

**ZWISCHEN GENEALOGIE UND AUTO-GENEALOGIE. ZUR
PHILOSOPHISCHEN SELBSTDARSTELLUNG IM SPÄTWERK NIETZSCHES**
Entre Genealogia e autogenealogia. Sobre a representação de si na obra tardia de Nietzsche

Prof. Dr. Enrico Müller¹

Vitória (ES), vol. 4, n.1
Janeiro/Junho 2015

SOFIA
Versão eletrônica

¹ Universität Bonn/Deutschland. Internationales Zentrum für Philosophie NRW/ Institut für Philosophie.
Der letzte Teil des Textes basiert auf einem Vortrag, den ich bei der Internationalen Konferenz der Nietzsche Gesellschaft „Ohnmacht des Subjekts – Macht der Persönlichkeit“ (Schwabe Verlag), 2014 gehalten habe.

Zusammenfassung: Der Beitrag bezieht sich auf die Begriffe Genealogie und Autogenealogie insbesondere im Spätwerk Nietzsches. Vielleicht hat kein Philosoph vor und nach Nietzsche in seinen Texten so dramatisch und so emphatisch „Ich“ gesagt, wie der Autor der Umwertungsschriften von 1888. Um dieses „Ich“ Nietzsches, seine philosophische Konstitution und seine auktoriale Position soll es im Folgenden gehen. Auf diese Weise, wollen wir hier die Umwertungspraxis in Nietzsches Spätwerk unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Selbstdarstellung näher charakterisieren. Dabei soll zum einen demonstriert werden, wie Nietzsche die „genealogischen“, „psychologischen“ und „physiologischen“ Interpretationsstrategien seiner Philosophie sukzessive auch auf sich selbst anzuwenden beginnt und damit – vor allem in den neuen Vorreden, in GD und in EH – gewissermaßen auto-genealogisch und auto-physiologisch auf die Grenzen und die Möglichkeiten der eigenen Existenz verweist.

Key-Words: Genealogie; Autogenealogie; Selbstdarstellung

Resumo: O artigo objetiva analisar os conceitos de genealogia e autogenealogia, especialmente na obra tardia de Nietzsche. Talvez nenhum outro filósofo antes e depois de Nietzsche tenha dito tão dramática e enfaticamente “Eu” em seus textos, como o autor dos escritos sobre transvaloração de 1888. A seguir, trata-se justamente de interpretar esse “Eu” de Nietzsche, sua constituição filosófica e sua posição autorial. Dessa maneira, pretendemos aqui caracterizar de modo mais preciso a práxis transvaloradora na obra tardia de Nietzsche, sob o ponto de vista da autorrepresentação filosófica. Para isso tem de ser demonstrado como Nietzsche começa a empregar as estratégias interpretativas “genealógicas”, “psicológicas” e “fisiológicas” sucessivamente sobre si mesmo e, com isso, – especialmente nos novos “Prefácios”, no *Crepúsculo dos ídolos* e *Ecce homo* – remete de certa maneira, autogenealógica e autofisiologicamente, às fronteiras e possibilidades da própria existência.

Palavras-chave: genealogia; autogenealogia; autorrepresentação

Einführung: Die Krise des Allgemeinen und das Schreiben *ad hominem*

Nietzsches Denken ist von Beginn an durch eine besondere Sensibilität gegenüber den Grenzen der theoretischen Selbstdisziplinierung geprägt. Das Philosophische als die Fähigkeit, das Allgemeine im Sein und Denken in allgemein geltenden Begriffen zu fassen, wird von Nietzsche nicht nur den Inhalten, sondern auch der Form nach radikal umgewertet. Insofern steht Nietzsche, wie sonst vielleicht nur noch Sören Kierkegaard exemplarisch für jene Krise des Allgemeinen, in der sich die europäische Philosophie und darüber hinaus die europäische Kultur im Ganzen am Ende des neunzehnten Jahrhundert befindet und dabei ihrer selbst bewusst wird. Vielleicht hat kein Philosoph vor und nach Nietzsche in seinen Texten so dramatisch und so emphatisch „Ich“ gesagt, wie der Autor der Umwertungsschriften von

1888.² Nietzsche und Kierkegaard haben sich bekanntlich in ihren Texten als diejenigen Denker inszeniert, in denen die Grundfragen der europäischen Philosophie gleichsam kulminieren, persönlich ausgetragen und persönlich verantwortet werden müssen. Beide haben darum nicht nur explizit als Einzelne geschrieben, sondern ihr Denken darüber hinaus auch an den Einzelnen adressiert. Sie schreiben sowohl mit neuen Formen der philosophischen Schriftstellerei als auch neuen Techniken der indirekten Mitteilung – sie schreiben offensiv *ad hominem*. Kierkegaard nannte dieses Verfahren in den *Schriften über sich selbst*³ ein „Hineintäuschen in das Wahre“, seine „schriftstellerische Taktik“ wählte die Mitteilungsformen stets so, „dass der Urteilende offenbar wird darin, wie er urteilt“.⁴

Analog dazu hat Nietzsche in *Ecce homo* auf die selbstgestellte provozierende Frage „Warum ich so weise bin“ mit einer Darlegung seiner schriftstellerischen „Kriegs-Praxis“ geantwortet. Sein „aggressives Pathos“ und die damit verbundene *ad hominem*-Strategie expliziert er in dieser entscheidenden Passage nach vier Hinsichten: (EH, Warum ich so weise bin 7):

