietzsches Texte ausgelegt werden, haben sich Exegeten verschiedenster Couleur darum bemüht, die offensichtliche Verschränkung einer im modernen philosophischen Kontext zumindest nicht herkömmlichen Darstellungsweise (literarische oder literarisierende Form) mit Inhalten von hohem sachlichem Gewicht zumindest deskriptiv zu würdigen; bezeichnend dafür ist die Bezeichnung Nietzsches als „Dichterphilosoph“. <sup>41</sup> Die ersten rein philosophisch orientierten Interpreten haben sich entschieden gegen diese Zuschreibung verwahrt; exemplarisch hierfür ist die Stellungnahme Karl Löwiths in der Einleitung zu seiner Dissertation von 1922: „Er ist unter der Rubrik der ‚Dichterphilosophen‘ unschädlich untergebracht.“ <sup>42</sup> Und:

Dadurch soll aufgewiesen werden, daß hinter der impressionistischen Aphorismenfülle des sog. „Dichterphilosophen“ – ein Ausdruck, welcher nur eine bequeme Rechtfertigung der Flucht von einer ernstlichen Auseinandersetzung ist – die verborgene Systematik und unerbittliche Konsequenz einer in bestimmter Weise ansetzenden strengen Denkerpersönlichkeit herrscht. <sup>43</sup>

Ungeachtet dieser grundsätzlichen Kritik hat das Etikett ‚Dichterphilosoph‘ ein Erbe, das sich anhand von drei gegenwärtigen Positionen darstellen lässt: 1. Im Nachwort zur aktuellen Reclam-Ausgabe der Gedichte Nietzsches von Mathias Mayer heißt es: „Als erste Frage bei der Auseinandersetzung mit Nietzsches Lyrik stellt sich daher die Aufgabe, zu klären, in welchem Verhältnis Philosophie und

<sup>40</sup> Schildknecht, *Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung*, S. 41f.

<sup>41</sup> Nietzsches eigene Stellung zu den Begriffen „Dichter-Philosoph“ und „Künstler-Philosoph“ ist nicht eindeutig. Vgl. dagegen Ulrichs, Lars-Thade, *Zum Verhältnis von Philosophie und Literatur bei Nietzsche* [Artikel], in: Feger, Hans (Hrsg.), *Handbuch Literatur und Philosophie*, Stuttgart / Weimar 2012, S. 135–137, hier S. 136. Ulrichs spricht von „uneingeschränkte[r] Sympathie“.

<sup>42</sup> Löwith, Karl, *Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und von Nietzsches Interpretationen* [Diss. phil. Universität München, 1922/23], zitiert nach einem Exemplar im DLA Marbach (NL Löwith 07.119.1), S. 2.

<sup>43</sup> Löwith, *Auslegung von Nietzsches Selbstinterpretation und von Nietzsches Interpretationen*, S. 3.

Dichtung zueinander stehen.“ 2. In einem Referenzwerk zur Geschichte der deutschsprachigen Lyrik lesen wir: „Die herausragende, die lyrische Produktion um und nach 1900 prägende Lyrik stammt nicht von einem Poeten im engeren Sinn dieses Wortes, sondern von einem Philosophen.“ 3. Im einleitenden Teil des historisch-kritischen Kommentars zu den *Idyllen aus Messina* wird konstatiert: „Er ist nicht Philosoph und nebenbei auch noch Dichter, sondern beides zugleich.“<sup>44</sup>

Obschon sich etwa mit Blick auf Nietzsches *Zarathustra* kaum Schwierigkeiten ergeben, dieser Einschätzung zu folgen, so wird man einsehen, dass Nietzsches Werk nicht allein ausgehend von dem besonderen literarischen Status eines Textes charakterisiert werden kann. Dennoch die Annahme von einer, das ganze Werk durchwaltenden Verschränkung von Literatur und Philosophie zur allgemeinen Prämisse expandiert. Aus dem Umstand, dass ein Autor mit seinen Texten die Gattungsgrenzen überschreitet, lässt sich aber keine hinreichende Begründung dafür ableiten, literaturwissenschaftliche und philosophische Interpretations- und Argumentationsweisen zu vermischen, denn:

Wer den Texten keine Etiketten mehr anheften möchte, der sollte trotzdem seine Lektüren nicht miteinander konfundieren. Eine philosophische und eine literarische Lektüre unterscheiden sich auch dort, wo sie den gleichen Text betreffen. Wer der Überzeugung ist, dass die transzendente Deduktion Kants richtig sei, der kann nicht die Anmut dieser Ableitung als Grund dafür anführen.<sup>45</sup>

Die grundsätzliche Annahme einer Unterscheidbarkeit von Dichtung und Philosophie sollte auch im Angesicht von Gattungsmischungen aufrechterhalten werden. Mehr noch: Idealisierte, oder besser: Normative Gattungsbegriffe können hilfreich sein, um bei der Analyse der Texte Grenzüberschreitungen überhaupt fassen zu können. Nachdem Gottfried Gabriel beide Gattungen als „disjunkte Klassen“ definiert und in einen „polar-konträren“, aber nicht übergangsfreien „Gegensatz“ gestellt hat, formuliert er unter besonderer Berücksichtigung der Konsequenzen für die Interpretation folgendes: „Die Anerkennung eines solchen Kontinuums darf aber nicht dazu führen, in stetiger Nivellierung der Unterschiede schließlich auch die Pole zusammenfallen zu lassen, sondern fordert ganz im Gegenteil dazu heraus, die Unterschiede um so sorgfältiger herauszuarbeiten.“<sup>46</sup>

---

<sup>44</sup> Der Reihe nach: Mayer, Mathias, *Nachwort*, in: Nietzsche, Friedrich, *Gedichte*, hrsg. von Mathias Mayer, Stuttgart 2010, S. 173–186, hier S. S. 173f.; Schnell, Ralf, *Von der Jahrhundertwende bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs*, in: Holznagel, Franz-Josef u. a., *Geschichte der deutschen Lyrik*, Stuttgart 2004, S. 471–580, hier S. 474; Kaufmann, Sebastian, *Kommentar zu Nietzsches ‚Idyllen aus Messina‘*, in: NK 3/1, 457–543, hier 469.

<sup>45</sup> Demmerling, *Philosophie als literarische Kultur?*, S. 346f.

<sup>46</sup> Gabriel, *Zur Interpretation literarischer und philosophischer Texte*, S. 245.

Denn jeder literarische oder philosophische Text, der sich ihm gewöhnlich zugeschriebenen Gattungsspezifika entzieht, verfolge damit bestimmte Absichten.<sup>47</sup>

2. Wissen und Erkenntnis: Auf die Diskussion der Valenz von Gattungsunterschieden würde folgerichtig die bereits angesprochene Differenzierung von Wissen und Erkenntnis als Kriterium zur Unterscheidung von literarischen und philosophischen Texten anschließen, zumal sich die „Diskussion darüber, inwiefern Philosophie in literarischen Texten thematisiert wird“, „vornehmlich an der Grenzziehung zwischen propositionalem Wissens- bzw. nicht-propositionalem Erkenntnisbegriff [orientiert] und [...] insofern epistemisch geprägt [ist].“<sup>48</sup> Zunächst möchte ich mich vorbehaltlos jener Auffassung anschließen, die erstens besagt, dass „nicht jede Erkenntnis propositional ist“, dass es somit auch „nicht propositionale Erkenntnisse gibt“,<sup>49</sup> welche – zweitens – durch die Rezeption literarischer Texte erworben werden können. Damit sei gesagt, dass es fiktionale Literatur gibt, die einen „relevanten Erkenntniswert besitzt.“<sup>50</sup> Ungeklärt ist hingegen, auf welche Weise die aus dem Umgang mit einem literarischen Text gewonnene Erkenntnis mitteilbar ist und welchen epistemischen Status das möglicherweise Mitteilbare besitzt. Die Lektüre eines philosophischen Textes sollte es ermöglichen, ein in diesem Text enthaltenes Argument einer weiteren Person, die diesen Text nicht selbständig gelesen hat, so mitzuteilen, dass diese das Argument ebenfalls versteht. Nach der Lektüre eines literarischen Textes kann ich einer weiteren Person nicht nur mitteilen, auf welche Weise mich die Schilderung eines fiktionalen Ereignisses in der Literatur (z. B. das Schicksal der Physiker in Friedrich Dürrenmatts gleichnamiger Komödie) berührt hat, sondern auch, welche Erkenntnisse (hier: über Verantwortlichkeit in den Naturwissenschaften) ich aufgrund der fiktiven Ereignisse gewonnen habe. Die Solidität und Plausibilität meiner Erkenntnisse basiert auf dem Text-Erlebnis.

3. Wie kommt Philosophie in die Dichtung? Das Kontext-Problem: Unabhängig von der Überzeugungskraft der vorgetragenen Begründung für eine prinzipielle Beibehaltung des Gattungsunterschieds wird auch der stärkste Befürworter der

---

47 Vgl. zu möglichen Interessen der Vermittlung, der Heuristik, des Ausdrucks und der Kritik: Fulda, Daniel / Matuschek, Stefan, *Literarische Formen in anderen Diskursformationen: Philosophie und Geschichtsschreibung*, in: Winko, Simone u. a. (Hrsg.), *Grenzen der Literatur. Zu Begriff und Phänomen des Literarischen*, Berlin / New York 2009, S. 188–199.

48 Schildknecht, *Literatur und Philosophie: Perspektiven einer Überschneidung*, S. 47.

49 Gabriel, Gottfried, *Zwischen Wissenschaft und Dichtung. Nicht-propositionale Vergegenwärtigung in der Philosophie*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 51, Berlin 2003, S. 415–425, hier S. 416.

50 Gabriel, Gottfried, *Fiktion, Wahrheit und Erkenntnis in der Literatur*, in: Demmerling / Vendrell Ferran (Hrsg.), *Wahrheit, Wissen und Erkenntnis in der Literatur*, S. 163–180, hier S. 163.

Gattungsdifferenz nicht leugnen wollen, dass literarische Texte im Allgemeinen und Gedichte im Besonderen existieren, die Philosophie enthalten. Die sich daran anschließende Frage, *wie* eigentlich Philosophie in die Dichtung kommt, hat Lutz Danneberg nicht nur aufgeworfen, sondern mit Blick auf die sich daraus ergebenden interpretatorischen Probleme auch beantwortet. Seine mit vielen Beispielen angereicherten Ausführungen münden in zwei Thesen: Die erste These lautet: „Ohne die Einschränkung von Kontextbezügen läßt sich so viel Philosophie in einem literarischen Text entdecken, wie es einem gefällt.“<sup>51</sup> Diese These geht auf die vorgelagerte Frage zurück, wie der Interpret sich selbst (und seinen Lesern) versichern kann, „daß der für die Ausdeutung gebildete Kontext, über den Philosophie in den Text fließt, auch gerechtfertigt ist“.<sup>52</sup> Wie es Danneberg an mehreren Beispielen aufzuzeigen gelingt, besteht das „Problem bei der Zuweisung von Philosophie an einem literarischen Text über die Bildung eines Kontextes“ „in der Frage, welche Kontexte zulässig sind und wie sie sich begrenzen lassen.“<sup>53</sup> Umgekehrt bedeutet dies, dass ein für die Beschreibung von Philosophie (z. B. in einem Gedicht) herangezogener Kontext nie ohne Begründung auskommt.

Die zweite These lautet: „Ohne zusätzliche Anforderungen an die Fähigkeit eines Textes zur Exemplifikation läßt sich in einem Text so viel Philosophie entdecken, wie es einem gefällt.“<sup>54</sup> Danneberg führt aus, dass philosophische Gehalte in Texten regelmäßig über Exemplifikation bestimmt oder ermittelt werden. Zu Recht bemerkt er, dass „[j]ede Eigenschaft eines (literarischen) Textereignisses *und* jede Eigenschaft der von ihm beschriebenen (fiktionalen) Textwelt [...] als exemplifizierend aufgefaßt werden [kann].“<sup>55</sup> Da aber „ein Text jede ihm zugesprochene Eigenschaft exemplifizieren kann“,<sup>56</sup> besteht wie im Fall der Kontextbildung die Pflicht, Exemplifikationsketten zu bilden, d. h. eine Begründung für ebendiese Argumentation zu liefern. Solche Begründungen – hier liegt die Pointe – sind nur dann erfolgreich, wenn sie am Text selbst begründet werden:

Eigenschaften eines Textes exemplifizieren und demonstrieren nur im Textzusammenhang; mithin gibt es keine Demonstrationen, die mit Eigenschaften textunabhängig verknüpft sind. Jede Eigenschaft kann grenzenlos zur Demonstration herangezogen werden, aber nur

---

51 Danneberg, Lutz, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, in: Schildknecht, Christiane / Teichert, Dieter (Hrsg.), *Philosophie in Literatur*, Frankfurt/Main 1996, S. 19–54, S. 38.

52 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 38.

53 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 49.

54 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 53.

55 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 50.

56 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 52.

diejenigen sind einem Werk zuzuschreiben, die sich mit seinen anderen Eigenschaften verknüpfen lassen.<sup>57</sup>

4. Kann man poetisch philosophieren? Ist es grundsätzlich möglich, einen philosophischen Gedanken in einen literarischen Text mittels „spezifisch ästhetischer, also traditionell poetischer Ausdrucksmittel“<sup>58</sup> einzuweben, der sodann vom Leser erkannt wird? Harald Fricke hat diese zugespitzte Frage dergestalt beantwortet, dass es zwar keine „nicht-propositionale Erkenntnis“ gebe, wohl aber „nicht-propositionales ‚Lernen‘“, sodass die „literarische Form [...] den Leser stärker ins Philosophieren hineinziehen [kann] als jeder argumentierende philosophische Text.“<sup>59</sup>

Die Ausführungen in diesem Kapitel sind stets von einem Spezialfall ausgegangen: von einem lyrischen Gedicht, das einen philosophischen Gedanken enthält, der verständlich, mitteilbar und zuletzt diskutierbar ist. Damit wurde den Bedürfnissen der philosophisch interessierten Nietzscheforschung ein großes Zugeständnis gemacht. Dieser Ansatz, der externen Evidenz viel Raum gibt, läuft nämlich Gefahr, letztlich die Sinnkonstitution moderner Lyrik zu konterkarieren. Denn noch heute, bald 60 Jahre nach ihrer Formulierung, gilt jene grundlegende Überzeugung Hugo Friedrichs:

Überall beobachten wir ihre [der Lyrik] Neigung, so weit wie möglich von der Vermittlung eindeutiger Gehalte fernzubleiben. Das Gedicht will vielmehr ein sich selbst genügendes, in der Bedeutung vielstrahliges Gebilde sein, bestehend aus einem Spannungsgeflecht von absoluten Kräften, die suggestiv auf vorrationale Schichten einwirken, aber auch die Geheimniszonen der Begriffe in Schwingung versetzen.<sup>60</sup>

Und weiter:

Wenn das moderne Gedicht Wirklichkeiten berührt – der Dinge wie des Menschen – so behandelt es sie nicht beschreibend und nicht mit der Wärme eines vertrauten Sehens und Fühlens. Es führt sie ins Unvertraute, verfremdet sie, deformiert sie.<sup>61</sup>

---

57 Danneberg, *Wie kommt die Philosophie in die Literatur?*, S. 54.

58 Fricke, Harald, *Kann man poetisch philosophieren? Literaturtheoretische Thesen zum Verhältnis von Dichtung und Reflexion am Beispiel philosophischer Aphoristiker*, in: Gabriel, Gottfried / Schildknecht, Christiane (Hrsg.), *Literarische Formen der Philosophie*, Stuttgart 1990, S. 26–39, hier S. 27.

59 Fricke, *Kann man poetisch philosophieren?*, S. 26.

60 Friedrich, Hugo, *Die Struktur der modernen Lyrik. Von der Mitte des neunzehnten bis zur Mitte des zwanzigsten Jahrhunderts*, Neuausgabe mit einem Nachwort von Jürgen von Stackelberg, Hamburg 2006, S. 16.

61 Friedrich, *Die Struktur der modernen Lyrik*, S. 16.

Bei der Gedichtanalyse kann es folglich nicht darum gehen, die ‚Deformierung‘ eines Gedankens aufzuheben; und doch sind auffällig viele Analysen von Gedichten Nietzsches von der (mal mehr, mal weniger offen eingestandenen) Überzeugung getragen, nur ein in den philosophischen Diskurs einzuspeisendes, aus der Dichtung entwickelbares Wissen sei das sinnvolle Ergebnis eines wissenschaftlichen Umgangs mit Nietzsches Lyrik.

Für Literaturwissenschaftler ergibt sich im Grunde eine gänzlich andere Aufgabenstellung, die Carsten Dutt unter Einbeziehung des weiteren epistemologischen Zusammenhangs präzise formuliert:

Selbst dort, wo ein Werk [...] nicht viel mehr als die Versifikation eines theologisch oder philosophisch vorgedachten Gedankens ist, selbst dort also, wo Literatur Wissens- und Ideenordnungen lediglich in die komplexe Prägnanz verssprachlicher Verdichtung hebt, ist es der *werkhaft generierte Mehrwert dieser Verdichtung*, der Literaturwissenschaftler spezifisch beschäftigen sollte. In keinem Fall geht die Produktivität literarischer Werke nämlich im bloßen Transport, in der restlos transparenten, sich selbst zum Verschwinden bringenden Repräsentation oder Exemplifikation jener Kontexte auf, die ihnen, den Werken, geschichtlich vorausliegen und in dieser oder jener Weise auch eingeschrieben sind.<sup>62</sup>

Das dem Gegenstand angemessene Interesse sei, so Dutt weiter,

das Interesse an individualisierender, nicht lediglich typisierender Erkenntnis im Umgang mit Werken der Literatur. Das theoretische Fundament dieses Individualisierungsinteresses besteht in der Einsicht in die *Bedeutung der Form*, d. h. der Anerkennung der semantischen, pragmatischen und ästhetischen Produktivität der in keinem ihrer Details substituierbaren (weil in keinem ihrer Details insignifikanten) Gestalt eines Werkes.<sup>63</sup>

Für die Philosophie besitzt die Einsicht, dass die Darstellungsformen ihren jeweiligen Inhalten nicht äußerlich sind, ein revolutionäres Potenzial – und es ist erfreulich, dass dieser Ansatz inzwischen auch auf Nietzsches Werk angewendet wird.<sup>64</sup> Für die Literaturwissenschaft bildet der konstitutive Zusammenhang von Form und Inhalt seit jeher die Geschäftsgrundlage – und das wusste der Dichter Franz Grillparzer bereits, als die deutsche Philologie als Fach noch gar nicht existierte: „Nicht der Gedanke macht das Kunstwerk sondern die Darstellung des Gedankens.“<sup>65</sup>

<sup>62</sup> Dutt, Carsten, *Werkzentrierte Interpretation: Zur Kritik kontextualistischer Orientierungen in der Literaturwissenschaft*, in: *The German Quarterly*, Jg. 86, Cherry Hill / Hoboken (New Jersey) 2013, S. 240.