Erstens: ich greife nur Sachen an, die siegreich sind, — ich warte unter Umständen, bis sie siegreich sind. Zweitens: ich greife nur Sachen an, wo ich keine Bundesgenossen finden würde, wo ich allein stehe, — wo ich mich allein compromittire [...] Drittens: ich greife nie Personen an, — ich bediene mich der Person nur wie eines starken Vergrößerungsglases, mit dem man einen allgemeinen, aber schleichenden, aber wenig greifbaren Nothstand sichtbar machen kann.[...] Viertens: ich greife nur Dinge an, wo jedwede Personen-Differenz ausgeschlossen ist [...]. Im Gegentheil, angreifen ist bei mir ein Beweis des Wohlwollens, unter Umständen der Dankbarkeit. [...] ich zeichne aus damit, dass ich meinen Namen mit einer Sache, einer Person verbinde: für oder wider – das gilt mir darin gleich.

Wenn dies so ist, dann scheint Nietzsche im Jahr 1888 auf einen gänzlich neuartigen Typus von philosophischer Publizistik umzustellen: philosophische Publizistik im Sinne einer im Medium des Persönlichen problematisierenden Veröffentlichungs- und Selbstveröffentlichungskunst. In ihr geht es einerseits um das Auf- und Anzeigen der Umwertungssituation als solcher, ihren, wenn man so will, Ereignischarakter, und andererseits um die nachschaffende und personalisierende Herstellung exemplarischer

² Zur Umstellung des europäischen Denkens von der Orientierung auf Zeitlosigkeit hin zur Gegenwärtigkeit bzw. Zeitlichkeit vgl. noch immer LÖWITZ, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg, 1995.

³ Vgl. dazu: KIERKEGAARD, Sören. „Die Schriften über sich selbst“. In: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 33. Abteilung. Gütersloh 1985. Der Band beinhaltet die Texte *Über meine Wirksamkeit als Schriftsteller*(1851) sowie *Der Gesichtspunkt für meine Wirksamkeit als Schriftsteller*(1859).

⁴ KIERKEGAARD, S. *Schriften über sich selbst*, S. 15.

Umwertungskonstellationen. Wir nennen diese Form der Selbstthematization im Folgenden Autodeixis.

Der provozierende, aggressive und zur Personalisierung neigende Umgang mit den großen Vorgängern und Zeitgenossen ist unter autodeiktischen Bedingungen keine bloße Denunziation, keine investigative Demaskierung mehr. Vielmehr wäre er als radikaler Akt der Aufklärung anzusehen, weil das personalisierende Verfahren von dem Bemühen getragen ist, grundlegende *Unterscheidungen* des europäischen Denkens und der europäischen Moral als bestimmte *Entscheidungen* bestimmter Individuen unter bestimmten Bedingungen sichtbar zu machen. Nietzsches von je wechselnden Gesichtspunkten ausgehenden Kontextualisierungen einer Denk- oder Lebensform – wie sie für Wagner, für Sokrates und Platon, Jesus⁵ und Paulus⁶ im Spätwerk vorgenommen werden – sind spekulative Rekonstruktionen erfolgreicher, für Europa kennzeichnend gewordener „Umwertungen aller Werte“, zu denen sich der Umwerter Nietzsche in ein kritisches Verhältnis. Schon der Begriff der „Umwerthung“ signalisiert eine unaufhebbare Angewiesenheit auf dasjenige Denken und Werten, von dem sich das neue Philosophieren abheben soll und muss. Jede Umwertung setzt Werte voraus – und die existierenden Werte sind ihrerseits immer das Produkt früherer Umwertungen.

Vielleicht hat kein Philosoph vor und nach Nietzsche in seinen Texten so dramatisch und so emphatisch „Ich“ gesagt, wie der Autor der Umwertungsschriften von 1888. Um dieses „Ich“ Nietzsches, seine philosophische Konstitution und seine auktoriale Position soll es im Folgenden gehen. Wir wollen hier die Umwertungspraxis in Nietzsches Spätwerk unter dem Gesichtspunkt der philosophischen Selbstdarstellung näher charakterisieren. Dabei soll zum einen demonstriert werden, wie Nietzsche die „genealogischen“, „psychologischen“ und „physiologischen“ Interpretationsstrategien seiner Philosophie sukzessive auch auf sich selbst anzuwenden beginnt und damit – vor allem in den neuen Vorreden, in GD und in EH – gewissermaßen auto-genealogisch und auto-physiologisch auf die Grenzen und die Möglichkeiten der eigenen Existenz verweist. Voraussetzung dieser neuen Form philosophischer Selbstdarstellung, die keine Autobiographie mehr sein kann und sein will, ist

⁵ Zu Nietzsches Annäherung an den „psychologischen Typus des Erlösers“ vgl. die kenntnisreiche Kommentierung von SOMMER, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“. Ein philosophisch-historischer Kommentar*. Basel 2000 (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 2). S. 276-336.

⁶ Vgl. dazu HAVEMANN, Daniel. *Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung*. Berlin, New York 2001 (Monographien und Texte und zur Nietzsche-Forschung, Bd. 46), der zeigt, wie Nietzsche sich für seine Kritik an der subjektlosen und absolut gesetzten christlichen Moral das Subjekt Paulus „schafft“, eben weil er es als Angriffsobjekt „braucht“ und damit einerseits die Aggressivität moralischer Zuschreibungen anhand von Paulus beschreibt, andererseits durch die Schärfe der Auslegung diese Aggressivität gleichsam wiederholt (S. 136 ff.).