<sup>63</sup> Dutt, *Werkzentrierte Interpretation*, S. 240.

<sup>64</sup> Vgl. die Pilotstudie von: Pichler, Axel, *Philosophie als Text. Zur Darstellungsform der „Götzen-Dämmerung“*, Berlin / Boston 2014.

<sup>65</sup> Grillparzer, Franz, *Sämtliche Werke. Ausgewählte Briefe, Gespräche, Berichte*, hrsg. von Peter Frank / Karl Pörnbacher, Bd. 3, München 1964, S. 285.

## 4 „Das Unglück holt den Flüchtigen ein – und sei's“. Ein lyrisches Fragment von 1885

Der Gegenstand, um den es nun gehen soll, begegnet uns hier in Vermittlung durch eine Abbildung, die seiner tatsächlichen Gestalt (einzusehen im Goethe- und Schiller-Archiv in Weimar) sehr nahe kommt. Das Faksimile konfrontiert uns mit einer Doppelseite aus Nietzsches Arbeitsheft W I 6.<sup>66</sup> Es ist besonders wichtig, dem Gegenstand *auf diese Weise* erstmalig zu begegnen; alternativ (aber hermeneutisch ungünstig) wäre es möglich gewesen, den editorisch hergestellten Text der KGW bzw. KSA zu zitieren oder bereits die Transkription aus KGW IX/4<sup>67</sup> zu bemühen. Die Unzulänglichkeit der herkömmlichen Edition<sup>68</sup> wird sich in diesem Kapitel deutlich erweisen, denn es ist nahezu unmöglich, eine Hypothese über die gedankliche Reichweite des Gedichtentwurfs auf der linken Heftseite<sup>69</sup> zu entwickeln, wenn er unabhängig von seinem materiellen Zusammenhang analysiert wird. Darüber hinaus veranschaulicht die Abbildung die begrifflich schwer zu fassende Individualität des Autors.<sup>70</sup> Die Einzigartigkeit von Gedankenführung und Sprachfindung zeigt sich in der Anschauung des Materials, sie findet ihre Entsprechung schon in der hochgradig individualisierten Handschrift. Mehr noch: Sie ermöglicht es, „die Ereignishaftigkeit dieser Notizen als Laboratorium und Medium von Selbstaufzeichnungsexperimenten zugleich vor Augen zu führen.“<sup>71</sup> Die Schwierigkeit, die dem ungeübten ‚Leser‘ eine Entzifferung der Handschrift auf der Manuskriptseite 58 bereitet, sollte folglich die Interpretationshaltung bestimmen. Die Verstehensbemühung, herausfinden zu wollen, was der

---

66 Für umfanglichere Beschreibungen des Heftes vgl. den Nachbericht zu KGW IX/4, 22–24, sowie die grundlegende Studie von: Röllin, Beat, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885: eine Nachlass-Lektüre. Philologisch-chronologische Erschließung der Manuskripte*, München 2012, insb. S. 41–44.

67 Vgl. KGW VII/3, 449–452; bzw. NL 1885, 45[5], KSA 11, 709f.

68 Für einen Überblick siehe: Röllin, Beat / Stockmar, René, „Aber ich notire mich, für mich.“ – Die IX. Abteilung der Kritischen Gesamtausgabe von Nietzsches Werken, in: *Nietzsche-Studien*, Jg. 36, Berlin / New York 2007, S. 22–40.

69 W I 6, 58.

70 Zu Orientierung vgl. Wohlfart, Günter, *Dichten der Individualität*, in: Hoffmann, Thomas Sören / Majetschak, Stefan (Hrsg.), *Denken der Individualität. Festschrift für Josef Simon zum 65. Geburtstag*, Berlin / New York 1995, S. 55–65.

71 Stingelin, Martin, *Die Sudelbücher von Georg Christoph Lichtenberg in der Begegnung mit den Notizheften von Friedrich Nietzsche als Ort(e), wo Experiment und Normalismus sich (nicht unabhängig voneinander) begegnen*, in: Bartz, Christina / Krause, Marcus (Hrsg.), *Spektakel der Normalisierung*, München 2007, S. 209–220, hier S. 211.



Autor mit dem *Niedergeschrieben sagen wollte*, stünde dann im Verhältnis zu der Herausforderung, die Wörter und Striche, Punkte und Kommas zu entziffern und führt zu der viel grundlegenderen, zugleich aber verwandten Frage: *Was steht da eigentlich?* Das sich-Einlassen auf die Handschrift hat mit philosophischer Betätigung zunächst wenig zu tun – aber, und auch das macht die Abbildung auf einfache Weise deutlich: Niemand würde bestreiten, dass sich die beiden abgebildeten Seiten ‚optisch‘ sehr voneinander unterscheiden, zugleich aber (durch die Grundlage!) miteinander verbunden sind und eine Trennung nur künstlich, durch einen Akt der Gewalt (etwa durch das Herausreißen einer Seite) möglich wäre. Andererseits lässt sich eine Seite schwerlich ohne weiteres durch das Verständnis der jeweils anderen erklären. Angenommen also, die einfach(er) zu entziffernde Handschrift auf Seite 59 enthielte nicht nur einen gut verständlichen philosophischen Gedankengang, und es wäre zudem auch noch plausibel, die rechte Seite als Kontext des Entwurfs auf der linken Seite zu begreifen – wie sollte, so verstanden, ein Verständnis der Philosophie (rechterhand) die Dichtung (linkerhand) begünstigen? Müssten nicht zunächst beide Seiten einzeln, isoliert, ja autonom gemäß ihres Seins behandelt werden und erst danach der Zusammenhang diskutiert werden respektive überhaupt erwogen werden, ob ein Zusammenhang vorhanden ist?

Die folgende Darstellung erprobt, wie weit die Interpretation eines solchen Gedichtentwurfs überhaupt kommen kann, und richtet die Konzentration zunächst auf die Seiten 59 und 58 des Quartheftes W I 6. Dieses Heft wurde im Sommer 1885<sup>72</sup> von Anfang bis Mitte Juni<sup>73</sup> zunächst von Louise Röder-Wiederhold in Sils-Maria verwendet; es enthält ihre Niederschrift der Diktate Nietzsches. Die rechten Seiten<sup>74</sup> sind durchgängig von der Hand Louise Röder-Wiederholds beschrieben und bilden die Grundschrift (G). Von der Hand Nietzsches stammen zwei Bearbeitungsschichten: Eine erste Bearbeitungsschicht (B<sup>1</sup>) in violetter Tinte umfasst Überarbeitungen, Zusätze und Zweitbeschriftungen und wird von Beat Röllin auf Ende Juni/Anfang Juli und Mitte August/Mitte September, im Zusammenhang mit den W I 5-Reinschriften, datiert. Eine zweite Bearbeitungsschicht (B<sup>2</sup>) in schwarzer und anthrazitfarbener Tinte umfasst weitere Überarbeitungen und Ergänzungen der Diktatniederschrift. Mit Blick auf Seite 59 lassen sich diese allgemeinen Beobachtungen bestätigen: Die Heftseite enthält eine in schwarzer Tinte niedergeschriebene Grundschrift, der Schreibfluss ist insgesamt gleichmäßig und verläuft von oben nach unten. Die Seite ist außerdem nahezu voll-

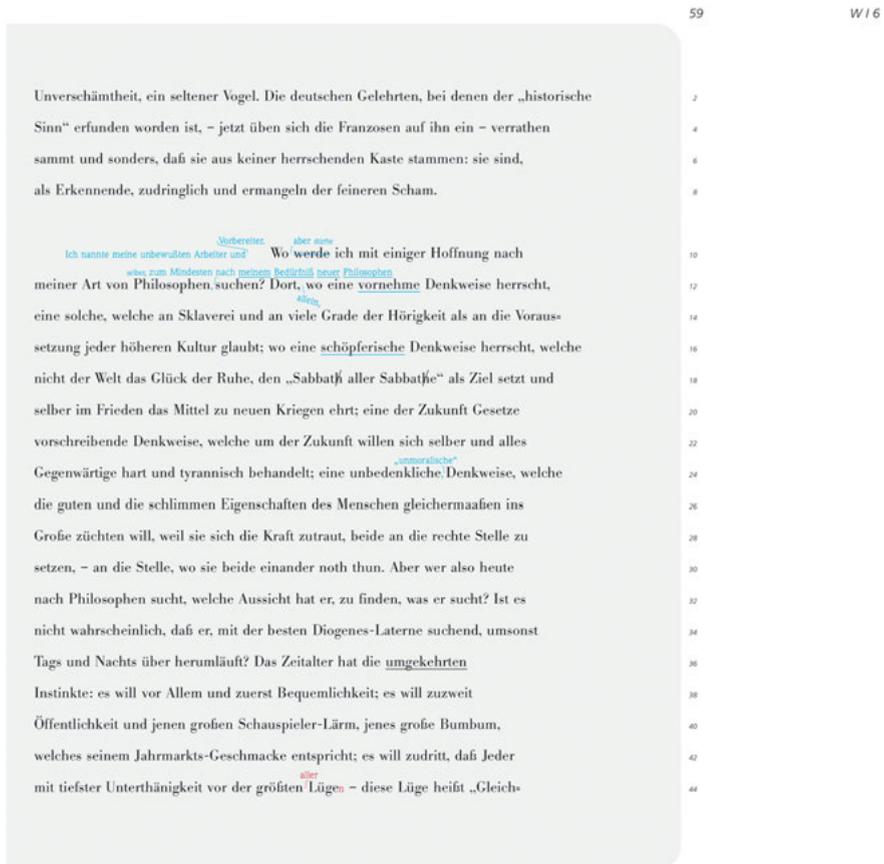
---

72 Der gesamte, für Nietzsches Werkpläne so bedeutsame Zeitraum von November 1884 bis August 1886 lässt sich studieren anhand von: Janz, Curt Paul, *Friedrich Nietzsche. Biographie*, Bd. 2, München / Wien 1978, S. 358–478.