Nietzsches späte Einsicht, dass die „Umwertung der Werte“ kein abschließendes philosophisches Projekt sein kann, sondern dass ebendiese Umwertung als Prozess mit den nach dem *Zarathustra* geschriebenen Büchern (also mit dem fünften Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, mit *Jenseits von Gut und Böse* und mit *Zur Genealogie der Moral*) bereits vollzogen ist. Die Schriften von 1888 ziehen aus diesen Umständen die letzte Konsequenz: Sie ersetzen nicht nur das angestrebte und immer wieder verfehlt Hauptwerk Nietzsches mit dem Titel „Vom Willen zur Macht“, sie geben auch seiner eigenen Philosophie der Zukunft einen neuen, genealogischen Begriff. Bedingung für eine derartige Interpretation des Spätwerks ist eine kurze Skizze des Zusammenhangs von Genealogie als Interpretationspraxis und Machtanalyse. Sie soll darum als erstes erfolgen.

Genealogie – Macht – Subjektivität

Unübersehbar bei Nietzsches Philosophie ist von der *Geburt der Tragödie* an die Orientierung auf das Veränderliche, Werdende, Prozessuale innerhalb der Lebensverhältnisse – methodisch, könnte man sagen, zielt sein Denken auf Entdinglichung ab. Gegen ein Denken in dualistischer Statik und die Rationalisierung im mechanistischen Schema von Ursache und Wirkung hat er von Beginn an eine „flüssige“ Interpretationspraxis kultiviert: so werden dem Willen zur Wahrheit die Pluralität der Willen zur Macht, der Ontologie die Physiologie, der rationalistischen Erkenntnistheorie der eigene „Phänomenalismus und Perspektivismus“ gegenübergestellt.⁷

Nietzsche, dem von Seiten der Philosophie immer wieder Theoriedefizite vorgeworfen werden, hat diesbezüglich in der zweiten Abhandlung der *Genealogie der Moral* in Form der „Hauptgesichtspunkte seiner historischen Methodik“⁸ seine interpretationsphilosophische Verfahrensweise offengelegt. Genealogie als Verfahren ist darin nicht mehr, wie noch im Frühwerk, als Freilegung eines verbindlichen Ursprungs konzipiert. Sie ist vielmehr analog zur gleichnamigen Verwandtschafts- und Ahnenforschung darauf ausgerichtet, ein sich verzweigendes Netzwerk von wechselseitigen Abhängigkeiten freizulegen. In ihr geht es folgerichtig nicht um ein endgültiges Problemlösen, sondern vielmehr darum das vermeintlich

⁷ Zum Phänomenalismus Nietzsches allgemein vgl. SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin / New York, 1999, der allerdings Nietzsches kritischen Umgang mit der europäischen Bewusstseinsphilosophie seinerseits auf eine rekonstruierbare Theorie vereinsichtigt.

⁸ Zu diesem und den folgenden Zitaten siehe im Ganzen Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II § 12–13, KSA 5, S. 313–318. Zur Genealogie als philosophischem Verfahren vgl. FOUCAULT, Michel. „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“, in: ders., SEITTER, Walter (hrsg.). *Von der Subversion des Wissens*, München, 1974, S. 83–109, sowie STEGMAIER, Werner. *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*. Darmstadt, 1994, S. 60–93 und zuletzt SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*, Frankfurt/ New York, 2007 (= Theorie und Gesellschaft 59).

Selbstverständliche unselbstverständlich, fragwürdig und problematisch zu machen. Die Genealogie steht damit eher im Dienst des exzessiven Problematisierens. Nietzsche geht hierbei vom Immer-Anders-Werden aus und versucht alle Phänomene seiner Analyse als ein bewegliche „Synthesis von „Sinnen““ (GM II 13) im Blick zu behalten. Synthesis steht nun aber nicht mehr, wie etwa bei Kant, für eine Verknüpfung nach allgemeinen Regeln, sondern für ein diskontinuierliches Anlagern und Sich-Überlagern von Bedeutungen unter wechselnden Bedingungen. Die Rekonstruktion ebendieser Bedingungen ist zugleich die Dekonstruktion des von diesen Bedingungen abhängigen Dinges oder Begriffs. Begriffe sind dann ihrerseits als etwas Vorläufiges gedacht, als bloße Abkürzungszeichen. Sie sind Zeichen, in denen sich stets „ein ganzer Prozess semiotisch zusammenfasst“ (GM II 13). Als solche Zeichen, die nicht mehr auf ein bestimmtes Signifikat referieren, können sie nicht mehr in einem kategorialen Sinn erfasst, definiert werden. Definierbar, heißt es ebendort, sei „nur das, was keine Geschichte hat.“ (GM II 13) Genealogie als Untersuchung einer von diskontinuierlichen Überlagerungen geprägten Verbindung sichtbar machen

wie für jeden einzelnen Fall die Elemente der Synthesis ihre Werthigkeit verändern und sich demgemäss umordnen, so das bald dies, bald jenes Element auf Kosten der übrigen hervortritt und dominiert, ja unter Umständen Ein Element [...] den ganzen Rest von Elementen aufzuheben scheint (GM II 13).