73 Zu diesem Befund kommt Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885*, S. 42.

74 W I 6, 3–77.

ständig beschrieben, wobei der Absatz im oberen Seitendrittel eine Unterbrechung markiert. Deutlich zu erkennen sind mehrere Überarbeitungen auf der Seite, gehäuft in den ersten beiden Sätzen nach dem Absatz; es handelt sich neben einer Durchstreichung wesentlich um Einfügungen (z. T. ganzer Satzteile) in violetter Tinte von der Hand Nietzsches (B<sup>1</sup>). Was bei oberflächlicher Sichtung nur schwer zu erkennen ist, zeigt die Transkription von Seite 59 in KGW IX/4:



**Abb. 2:** Transkription W | 6, 59 (KGW IX/4)

Es ist von Bedeutung, dass Nietzsche den aus seinem Diktat entstandenen Text offenbar mehrfach gelesen hat. Diese Annahme ergibt sich aus der Verwendung

violetter,<sup>75</sup> schwarzer<sup>76</sup> und anthrazitfarbener<sup>77</sup> Tinte, die er für seine Überarbeitung verwendet hat. Dabei kam es ihm freilich nicht nur auf die Korrektur von Rechtschreibfehlern an; vielmehr bildete das von Röder-Wiederhold Niedergeschriebene eine Art ‚Behelfstext‘ als Grundlage für sein Weiterdenken und -arbeiten. Vergleicht man die übrigen rechten Seiten dieses Heftes mit der hier abgebildeten, so fällt auf, dass nur zwei rechte Seiten<sup>78</sup> noch weniger Bearbeitungsspuren enthalten, drei weitere Seiten<sup>79</sup> weisen etwa ähnlich viele Spuren auf. Auf allen anderen Seiten, deren Grundschrift aus der Niederschrift Röder-Wiederholds besteht, sind z. T. umfangreiche Bearbeitungen zu erkennen,<sup>80</sup> die nicht selten auf die linken Heftseiten, die ja zu diesem Zweck freigelassen worden waren,<sup>81</sup> geradezu ‚ausbrechen‘. Pauschal lässt sich über das, was wir von der Hand Nietzsches auf den linken Seiten sehen, wenig Substanzielles aussagen. Wie auch immer man die Aufzeichnungen der linken Heftseiten beschreiben würde (als Notate, Kommentare, Glossen, Ergänzungen), sie haben keine lyrische Form.

---

75 Vgl. WI 6, 59, 9–13, 16 u. 23.

76 Vgl. WI 6, 59, 18 u. 36[?].

77 Vgl. WI 6, 59, 43f.

78 Vgl. WI 6, 63 u. 71.

79 Vgl. WI 6, 3, 57 u. 73.

80 Vgl. z. B. WI 6, 17.

81 Vgl. KGW VII/4.2, 61.

tränkenden  
kränkenden  
den göttlich-Lenkenden

2 Das Unglück holt den Flüchtigten ein – u sei's

Zum 4 ~~den~~ goldenen Kummer der verarmten Hand,

Zur 6 ~~den~~ Traurigkeit des ewig-Schenkenden:

holt th 8 Das Unglück ~~den~~ den Flüchtigten ein – und sei's

10 Sorglos; ~~seiner~~ selber uneingedenk

12 Warf er die Perlen / weg

4 a  
4 b  
5 c

14 Das den Besiegten nieder zwingt

5 c

§ 16 Das jeden Stolz zu Thränen kehrt:

5 a

18 Unehrlich Gebild, was

5 a  
5 c

20 Warfst du die Perlen in den Sand –

22 Das dunk Meer schlang sie in seinen Schlund!

24 Was dankt das Leben dem Verschwendenden

2-24: KGW VII 430f

1: den?   
 2: Flüchtigten] VR   
 4: Kummer] VR   
 8: Flüchtigten] VR   
 10: uneingedenk] L   
 16: kehrt] VR

18: was] Durchstreichung?   
 22: dunk] ?

Abb. 3: Transkription WI 6, 58 (KGW IX/4)

Zu dem Entwurf auf Seite 58 zählen drei Versgruppen, wobei die ersten beiden<sup>82</sup> zugleich Versuche einer ersten Strophe sind. Die Kontextualisierung bestimmter Schlüsselwörter lässt erkennen, dass der Text das Verhältnis des Künstlers zu seiner Umwelt, insbesondere zu seiner Leserschaft behandelt. Dabei fällt die große Nähe zu Nietzsches eigener Lebenssituation im Sommer 1885 auf, die im

<sup>82</sup> Vgl. WI 6, 58, 2–6 u. 8–12.

Folgenden nicht unerwähnt bleiben soll. Der Versuch der Zeilen 8–12 folgt auf den Versuch der Zeilen 2–6. Anhand des Materials lässt sich nachvollziehen, dass die oberste Versgruppe zuerst entstand:

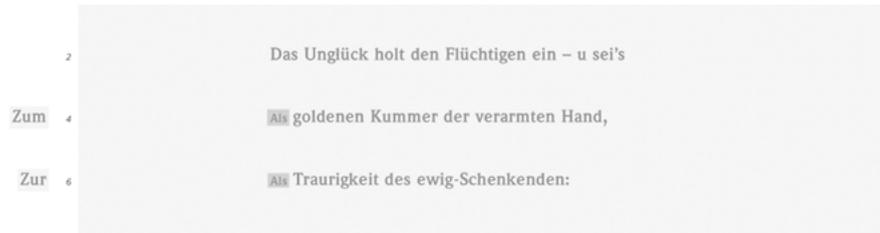


Abb. 4: Transkription W I 6, 58, 2–6 (KGW IX/4)

Die Editoren haben zwei Überschreibungen identifiziert: Die Präpositionen „Zum“ und „Zur“ am Beginn der vierten und sechsten Zeile werden durch die Konjunktion „Als“ ersetzt. Die Bedeutungsverschiebung, die durch die Ersetzung einer sprachlichen Brücke durch das Scharnierwort ‚als‘ eintritt, ist eminent: Zunächst hat das ‚Einholen des Flüchtigen‘ den konkreten Zweck, zweierlei auszulösen: den „goldenen Kummer der verarmten Hand“ und die „Traurigkeit des ewig-Schenkenden“. „Das Unglück“ ist *agens*, es vollzieht eine Handlung und kalkuliert dahinter eine gleichsam konkrete Reaktion. Durch das „Als“ verändert sich die Bedeutung: Das „Unglück“ ist nicht mehr ein abstraktes, gleichwohl handelndes Etwas, sondern wird erst durch sein Tun identifiziert: „Als“ bedeutet hier ‚in Form von‘. Es werden Formen von Unglück genannt, das Unglück (als Fatum oder Schicksal) ist nicht selbst Subjekt. *In Gestalt* des „goldenen Kummer[s] der verarmten Hand“ holt das „Unglück [...] den Flüchtigen ein“, das Unglück wird in einer Erscheinungsform manifest und begreifbar. Ebenso verhält es sich mit der „Traurigkeit des ewig-Schenkenden“. Hatte man in Zeile 2 mit „dem Flüchtigen“ noch eine ganzheitliche Person vor Augen, so betrifft das in Zeile 6 angesprochene Unglück nur noch ein Körperteil: „die Hand“. Die Hand, oder auch: die Hände, sind von ausgezeichneter Bedeutung: Durch die Hand wird die schöpferische Kraft des Schriftstellers Wirklichkeit. In der abendländischen Geistesgeschichte haben die verschiedensten Autoren über die Bedeutung der Hand reflektiert, angefangen bei Aristoteles über Hegel zu Heidegger<sup>83</sup> und Derrida. Aber auch für Nietzsche

**83** „Der Mensch selbst ‚handelt‘ durch die Hand; denn die Hand ist in einem mit dem Wort die Wesensauszeichnung des Menschen. [...] Durch die Hand geschieht zumal das Gebet und der Mord, der Gruß und der Dank, der Schwur und der Wink, aber auch das ‚Werk‘ der Hand, das ‚Handwerk‘ und das Gerät. [...] Der Mensch ‚hat‘ nicht Hände, sondern die Hand hat das Wesen

haben die Hände einen besonderen Wert.<sup>84</sup> Versucht man nun festzustellen, ob Nietzsche im Sommer 1885 etwas Einschlägiges niedergeschrieben hat, so stößt man auf ein Notat, das als Nachlassfragment 36 [36]<sup>85</sup> ediert ist. Das gesamte Notat umfasst genau eine rechte Seite (Seite 23) im Quartheft W I 4. Dort heißt es:

Noch jetzt ist, namentlich unter Künstlern, eine Art Verwunderung und ehrerbietiges Aushängen der Entscheidung reichlich vorzufinden, wenn sich ihnen die Frage vorlegt, wodurch ihnen der beste Wurf gelungen und aus welcher Welt ihnen der schöpferische Gedanke gekommen ist: sie haben, wenn sie dergestalt fragen, etwas wie Unschuld und kindliche Scham dabei, sie wagen es kaum zu sagen ‚das kam von mir, das war meine Hand, die die Würfel warf‘.<sup>86</sup>

Nietzsche wehrt sich hier gegen den Glauben, ein gelungenes Werk sei das Resultat einer ‚Eingebung‘, einer gleichsam unbewussten, denkerisch mithin nicht voll kontrollierten Handlung. Einen Ansatzpunkt zur Aufhellung seiner Schreibintention erhält, wer den Blick auf die linke Seite (Seite 22) schweifen lässt: Dort nämlich befindet sich der Entwurf eines Briefes an die seinerzeit 29-jährige, promovierte österreichische Philosophin und Literaturkritikerin Helene Druskowitz, die sich ein Exemplar des *Zarathustra* erbeten und daraufhin offenbar ankündigt hatte, eine literarkritische Abhandlung schreiben zu wollen. Nietzsche ringt um eine angemessene Reaktion. Seine persönlichen Eingeständnisse gehen in diesem Entwurf sehr weit und bezeugen die tiefe Kränkung, die durch das Ansinnen Helene Druskowitz’ nur noch einmal bestärkt wurde:

---

des Menschen inne, weil das Wort als der Wesensbereich der Hand der Wesensgrund des Menschen ist. Das Wort als das eingezeichnete und so dem Blick sich zeigende ist das geschriebene Wort, d..h. die Schrift. Das Wort als die Schrift aber ist die Handschrift.“ (Heidegger, Martin, *Gesamtausgabe*, Abt. II: *Vorlesungen 1923–1944*, Bd. 54: *Parmenides*, hrsg. von Manfred S. Frings, Frankfurt/Main 1982, S. 118f.).

**84** Vgl. NL 1885, 36[36], KSA 11, 565, 23–566, 1. Vgl. zu Nietzsches ‚Lob der Hände‘ außerdem: Braun, Stephan, *Topographien der Leere. Friedrich Nietzsche, Schreiben und Schrift*, Würzburg 2007, S. 33–60.

**85** KSA 11, 565f.

**86** W I 4, 23 (KGW IX/4).

12 Verzeihung, mein verehrtes Frl., aber ich gehöre nicht zu denen, welche „Litt. machen“, noch  
 14 weniger zu denen, welche glauben, man könne von allen Dingen öffentl. reden. Wer nicht  
 16 mir aus dem tiefsten Grunde seines Herzens Dank dafür weiß, daß so etwas wie mein  
 18 Z. überhaupt von mir mitgeteilt ist, wer nicht alles Dasein dafür segnet, daß so  
 20 etwas in ihm, wie dieser Z. möglich ist, dem fehlt Alles, Ohr, Verstand, Tiefe,  
 22 Bildung, Geschmack u überhaupt die Natur eines „auserlesenen Menschen“. Solche „Aus-  
 24 erlesenen“ will ich damit an mich heranziehen:

**Abb. 5:** Transkription W I 4, 22, 12–24 (KGW IX/4)

Aber zurück zu dem Gedichtentwurf: In Zeile 4 wird die ernste Realität durch eine ironische Spiegelung gebrochen. Das Paradoxon in der vierten Zeile spielt an auf wirtschaftliche Zwänge, die hier im Hintergrund stehen: Der „Kummer“ ist ‚golden‘, d. h. in Anspielung auf ein kostbares Metall veredelt, gleichwohl ist die Hand „verarmt[ ]“. Die ökonomische Basis aller freier Schriftsteller, der ‚freien Geister‘, ist prekär; das wirtschaftliche Auskommen ist nicht gesichert, materielle Sorgen gehören zum Alltag und bestimmen bis zu einem gewissen Grad auch das Handeln des unabhängigen Schreibers:

Seit der Erfindung des freien Schriftstellers in der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts schieben sich Lesen und Schreiben zum einen aufgrund der Emanzipation des Bürgertums, zum anderen aufgrund der gesteigerten Technisierung und Ökonomisierung des Schreibakts und der Publikationsmöglichkeiten immer mehr ineinander. Schreiben wird zur existenziellen Ausdrucksform und soll zugleich der ökonomischen Sicherung der Existenz dienen.<sup>87</sup>

Andererseits beruht die Wahl dieser Existenz auf einer freien Entscheidung und stellt eine bewusst gewählte, radikale Existenzform dar:

Die Ungleichzeitigkeit des unternehmerischen Schriftstellers, der sich mit seiner phantasiebeflügelten Produktionsweise vor der mühseligen und widerspenstigen Emanzipation der bürgerlichen Arbeitswelt bald einen entscheidenden Vorsprung verschaffte und darum auch dem Bürger unerbittlich sich entfremdete, hat Nietzsche so radikal wie keiner vor ihm zum Prinzip seines Denkens und auch zu seiner äußeren Existenzform erhoben.<sup>88</sup>

<sup>87</sup> Thüring, Hubert, *Der alte Text und das moderne Schreiben. Zur Genealogie von Nietzsches Lektürewesen, Schreibprozessen und Denkmethode*, in: Balke, Friedrich u. a. (Hrsg.), *Für Alle und Keinen. Lektüre, Schrift und Leben bei Nietzsche und Kafka*, Zürich / Berlin 2008, S. 121–148, hier S. 124f.

<sup>88</sup> Lämmert, Eberhard, *Nietzsches Apotheose der Einsamkeit*, in: *Nietzsche-Studien*, Jg. 16, Berlin / New York 1987, S. 47–69, hier S. 58.

Entsprechend meint der in der vierten Zeile genannte „Kummer“ hier keine milde, sondern eine existenzielle Form der Traurigkeit: die „Traurigkeit des ewig-Schenkenden“, der keine Anerkennung erhält. Wie Zarathustra, der „den Menschen ein Geschenk“ bringen will,<sup>89</sup> macht der Schriftsteller das Ergebnis seiner Arbeit den Menschen zum Geschenk. Das individuelle Erzeugnis des Schriftstellers enthält einen Abzug seiner persönlichen Weltsicht, als Gabe wird sie allen Menschen zuteil. In dem *Zarathustra*-Kapitel *Von der schenkenden Tugend* spiegelt sich genau dieses Ereignis. Die Jünger reichen Zarathustra einen Stab, „an dessen goldenem Griffe sich eine Schlange um die Sonne ringelte.“<sup>90</sup> Zarathustra freut sich über diese Gabe, ist aber nicht frei von Traurigkeit: Denn Gold sei deshalb „zum höchsten Werthe“ gekommen, weil es „ungemein“, „unnützlich“, „mild im Glanze“ und damit das ideale, einfachste Geschenk sei.<sup>91</sup> Geistige Gaben seien höher einzuschätzen. Das goldene Geschenk ist „Abbild der höchsten Tugend“, welche das Besitzen-wollen ist.<sup>92</sup>

Der erste Strophenentwurf scheint Nietzsche nicht überzeugt zu haben, sodass er neu ansetzte:

holt th 8 Das Unglück fieng den Flüchtigen ein - und sei's  
y 10 Sorglos u seiner selber uneingedenk  
12 Warf er die Perlen f weg

Abb. 6: Transkription W I 6, 58, 8–12 (KGW IX/4)

Der erste Vers bleibt in seiner Struktur erhalten, allerdings verändert Nietzsche ein entscheidendes Detail: „Das Unglück“ als Akteur, zunächst mit dem Prädikat als gegenwärtig handelndes Subjekt eingeführt, wird wesentlich neu bestimmt: Seine Tätigkeit wird nicht nur in die Vergangenheit verlegt, sondern auch verstärkt und konkretisiert. Es heißt nun: „Das Unglück fieng den Flüchtigen ein“. Weder das „Unglück“ noch der „Flüchtige[ ]“ verhalten sich passiv, denn das ‚Einfangen‘ setzt voraus, dass derjenige, der eingefangen werden soll, sich grund-

<sup>89</sup> Za I Zarathustra's Vorrede 2, KSA 4, 13, 7f.

<sup>90</sup> Za I Von der schenkenden Tugend 1, KSA 4, 97, 9f.

<sup>91</sup> Za I Von der schenkenden Tugend 1, KSA 4, 97, 13–15.