Es ist offenkundig: Atheoretisch ist dieser Anspruch offenbar nicht. Das zuletzt gegebene Zitat deutet vielmehr eine methodische Ausrichtung an, die jenem Denken in flüssigen Figurationen und in unnormierten oder normierten Spielmodellen, wie es etwa Norbert Elias für die Soziologie fruchtbar macht, sehr nahe kommt. Nietzsche geht davon aus, dass „aller Sinn Beziehungssinn“ ist. Dies gilt umso mehr, wenn vom Sinn oder dem vermeintlichen Wesen des Menschen die Rede ist. Dass dieser ein ergebnisoffenes Projekt, ein – wie N. sagt – noch „nicht festgestelltes Thier“ ist - Nietzsche hat, um diese Offenheit zu sichern, den Menschen auf bis heute rätselhafte Weise vom Übermenschen aus und damit in seinem Übergangscharakter jenseits fester Bestimmungen vom Wesen des *humanum* denken wollen.

Es ist unter diesen Vorzeichen auch nur konsequent, dass Nietzsche sich von einem eindimensionalen Denken der Macht als einer im Modus der Gewalt auftretenden, nur restriktiven Größe verabschiedet hat. Er hat ebendamt die einseitige Focussierung auf institutionelle Herrschaftsverhältnissen aufgegeben. Nietzsche entfernte sich mit dieser Sicht erst allmählich von seinem wichtigen Bezugspunkt der Basler Zeit, dem Kulturgeschichtler

Jacob Burckhardt, in dessen Potenzenlehre Macht die einseitig ausgeübte Zwangsgewalt des Staates und insofern – ein berühmtes Diktum - „immer böse“ war. An Stelle statischer Macht im Sinne bereits institutionalisierter bzw. verfügbarer Gewalt „von oben nach unten“ sichtet er das Feld menschlicher und gesellschaftlicher Beziehungen ausgehend von Machtbalancen, die sich notwendig verändern und jeglicher institutioneller Verfestigung vorgelagert sind. Darin sind Individuen immer schon in Machtbeziehungen eingelassen, gerade weil sie als Fühlende, Denkende und Handelnde stets auch auf andere Individuen bezogen sind. Diese elementare wechselseitige Bezogenheit gibt insofern sowohl den Spielraum als auch die Grenze allen Handelns ab.

Zuletzt wird der Begriff der Macht⁹ bei Nietzsche bekanntlich über die institutionellen Verhältnisse und biologischen Kontexte hinweg bis in die Verstehens- und Interpretationprozesse hinein verlagert. Seine lange abschreckende vermeintliche Lehre vom „Willen zur Macht“ ist zunächst nicht mehr als das Resultat eines Publikationsmissverständnisses. Man hat in Deutschland vergleichsweise lange gebraucht, zu sehen, dass hier keinem affirmativen Machtpositivismus geredet wird und ebensowenige eine, wie Heidegger es auslegte, alles durchherrschende Metaphysik der Macht waltet. Die intensiven Forschungen der letzten Jahrzehnte haben Nietzsches „Willen zur Macht“ als Leithypothese einer Pluralität aufeinander angewiesener und gegeneinander agierender Machtquanten freigelegt. Als Denker der Macht in einer Gesellschaft neu erschließenden Sinn begann Nietzsche in Deutschland erst zu wirken, als er in Frankreich bereits vollständig rehabilitiert und auf verschiedenste Weise be- und genutzt und wohl auch weiterentwickelt wurde – aber dies ist ein anderes Kapitel. Die Produktivität der Macht zeigt sich für Nietzsche und in seinem Gefolge später maßgeblich für Michel Foucault in der Produktion von Subjektivitäten. Denn es sind die Handlungen und Wertungen selbst, die ihren jeweiligen Träger im Vollzug überhaupt erst einer Form unterwerfen, ihn subjektivieren. Dies ist der gezielt praxisorientierte, wenn man so will: praxeologische Ausgangspunkt der Moralgenealogie Nietzsches. Moral, sei es in Gestalt der gesellschaftlichen Fremdwänge („Sittlichkeit der Sitte“) oder der gesellschaftlich konfigurierten Selbstwänge („asketische Ideale“, „Gewissen“, „Vernunft“, „Mitleid“, „Nächstenliebe“ etc.), schafft sich als Praxis ihre eigenen Subjekte. Sie unterwirft das Ich immer schon einem wesenhaft heteronomen Gestaltungsprozess – es gibt kein Ich vor diesen Gestaltungen oder jenseits von ihnen. Nietzsches Genealogien der Moral und der Vernunft sind in diesem Sinne zunächst von einer

⁹ Einen lesenswerten Überblick zum Begriff der Macht innerhalb der europäischen Philosophie bietet HAN, Byung-Chul. *Was ist Macht?* Stuttgart, 2005.