<sup>92</sup> Unter ausdrücklichem Bezug auf Nietzsches Konzept einer „schenkenden Tugend“ hat Nicolai Hartmann in seiner Ethik die notwendige Differenzierung zwischen materiellen und geistigen Gütern und die Verbundenheit zwischen Schenkendem und Beschenktem entwickelt. Vgl. Hartmann, Nicolai, *Ethik*, 3. Auflage, Berlin 1949, S. 503f.

sätzlich zur Wehr setzt. In den Zeilen 10 und 12 wird jener Gedanke erneut aufgegriffen, der im ersten Strophenentwurf zum Ausdruck gebracht werden sollte. „Sorglos u selber uneingedenk“ blicke der ‚schenkende‘ Schriftsteller auf die eigenen Bedürfnisse. Die Sorglosigkeit ist hier im alltäglichen Sinne zu verstehen,<sup>93</sup> nicht im philosophischen.<sup>94</sup> Von der allgemeinen Betrachtung über die komplexen Beziehungen zwischen Schriftsteller und Leser ausgehend, verengt das Fragment den Blick sodann zur spezifischen Abrechnung mit den Zeitgenossen, die den *Zarathustra* ignorierten, worauf die dritte Zeile des zweiten Strophenentwurfs („Warf er die Perlen weg“) verweist: Im späten Nachlass ist die Metapher der ‚Perle‘ konsequent für den *Zarathustra* reserviert: „Ich lese Zarathustra: aber wie konnte ich dergestalt meine Perlen vor die Deutschen werfen!“<sup>95</sup> und: „Ich habe den Deutschen das tiefste Buch gegeben, das sie besitzen, meinen *Zarathustra*, – ich gebe ihnen hiermit das unabhängigste. Wie? Sagt mir dazu mein schlechtes Gewissen, du willst deine Perlen – vor die Deutschen werfen? ...“<sup>96</sup> „[M]eine Perlen vor die Deutschen werfen!“ – Diese humorvoll-sarkastische Umformung der in der deutschen, französischen und englischen Sprache seit dem Mittelalter belegten, durch Martin Luthers Übersetzung von Mt. 7, 6 im deutschsprachigen Bibeltext ratifizierten Wendung („Ihr sollt das Heiligthum nicht den Hunden geben, und eure Perlen sollt ihr nicht vor die Säue werfen, auf daß sie dieselbigen nicht zertreten mit ihren Füßen, und sich wenden und euch zerreißen.“) ist die zugespitzte Formel jenes bewussten Haderns des Dichters mit seiner Lebensform, seiner Umwelt und seinen Lesern. Im September 1888 notiert Nietzsche diese Umwidmung letztmals als Pointe eines inszenierten Zwiegesprächs mit einem „kleine[n] Buch“:

---

**93** Vgl. den Artikel „sorglos“, in: Adelung, Johann Christoph, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart. Mit beständiger Vergleichung der übrigen Mundarten, besonders aber der Oberdeutschen*, Bd. 4, Leipzig 1801, Sp. 152: „[... E]rntlichen Richtung des Gemüthes auf einen Gegenstand beraubt, und darin gegründet. Ich legte mich sorglos nieder. Spencers Poesie ist die sorglose Ergießung einer warmen Einbildungskraft und lebhaften Empfindung. In engerer Bedeutung bezeichnet es die Unterlassung dieser pflichtmäßigen Richtung des Gemüthes. Ein sorgloser Mensch. Sorglos seyn. / Anm. Dieses Wort ist von dem Zeitworte sorgen, besonders in dessen weitem Bedeutung, zusammen gesetzt, und unterscheidet sich dadurch hinlänglich von sorgenlos, welches die Abwesenheit ängstlicher Sorgen bezeichnet.“

**94** Vgl. Kranz, Margarita, *Sorge* [Artikel], in: Ritter, Joachim u. a. (Hrsg.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bd. 9, Darmstadt / Basel 1995, Sp. 1086–1090. Kranz weist darauf hin, dass bis zum 20. Jahrhundert „S. weniger ein philosophischer Begriff als ein Thema der christlichen Homiletik und [...] ein Thema der Literatur“ war (Kranz, *Sorge*, Sp. 1087).

**95** NL 1887, 9[190], KSA 12, 451.

**96** NL 1888, 18[5], KSA 13, 533.

Ich gestatte mir noch eine Erheiterung. Ich erzä(hle,) was ein kleines Buch mir erzählt hat, als es von seiner ersten Reise nach Deutschland zu mir zurückkam. Dasselbe heißt: Jenseits von Gut und Böse, – es war unter uns gesagt, das Vorspiel zu eben dem Werke, das man hier in den Händen hat. Das kleine Buch sagte zu mir: „ich weiß ganz gut, was mein Fehler ist, ich bin zu neu, zu reich, zu leidenschaftlich, – ich störe die Nachtruhe. Es giebt Worte in mir, die einem Gott noch das Herz zerreißen, ich bin ein Rendez-vous von Erfahrungen, die man nur 6000 Fuß über jedem menschlichen Dunstkreis macht. – Grund genug, daß die Deutschen mich verstanden ...“ Aber, antwortete ich, mein armes Buch, wie konntest du auch deine Perlen – vor die Deutschen werfen? Es war eine Dummheit! – Und nun erzählte mir das Buch, was ihm begegnet sei.<sup>97</sup>

Das persönliche Unglück des Schriftstellers steht in der dritten Versgruppe des Gedichtentwurfs ganz ausdrücklich im Mittelpunkt:

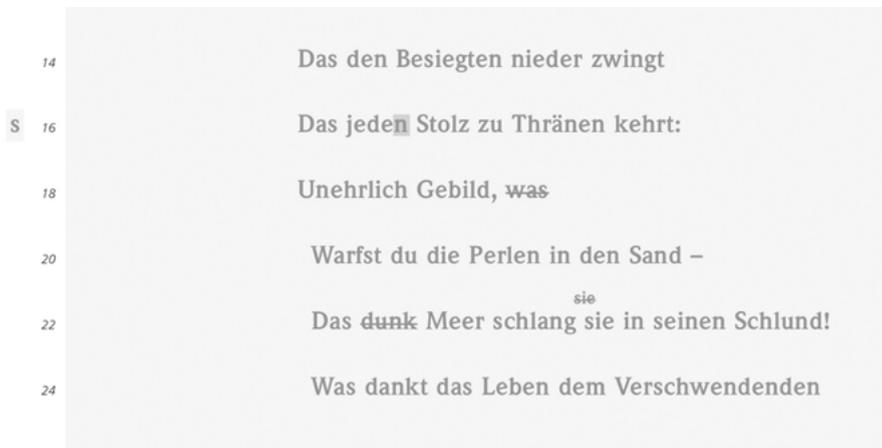


Abb. 7: Transkription W I 6, 58, 14–24 (KGW IX/4)

Die Einbettung dieses Gedichtentwurfs in ein Arbeitsheft und seine Rahmung durch Diktatniederschriften, die vom Autor mehrfach gelesen und bearbeitet worden sind, erlauben es, den Zusammenhang zwischen Nietzsches Gedichtentwurf und seiner Arbeitsweise probenhalber zu rekonstruieren. Einen ersten Anhaltspunkt bietet der Umstand, dass der Gedichtentwurf in Blei in das Heft eingetragen wurde. Durchsucht man das Heft nach weiteren Eintragungen in Blei, stößt man einzig auf einen Titellentwurf auf der ersten Seite des Heftes:

97 NL 1888, 19[1], KSA 13, 540, 21–541, 2.

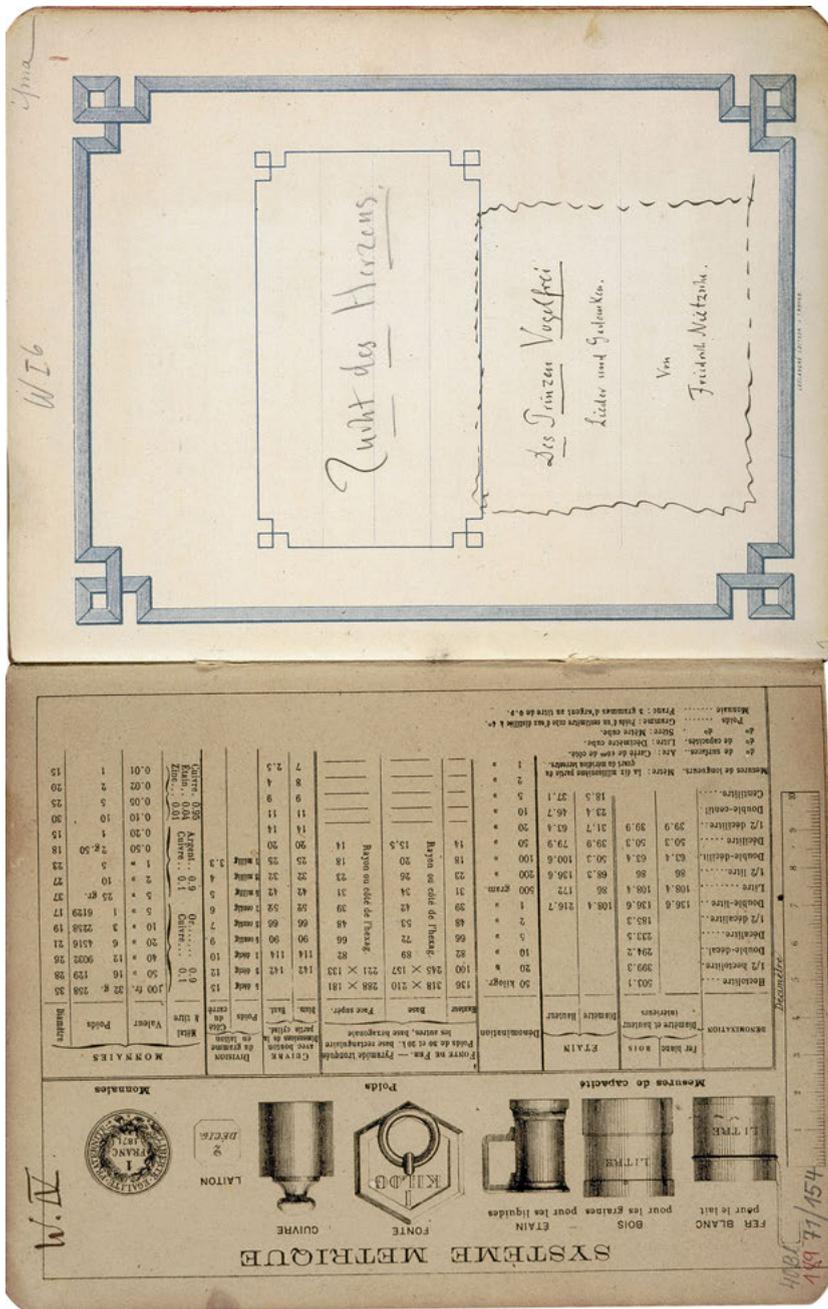


Abb. 8: W 16, 1 (GSA-Signatur 71/154)