subjektkritischen Grundanlage gekennzeichnet, die an die „Seelen-Atomistik“ (JGB) der europäischen Philosophie- und Wissenschaftskultur und das in ihr tradierte Menschenbild adressiert sind. Ihre inhaltliche Sprengkraft beziehen sie jedoch erst aus dem Umstand, zugleich Sozialgeschichten dieser bestimmten, nämlich der europäischen Form von Subjektivität zu sein.¹⁰ Diese Form kann weder aufgehoben noch aktiv verändert oder verbessert werden, sondern sie ist stattdessen überhaupt erst einmal in den Blick zunehmen, zu zeigen. Foucaults desillusionierend erscheinende und seinerzeit als revolutionär bzw. konterrevolutionär empfundene Bemerkung, nach welcher der Mensch, von dem man spreche und zu dessen Befreiung man noch immer einlade, in sich bereits das Resultat einer viel tiefer reichenden Unterwerfung sei, als er überhaupt ermessen könne,¹¹ ist für das nachideologische „übermenschliche“ Menschenbild Nietzsches bereits mehr oder minder selbstverständlich gewesen. Die Formen, in denen Subjektivität konstituiert ist, sind demgemäß erschließbar, insofern sie als reale Mächte wirken, die das Ich, welches sie erzeugen, eben auch kenntlich machen, es markieren. An die Stelle der supponierten Form im Sinne einer apriorischen oder idealen Urgestalt tritt damit der konkrete Prozess der Formgebung in den Mittelpunkt der Überlegungen. Der bestehende, existierende Mensch und seine Gesellschaft sind dann eben kein Gegebenes, kein Datum mehr, auf das die systematisierende Funktionsbeschreibung einer vermeintlichen gesellschaftlichen Wirklichkeit voraussetzungslos zugreifen kann. Vielmehr kommt man nicht umhin, die Bestimmungen dessen, was den Menschen ausmacht, aus den jeweiligen interindividuellen, gesellschaftlichen, kulturellen und historischen Kontexten heraus vorzunehmen, in denen er sich ereignet und seine entsprechenden Markierungen erhält. Ebendies ist das Anliegen der Genealogie, die folgerichtig immer Genealogie von Machtverhältnissen, Machtspielen, Machtbalancen bzw. Machtrelationen sein muss.

Die Schriften des Jahres 1888: Eine biographisch-werkchronologische Kontextualisierung des Willen-zur-Macht-Projekts

Nicht zu Unrecht hat man angesichts der Veröffentlichungen Nietzsches aus dem Jahr 1888 immer wieder von einer Eruption gesprochen. Die Metapher ist geeignet, die enorme schriftstellerischen Produktivität ebenso anzuzeigen wie deren stilistischen Eigenarten und

¹⁰ Zu den modernen Positionsbestimmungen der Subjektivität siehe: ZIMA, Peter V. *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen/Basel. 3. Aufl. 2010.

¹¹ FOUCAULT, Michel. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a. M. 1994 (Paris 1975), S. 42.

programmatische Absichten. Mit einem Quantum Großzügigkeit im Chronologischen lassen sich *Der Fall Wagner* dem Frühjahr, die *Götzen-Dämmerung* dem Sommer, der *Antichrist* dem Herbst und *Ecce homo* dem Winter des Jahres zuordnen. In den letzten Redaktionen der *Dionysos-Dithyramben* verklingt Nietzsches Denken und Schaffen in den Januartagen 1889.

Diese vergleichsweise nüchternen Tatsachen entfalten erhalten ihre eigentliche Brisanz erst dann, wenn man sie mit den Plänen parallelisiert, die Nietzsche unmittelbar zuvor für seine nähere Zukunft entworfen hat: „nunmehr wird für eine Reihe von Jahren nichts mehr gedruckt“, heißt es im September 87 entschieden in einem Brief an Overbeck (KSB 8, Nr. 900, 140), und noch am 26. Februar 1888 wird gegenüber Peter Gast bereits der „Gedanke an >Publicität<“ explizit „ausgeschlossen“ (KSB 8, Nr. 1000, S. 264). Diese offenkundige Fehleinschätzung ist paradoxerweise durchaus konsequent, wenn man die philosophischen und schriftstellerischen Absichten der vier vorhergehenden Jahre Nietzsches mit berücksichtigt. Denn ebendiese Jahre markieren werkbiographisch nicht mehr und nicht weniger als den Anfang vom Ende des „Vom Willen zur Macht“ –Projekts. Erst vor dem Hintergrund der damit verbundenen Passionsgeschichte wird das eruptive Moment des Spätwerks vollständig fassbar.

Die Schriften von 1888 sind so gesehen die explosionsartigen, beinahe unfreiwilligen Entladungen jenes Drucks, den sich Nietzsche seit dem Abschluss von *Also sprach Zarathustra* geradezu systematisch, v. a. aber mit zunehmender Intensität aufzuerlegen begonnen hatte. Über Jahre hatte sich der Autor auf ein *opus magnum* verpflichtet, das der Tendenz nach ja-sagend und konstruktiv, dem Inhalt nach allumfassend und die philosophischen Teildisziplinen wieder zusammenfügend und dabei ineinander überführend, der Anlage nach schließlich ein Werk mit systematischer Architektur, „ein zusammenhängendes Gedankengebäude“ sein sollte: „Vom Willen zur Macht.“

Mazzino Montinari hat seinerzeit mit philologischer Sorgfalt Entstehung, Entwicklung und die letztendliche Preisgabe des Projekts rekonstruiert¹² - vier Stationen lassen sich destillieren: 1885 beginnen die Ausarbeitungen zu „Der Wille zur Macht: Versuch einer neuen Auslegung allen Geschehens“ ; mit Gewichtung also des ausdeutenden Charakters des Werks, das, weil es keine Ereignisse an sich gebe, eben auch explizit keine „Erklärung“ sein soll und will. 1886 verhärtet sich der Untertitel zunächst zu „Versuch einer neuen Welt-Auslegung“ um wenig später als „Versuch einer Umwerthung aller Werthe“ auf Jahre hinaus

¹² Vgl. dazu MONTINARI, Mazzino. „Nietzsches Nachlass von 1885-1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: SALAQUARDA, Jörg (Hg.). *Nietzsche*, Darmstadt 1980, S. 323-349.

verbindlich zu werden. Zu diesem Zeitpunkt erfolgt im Sommer von Sils Marias auch die Einteilung des Projekts in vier Bücher. Den vielfachen Gliederungen der ersten Jahreshälfte von 1887 folgt die Anlage von drei umfangreichen Notizheften (WII 1-WII 3), die exzessive Materialrecherchen, Exzerpte, Umarbeitungen bereits bestehender Texte und theoretische Selbstvergewisserungsversuche beinhalten. Anfang 1888 wird schließlich die Rubrizierung von 372 Fragenten in einem eigens dafür bestimmten Heft vorgenommen – P. Gast wird am 13. 2. mit der Nachricht konfrontiert, die „erste Niederschrift“ der Umwerthung sei „fertig. (KSB 8, Nr. 990, 991, S. 250ff.)“ Eine Einsicht in den Nachlass lässt Nietzsches Einschätzung entweder als optimistisch oder als beinahe fahrlässig, in jedem Fall aber als hochproblematisch erscheinen. Denn fertig ist zu diesem Zeitpunkt lediglich die bisher zwar detaillierteste, gleichwohl aber fragmentarische Zergliederung eines nicht minder fragmentarisierten Materialcorpus. Folgerichtig wird wenig später sogar die seit Jahren maßgebliche Einteilung von WM in vier Bücher wieder zur Disposition gestellt und plötzlich ein einziges Buch von 7-12 Kapiteln erwogen.

Bedenkt man, dass Nietzsche im besagten Brief an Gast und im gleichzeitigen Entwurf an Overbeck die als abgeschlossen erachtete „Gesamt-Conception“ als die „bei weitem längste Tortur“, seines Lebens, ja als „eine wirkliche Krankheit“ bezeichnet, muss man stutzig werden. Das Philosophieren aus der Krankheit heraus oder in die Krankheit hinein gehörte stets zum Selbstkonzept eines Autors, der das Leben zum Experiment des Erkennenden machen will – wenn jedoch die eigene Philosophie zur Krankheit wird, scheint ein strukturelles Problem angezeigt.

Es scheint mir, dass Nietzsche seit dem Frühjahr 1888 ebendieses Problem aktiv und reflexiv mit sich auszutragen beginnt: Das Werk, das er sein „Schicksal“ und die „einzige Rechtfertigung seiner Existenz“ genannt hat, entzieht sich ihm. Es trägt und prägt sein philosophisches Selbstverständnis allein in seinem projektiven Modus – es entzieht sich jedoch bei jedem Versuch finaler Gestaltungsmaßnahmen. Wenn sich der in permanenten und zuletzt beinahe manisch anmutenden Gruppierungen und Umgruppierungen, Neukonzeptionen und Umstrukturierungen eher deformierende als Form gewinnende Schaffensprozess und damit auch „die bisherige Existenz als das herausgestellt hat, was sie ist – ein bloßes Versprechen“ (Brief an P. Gast, KSB 8, Nr. 964, S. 213): was geschieht, wenn dieses Versprechen nicht eingehalten werden kann?

Diese Frage soll hier abgekürzt in Form von drei aufeinander aufbauenden Thesenblöcken beantwortet werden, die zugleich den Horizont meiner weiteren Ausführungen abstecken.

1.) Nietzsche hat „Vom Willen zur Macht“ nicht darum nicht geschrieben, weil ihm die „Zeit“ oder die „Kraft“ gefehlt hätte. Eine affirmative systematische Gesamtauslegung allen Geschehens unter der Zentralperspektive des – oder der Willen zur Macht wäre aufgrund ihrer notwendig normativen und ontologischen Implikationen ein Rückfall hinter ein bereits gewonnenes Reflexions- und Interpretationsniveau gewesen. Nietzsche hat als genealogisch agierender Autor dieses perspektivische Interpretationsniveau erobert - mehr geht nicht. In der vermeintlichen Abschlussredaktion des Frühjahrs beginnt er sich dies bewusst zu machen.

2.) Die Schriften des Jahres 1888 sind insofern durchaus Produkte einer existentiellen Krise – sie sind gleichwohl nichts weniger als „Werke des Zusammenbruchs.“ (F. Podach) In ihnen wird die zuvor selbstaufgelegte Differenzierung des eigenen Denkens in einen nein-sagenden, mithin dekonstruktiven und einen ja-sagenden, affirmativ-konstruktiven als Problem ausgetragen – und, wie ich meine, auch aufgegeben.

3.) Die angeführten Schriften sind nicht nur Produkte, sie sind vor allem Reflexe auf diese Krise. Das Eruptive in Quantität, Form und Inhalt derselben macht darum zunächst eines ersichtlich - Nietzsche hat sich in ihnen auf fulminante Weise als philosophierender Autor rekonstituiert und damit – wie so oft – aus der Not eine Tugend gemacht. Die Überführung ausgewählter Bestandteile des Wille zur Macht-Komplexes in die *Götzen-Dämmerung* und den *Antichrist* markieren damit sowohl eine „Selbstaufhebung“ als auch eine „Umwerthung“ Nietzsches im Hinblick auf sein eigenes Schaffen.