Auf dem Vorsatz recto (‘fliegendes Blatt’, zugleich Seite 1) befindet sich ein Rahmen, der den Satzspiegel umfasst; ein kleinerer Rahmen darin ist als Titelfenster eingerichtet. In das kleinere Ornament hat Nietzsche den Titellentwurf „Zucht des Herzens.“ mit Bleistift eingetragen. Unterhalb dieses Ornaments hat er einen weiteren Titellentwurf in anthrazitfarbener Tinte notiert: „Des Prinzen Vogelfrei / Lieder und Gedanken. / Von / Friedrich Nietzsche.“ Den zweiten Titellentwurf hat Nietzsche eigenhändig mit einem wellenförmig gezeichneten Kasten umrahmt, ebenfalls in anthrazitfarbener Tinte. Der Gedichtentwurf auf Seite 58 steht somit rein materialiter aufgrund des gemeinsamen Schreibgerätes (Bleistift) mit dem oberen der beiden Titellentwürfe auf Seite 1 („Zucht des Herzens“) in Verbindung. Es ist möglich, dass Nietzsche nach der Niederschrift des Entwurfs auf Seite 58 den Titellentwurf auf Seite 1 eingetragen hat, um auf den in diesem Heft enthaltenen Entwurf hinzuweisen, oder um schlicht einen Titel für das Gedicht festzuhalten. Ein wichtiger Hinweis zum Verständnis des Titellentwurfs („Zucht des Herzens“) ergibt sich aus der Lektüre des vierten Teils der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches*. In diesem „Denkmal einer rigorösen Selbstzucht“<sup>98</sup> taucht die Wendung „Zucht des Herzens“ nämlich ebenfalls auf:

Von dieser krankhaften Vereinsamung, von der Wüste solcher Versuchs-Jahre ist der Weg noch weit bis zu jener ungeheuren überströmenden Sicherheit und Gesundheit, welche der Krankheit selbst nicht entrathen mag, als eines Mittels und Angelhakens der Erkenntniss, bis zu jener reifen Freiheit des Geistes, welche ebensowohl Selbstbeherrschung und Zucht des Herzens ist und die Wege zu vielen und entgegengesetzten Denkweisen erlaubt –, bis zu jener inneren Umfänglichkeit und Verwöhnung des Ueberreichthums, welche die Gefahr ausschliesst, dass der Geist sich etwa selbst in die eignen Wege verlöre und verliebte und in irgend einem Winkel berauscht sitzen bliebe, bis zu jenem Ueberschuss an plastischen, ausheilenden, nachbildenden und wiederherstellenden Kräften, welcher eben das Zeichen der grossen Gesundheit ist, jener Ueberschuss, der dem freien Geiste das gefährliche Vorrecht giebt, auf den Versuch hin leben und sich dem Abenteuer anbieten zu dürfen: das Meisterschafts-Vorrecht des freien Geistes! Dazwischen mögen lange Jahre der Genesung liegen, Jahre voll vielfarbiger schmerzlich-zauberhafter Wandlungen, beherrscht und am Zügel geführt durch einen zähen Willen zur Gesundheit, der sich oft schon als Gesundheit zu kleiden und zu verkleiden wagt. Es giebt einen mittleren Zustand darin, dessen ein Mensch solchen Schicksals später nicht ohne Rührung eingedenk ist: ein blosses feines Licht und Sonnenglück ist ihm zu eigen, ein Gefühl von Vogel-Freiheit, Vogel-Umblick, Vogel-Uebermuth, etwas Drittes, in dem sich Neugierde und zarte Verachtung gebunden haben. Ein „freier Geist“ – dies kühle Wort thut in jenem Zustande wohl, es wärmt beinahe. Man lebt, nicht mehr in den Fesseln von Liebe und Hass, ohne Ja, ohne Nein, freiwillig nahe, freiwillig ferne, am liebsten entschlüpfend, ausweichend, fortflatternd, wieder weg, wieder empör fliegend; man ist verwöhnt, wie Jeder, der einmal ein ungeheures Vielerlei unter sich gesehn hat, – und man ward zum Gegenstück Derer, welche sich um

---

98 EH MA 5, KSA 6, 327, 2f.

Dinge bekümmern, die sie nichts angehn. In der That, den freien Geist gehen nunmehr lauter Dinge an – und wie viele Dinge! – welche ihn nicht mehr bekümmern...<sup>99</sup>

Wie William H. Schaberg im Anschluss an Montinari dargelegt hat, war Nietzsche „besonders interessiert an einer neuen, überarbeiteten Ausgabe von *Menschliches, Allzumenschliches*“, sodass er „im Juni 1885 begann, *Menschliches, Allzumenschliches* in Sils-Maria zu überarbeiten.“<sup>100</sup> Demgegenüber geht Röllin davon aus, dass die Umarbeitungen nicht vor Anfang/Mitte September 1885 aufgenommen worden sind.<sup>101</sup> Im Herbst 1885 kam Nietzsche mit dem Verleger Credner überein, eine Neuauflage des Werks drucken zu lassen.<sup>102</sup> Im vierten Teil der Vorrede bringt er das zum Ausdruck, was er im Gedichtentwurf lyrisch darstellen wollte. Ein Resümee liefert die Äußerung in *Ecce homo*: „Menschliches, Allzumenschliches‘ ist das Denkmal einer Krisis. Es heisst sich ein Buch für freie Geister: fast jeder Satz darin drückt einen Sieg aus – ich habe mich mit demselben vom Unzugehörigen in meiner Natur freigemacht.“<sup>103</sup> Es ist besonders interessant, dass Nietzsche für *Menschliches, Allzumenschliches* ursprünglich den Titel „Die Pflugschar“ vorgesehen hatte.<sup>104</sup> Das Wort ‚Pflugschar‘ bezeichnet genau genommen nur die Schneide des Pfluges,<sup>105</sup> nicht aber, wie in der Umgangssprache, *pars pro toto* den Pflug insgesamt. In dieses semantische Feld gehört auch der Begriff ‚Zucht‘: „In der eigentlichen Bedeutung, ein Werkzeug oder Ding zum Ziehen, in welcher doch nur in der Landwirthschaft einiger Gegenden die Kette am Pfluge, welche den Pflug und die Räder zusammen hält, die Zucht genannt wird.“<sup>106</sup> Hier besteht eine Analogie zum lyrischen Sprechen, denn

---

99 MA I Vorrede 4, KSA 2, 17f.

100 Schaberg, William H., *Nietzsches Werke. Eine Publikationsgeschichte und kommentierte Bibliographie*, aus dem Amerikanischen von Michael Leuenberger, Basel 2002, S. 171.

101 Röllin, *Nietzsches Werkpläne vom Sommer 1885*, S. 135–140.

102 Vgl. Röllin, Beat, *Ein Fädchen um’s Druckmanuskript und fertig? Zur Werkgenese von ‚Jenseits von Gut und Böse‘*, in: Born, Marcus Andreas / Pichler, Axel (Hrsg.), *Texturen des Denkens. Nietzsches Inszenierung der Philosophie in ‚Jenseits von Gut und Böse‘*, Berlin / Boston 2013, S. 47–68, hier S. 48.

103 EH MA 1, KSA 6, 322, 4–7.

104 Vgl. EH MA 2, KSA 6, 324, 22–25; dazu auch Schaberg, *Nietzsches Werke*, passim.

105 Vgl. den Artikel „Pflug“, in: Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 2, Leipzig 1796, Sp. 747: „[D]ie Pflüge, ein bekanntes Werkzeug des Ackerbaues, damit Furchen in den Erdboden zu ziehen und ihn zur Aufnahme des Samens locker und geschickt zu machen. Es ist mit Rädern versehen und unterscheidet sich unter andern auch dadurch von dem Haken.“

106 „Zucht“ [Artikel], in: Adelung, *Grammatisch-kritisches Wörterbuch der Hochdeutschen Mundart*, Bd. 4, Sp. 1741.

dieses sei „instrumentelles Handeln, vergleichbar dem Pflügen, Kämpfen, Heilen, verschieden nur in den Instrumenten. An die Stelle von Pflug, Waffe, Arznei treten sorgfältig ausgesuchte, rhythmisch organisierte, auf feierliche Weise gesprochene oder gesungene Verse.“<sup>107</sup>

Nimmt man nun weiter den engeren Kontext im Anschluss an die Heft-Doppelseite 58/59 in den Blick, so stößt man auf folgenden Doppelseite 60/61 auf eine Sequenz, in der verdichtet genau das artikuliert wird, was in dem Gedichtentwurf in poetischer Sprache zum Ausdruck gebracht werden sollte:

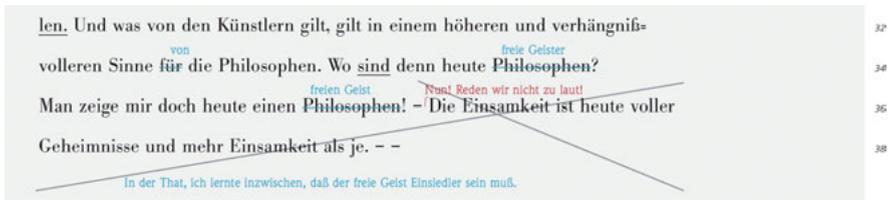


Abb. 9: Transkription W I 6, 61, 32–39 (KGW IX/4)