Von der „Umwerthung“ zur Auto-Genalogie: Die Schlüsselstellung der *Götzen-Dämmerung*

Im Zusammenhang mit den letzten Organisationsversuchen des Wille zur Macht - Komplexes im August 1888 entschloss sich der Autor, wie gesagt, zur Ausgliederung bestimmter, ausgearbeiteter Materialien und redigierte diese innerhalb von wenigen Wochen zur *Götzen-Dämmerung* um. Die Schrift figuriert vielleicht auch darum zunächst unter dem bezeichnenden Titel „Müssiggang eines Psychologen“. Erst unter dem Eindruck der guten Argumente Peter Gasts wird die Nietzsche diese Formel zunächst zum Untertitel herabstufen, daraufhin völlig ersetzen und schließlich an prominenter Stelle im Vorwort platzieren. „**Auch** diese Schrift“ – so heißt es dort verräterisch sei - „vor Allem eine Erholung“ und „ein

Seitensprung in den Müssiggang eines Psychologen“, der Anlage nach jedoch ebenso „eine grosse Kriegserklärung“ (GD, Vorrede).¹³

Meines Erachtens lässt sich diese eigentümliche Duplizität von demonstrativer Gelassenheit und quasimilitanter Offensive generalisieren. Sie ist ein erstes Indiz für die neue Perspektive, die N auf sich und sein Werk anzulegen beginnt. Sichtet man die Schriften von 1888 vom FWA bis hin zu den DD auf das in ihnen artikulierte Selbstverständnis, so fällt ein beinahe durchgehend zwiefältiges Sprachspiel auf: Einerseits „Erholung“, Müssiggang“, „Heiterkeit“ und die spätsommerliche Milde des beinahe jenseitig gewordenen „halkyonischen“ Tons. Zum Anderen: „Kriegserklärung“, „Todkrieg“, „Todfeindschaft“, „Fluch“, „Vernichtung“ und extreme eine Gespanntheit angesichts „schwerster Forderungen“ die Zukunft betreffend. Einerseits also ein demonstrativ zufriedenes Bilanzieren, andererseits maßlose Aggressionsprojekte. Es scheint, als wolle sich ein gänzlich unzeitgemäßer Autor angesichts einer zu erwartenden Zeitenwende unter Zuhilfenahme einer „grossen Politik“ der Begriffe als derjenige inszenieren, der aus Verantwortung für Andere Kriege führen muss. Stellvertreterkriege für die unwissenden Zeitgemäßen, wenn man so will, Kriege, die er selbst längst nicht mehr nötig habe, aber eben aus der „höchsten Verantwortung“ heraus führen muss. Auf diese Weise wird eine Umbruchssituation kreiert, in der die Wirkungslosigkeit in der Jetztzeit als notwendig erscheint und die zukünftige Sprengkraft geradezu bestätigt. Mit anderen Worten: die Umwertung der Werte ist längst ins Werk gesetzt und damit in vollem Gang – Aus dieser Interpretation seiner selbst und seiner Zeitgenossen hat der Autor jenes späte schicksalhafte Pathos gezogen, dass seitdem in der Forschung allzu meist pathologisiert und dem heraufziehenden Wahnsinn überantwortet worden ist.

Bekanntlich hat Nietzsche in der Mitte des *Antichrist* eine Christologie entworfen, in der Jesus als „grosser Symbolist“ erscheint. Als hypersensible Existenz, die aus der Unfähigkeit zum Widerstand heraus nur noch lieben kann. Als Person, die nicht mehr zwischen innen und außen trennen will, die darum nur noch eigene, „innere Realitäten“ anerkennt und der sich folgerichtig alles äußerlich Gegebene als „Semiotik“, als „Gelegenheit zu Gleichnissen“ (AC, KSA 6, 206f.) anbietet. Die träumerisch-friedlichen Abschnitte verewigen eine Moral – Nietzsche nennt sie die „evangelische Praxis“ ohne jegliche Exklusionsbedürfnisse und ohne jegliches Ressentiment inmitten eines historisch final orientierten antichristlichen Feldzugs. Mehr und mehr und aus guten Gründen beginnt sich die

¹³ Zum Charakter der Kriegserklärung vgl die soeben erschienene italienische Neu-Übersetzung und Neu-Kommentierung von GD: *Crespuscolo degli Idoli*. Introduzione, traduzione e commento di Pietro Gori e Chiara Piazzesi. Roma 2012. S. 9-13.

Forschung daran zu reiben, dass Nietzsche an dem Punkt, an welchem er das Lebensprojekt „Vom Willen zur Macht“ aufgibt, einen Typus jenseits von allen externen und internen Machtkonstellationen entworfen und dabei betont hat, dass ein solches Leben nicht nur „möglich, für gewisse Menschen sogar nothwendig“ ist und „zu allen Zeiten möglich sein“ (ebd., 211) wird. Der Christus Nietzsches war immer schon und ohne jede Wahl im „Reich Gottes“. Er war also nicht da, um selbiges zu predigen und dafür zu sterben, sondern nur: „um zu zeigen, wie man zu leben hat. (ebd., 207)“

Nun geht es hier nicht darum, Nietzsche zu rechristianisieren, sondern darum, sich anhand der Christologie Nietzsches einer typischen Umwertungssituation anzunähern. Einem apokalyptischen Zustand, in dem die gewaltige Arbeit der Negation vollendet, die Gegenwart damit erschlossen, die Zukunft zumindest in Teilen vorweggenommen scheint – und man trotzdem noch lebt. Sind die Erklärungs-, Kommunikations- und Vergegenwärtigungsmöglichkeiten erschöpft, dann kann man auch sein Leben nicht mehr mitteilen, sondern nur noch „zeigen“ – und ansonsten warten.