Die Bearbeitungsspuren dokumentieren ein Umdenken Nietzsches im Sommer und Herbst 1885. Auf der vorherigen Manuskriptseite (gegenüber dem Gedichtentwurf) beschäftigte er sich noch mit folgender Frage:

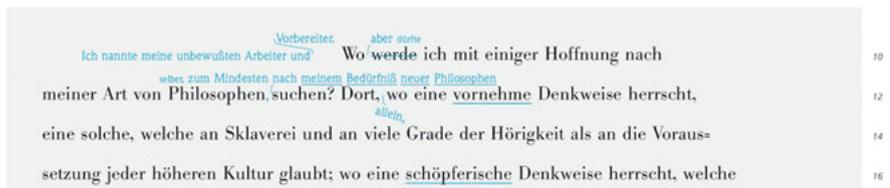


Abb. 10: Transkription W I 6, 59, 10–16 (KGW IX/4)

Nietzsche hatte die Einsicht gewonnen, dass er seine Philosophie nicht mehr kommunizieren könne: „Ich habe fast jeden Tag 2–3 Stunden diktirt, aber meine ‚Philosophie‘, wenn ich das Recht habe, das, was mich bis in die Wurzeln meines Wesens hinein malträtiert, so zu nennen, ist nicht mehr mittheilbar, zum Mindesten nicht durch Druck.“<sup>108</sup> Hatte er Röder-Wiederhold zunächst noch mit dem Begriff des „Philosophen“ beim Denken operiert und diesen auch diktirt, relati-

<sup>107</sup> Schläffer, Heinz, *Geistersprache. Zweck und Mittel der Lyrik*, München 2012, S. 16 f.

<sup>108</sup> Brief an Franz Overbeck vom 02. 07. 1885, KSB 7, Nr. 609, S. 62, Z. 42–46.

viert er den Ausdruck bei der eigenen Korrekturlektüre. So zieht er Konsequenzen aus seiner eigenen Lebenserfahrung. Nietzsches Philosophie des freien Geistes stellt mithin nicht nur eine neue begriffliche Fülle des Wortes dar.<sup>109</sup>

Der Gedichtentwurf aus W I 6 dokumentiert vor dem Hintergrund der angeführten Parallelstellen Nietzsches Versuch, die seit über hundert Jahren bestehende Existenz des freien Schriftstellers auf den Philosophen anzuwenden, um diesen neuen Typus schon begrifflich von den akademischen Philosophen seiner Zeit, den Kathederfürsten, abzugrenzen. Im späten 19. Jahrhundert hatte sich denkgeschichtlich bereits vollzogen, was um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert seinen Anfang nahm:

[D]ie scharfe Verurteilung der Melancholie durch die Aufklärung [wird] von den Romantikern in eine Auszeichnung des Künstlers umgewertet [...] und zum anderen [werden] Merkmale der Melancholie in eine Wahrnehmungsstruktur überführt [...], die nicht nur in Literatur und Poesie sondern auch in der Philosophie neue Formen des Wissens zu generieren beginnt.<sup>110</sup>

Melancholie zeitigt Einsicht, doch im Gedichtentwurf dominiert ab dem zweiten Strophenentwurf nicht mehr der sprachlich gefilterte Ausdruck des Dichters, sondern der persönliche Schmerz des empirischen Autors. Die Versuche für eine erste Strophe gelingen noch, ja es gelingt Nietzsche, seine Gedanken und das leitende Gefühl, die waltende Idee schließlich poetisch auszudrücken. Wir sehen noch Nadel und Faden, lose Enden, allerhand Flickwerkzeug. Er experimentiert. Seine Ideen sind noch nicht an ihren sprachlichen Ausdruck gebunden, sie schweben noch in der Sphäre des Unausgesprochenen. Die Entscheidung für die Form steht noch aus. Grundlage für diese Entscheidung aber ist, dass der Akt sprachlicher Realisierung gelingt. Dies festzustellen erfordert eine Erprobung. Die persönliche Verletzung ist jedoch zu groß und überwältigt letztlich den Dichter, der eigentlich nicht nur von sich selbst reden möchte, sondern von dichterischer und denkerischer Existenz im Allgemeinen. Nietzsche macht sich ein Thema zu Eigen, dass seine unmittelbare Lebenswelt betrifft: Sein Ringen um eine angemessene Darstellung seines Werks und nicht zuletzt die Hoffnung auf Anerkennung unter den (wenigen) Lesern des *Zarathustra*. Zu diesem Ergebnis kommt auch

---

**109** Vgl. hierzu Ottmann, Henning, *Philosophie und Politik bei Nietzsche*, 2., verbesserte und erweiterte Auflage, Berlin / New York 1999, S. 121–123; außerdem Campioni, Giuliano, *Freigeist* [Artikel], in: Ottmann, Henning (Hrsg.), *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*, Sonderausgabe, Stuttgart / Weimar 2011, S. 235–237.

**110** Breuer, Ulrich, *Dolche reden. Die Wahrheit der Melancholie bei Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche*, in: Vieweg, Klaus (Hrsg.), *Friedrich Schlegel und Friedrich Nietzsche. Transzendentalpoesie oder Dichtkunst mit Begriffen*, Paderborn u. a. 2009, S. 41–56, hier S. 43.

Eberhard Lämmert in seiner grundlegenden Studie zu *Nietzsches Apotheose der Einsamkeit*:

Der bemerkenswerte Einklang, der in diesem Punkte zwischen der persönlichen und der literarischen Erscheinung Nietzsches besteht, legt die Hypothese nahe, daß Nietzsche den neuzeitlichen Phänotyp des einzelgängerischen Erkenntnissuchers und Visionärs in seinen Möglichkeiten extrem ausschreitet und daß er damit nicht so sehr einer philosophischen, als vielmehr einer schriftstellerischen Tradition zuzuordnen ist.<sup>111</sup>

Rekurrierten die ersten beiden Strophenversuche noch auf die allgemeine Mühsal des freien Schriftstellers, so kommt in der dritten Versgruppe nur Nietzsches eigener Gemütszustand zum Ausdruck. Das Besondere ist, dass Nietzsches Einsamkeit und der fortwährende Zwang zum kritischen Denken nicht nur im Gedicht thematisiert werden, sondern auch mit seinem schöpferischen Denken in Verbindung stehen. Damit lässt sich der Gedichtentwurf in die Tradition des Dichtergedichtes einordnen, für das Heinz Schlaffer zufolge „Beschweris und Reflexion“ konstitutiv sind.<sup>112</sup>

Nietzsches Idee ist es, die Ideale und Bedingungen des dichterischen Lebens als Vorbild künftiger philosophischer Existenz zu begründen. ‚Seine‘ Philosophen der Zukunft wirken nicht auf dem Katheder, sie sind nicht Teil der staatlich sanktionierten Ausbildungsstätten, deren Rahmenbedingungen ‚freies Denken‘ kaum oder eben nur in definierten Grenzen zulassen. Die Konzessionen, die der ‚freie Philosoph‘ zu machen hat, sind nicht zu unterschätzen. Die Stellung, die Nietzsche dadurch zukommt, hat Lämmert beschrieben:

Nietzsche hat als erster die neuzeitliche Genieästhetik voll auf das Philosophieren angewandt, denn auch als Philosoph, dessen Rede nicht der *Imagination* der Wahrheit, sondern ihrer *Darstellung* gelten soll, behält er sich strikt diejenige Uneingegrenztheit der Bedeutungsfülle vor, die zuvor nur Gott und hernach niemandem zukommt außer eben dem zu sich selber redenden Genie. In der Praxis des menschlichen Lebens jedoch kann und darf der Gehalt seiner Lehre nur je partikular verstanden werden, um kommunikabel zu bleiben. Der Umgang anderer Menschen mit seiner Lehre beruht deshalb nach Nietzsches eigener Vorgabe, wie die zwischenmenschliche Liebe, notwendig auf Mißverständnissen. Auch Nietzsche ist leidend zu dieser Erkenntnis gelangt. Aber der späte Nietzsche zeigt keine Spur des Leidens an diesem Hiatus zwischen der uneingegrenzten Bedeutungsfülle seiner Lehre und ihrer notwendig nur bruchstückhaften Auffassung durch andere. Da derselbe Hiatus seit dem 18. Jahrhundert von Schriftstellern hundertfach melancholisch bedacht worden ist, stellt sich die Frage, warum der Autor Nietzsche in seinen Texten von solcher Klage nichts hören läßt.<sup>113</sup>

111 Lämmert, *Nietzsches Apotheose der Einsamkeit*, S. 48.

112 Schlaffer, Heinz, *Das Dichtergedicht im 19. Jahrhundert. Topos und Ideologie*, in: *Jahrbuch der Deutschen Schillergesellschaft*, Jg. 10, Marbach 1967, S. 297–335, hier S. 300.

113 Lämmert, *Nietzsches Apotheose der Einsamkeit*, S. 65.

Ein abgeschlossenes Gedicht hätte dem Leser die Existenzbedingungen des ‚freien Geistes‘ womöglich erfahrbar gemacht. Eine begriffliche Darstellung der genauen Bedeutung dieser Existenzform in Abgrenzung zur philosophischen Produktionsweise in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wäre damit nicht erreicht.