Ich denke, dies ist in etwa Nietzsches Stellung zu seiner Zeit und zu seinem Schaffen im Jahr 1888. Nietzsches Worte über Christus lassen sich mit guten Gründen auf sein eigenes Projekt anwenden: Wie das „Reich Gottes“, so ist auch die „Umwertung der Werte“ „nichts, das man erwartet, sie hat kein Gestern und kein Übermorgen, sie kommt nicht in „tausend Jahren“ – sie ist eine Erfahrung an einem Herzen sie ist überall da, sie ist nirgends da ... (ebd., 207)“

Das bisher in groben Zügen entworfene Szenario wird in der *Götzen-Dämmerung* aufgenommen, mindestens aber als Problem angedeutet. Der Doppelcharakter von „Kriegserklärung“ und „Müssiggang“ ist bereits im allzu oft missverstandenen Untertitel „Wie man mit dem Hammer philosophiert“ vorbereitet. Nietzsches Hammer erschlägt niemanden und er zerschlägt auch nichts. Schon in der Vorrede wird die martialisch angekündigte Philosophie des Hammers in eine ungleich subtilere Interpretationspraxis zurückgenommen: Es geht um das „Aushorchen von Götzen“, „an die hier mit dem Hammer wie mit einer Stimmgabel gerührt wird“ (GD, Vorrede). Auch der Klang also des je angerührten Götzen kann diesen schwerlich zerstören. Der Götze bleibt, was er ist, aber gibt sich eben auch als solcher zu erkennen. Der Klang, den der Autor hervorruft, ist zunächst nicht mehr als ein Zeichen. Ein Zeichen, das – um in der Metaphorik zu verbleiben – für die

Überzeugungskraft der genealogischen Praxis des Aushorchens nur dann bürgen kann und soll, wenn dieses auch Anklang, Resonanz findet.¹⁴

Weniger Aufmerksamkeit ist demgegenüber bis auf die Tatsache gerichtet worden, dass die Hammermetapher nicht nur den Ton der *Götzen-Dämmerung* vorgibt, sondern die Schrift gleichsam einrahmt. Allerdings mit einer entscheidenden Umakzentuierung. Bringt der Hammer nach dem Verständnis des Vorworts den Götzen gleichsam zum Reden, so ist es in dem, den Text abschließenden Zarathustra-Zitat nunmehr der Hammer selbst, der redet! In ihm steht der Hammer für die Härte des Schaffenden, der sein Werk auf „Erz schreiben“ also – wie sich folgern ließe – in Metall meißein will, ein Werk für die Ewigkeit zu bewirken. In diesem Anspruch, ewige Werte und Werke zu schaffen, scheint Zarathustras kardinales Anliegen zu bestehen, aber auch die bezeichnende Grenze seiner Möglichkeiten angelegt zu sein. Immer wieder scheitert Zarathustra als Lehrender und Mitteilender, nicht nur seine wechselnden Gegenüber und temporären Begleiter missverstehen ihn – selbst die eigenen, geliebten Tiere mit ihren vorprädikativen Verstehensmöglichkeiten kann er nicht erreichen. Anstelle der Lehre tritt nun die archaische Vorstellung eines alle Zeit überdauernden in Erz gemeißelten Text, an dem sich künftige Generationen zu bewähren haben.

Die Wahl dieses Zitats für das Ende der GD und sein Kontext im *Zarathustra* sind für die hier vorgelegte Interpretation von entscheidender Bedeutung. Dasselbe entstammt dem bei weitem längstem Kapitel des Buchs – sein Titel lautet „Von alten und neuen Tafeln“. Die Kapitelöffnung (Teilkapitel I) ist dabei so schlagend, dass sie als Ganzes zitiert werden soll:

Hier sitze ich und warte, alte zerbrochene Tafeln um mich und auch neue halb beschriebene Tafeln. Wann kommt meine Stunde?

–die Stunde meines Niederganges, Unterganges: denn noch ein Mal will ich zu den Menschen gehen.

Des warte ich nun: denn erst müssen mir die Zeichen kommen, dass es meine Stunde sei, - nämlich der lachende Löwe mit dem Taubenschwarze.

Inzwischen rede ich als Einer, der Zeit hat, zu mir selber. Niemand erzählt mir Neues: so erzähle ich mir mich selber. – (Z III, Von alten und neuen Tafeln, 1)

Wer der „lachende Löwe mit dem Taubenschwarze“ ist, weiß ich nicht, aber dass sich Nietzsche nach der Niederschrift des *Zarathustra* das Problem seines Protagonisten, also dasjenige neu zu schreibender Tafeln von ewiger Geltung im Angesicht der zerbrochenen alten, gänzlich zu eigen gemacht hat, scheint mir (bis jetzt) ungemein plausibel. Endlich der

¹⁴ Vgl dazu die Ausführungen im neuen Kommentar zur *Götzen-Dämmerung*: SOMMER, Andreas Urs. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner und Götzen-Dämmerung*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston 2012. S. 217-223.

ja-sagende, der alles endgültig sagende Teil der Philosophie: dies war das 1885 auf Jahre hinaus gegebene Versprechen – „Vom Willen zur Macht“ sollte seine Lösung sein. Vergegenwärtigt man sich, dass Nietzsche dieses Zitat erst nach einigem Hin und her ausgewählt und zu guter letzt im August 88 am Ende der GD platziert, dann ist es nicht zu vermessen, in den neuen nur „halb beschriebenen Tafeln“ das eigene unbewältigte Fragmentcorpus zu vermuten. Dasitzen und warten, als einer der Zeit hat, niemand kann noch etwas Neues sagen und folgerichtig beginnt man sich sich selbst zu erzählen – ist dies ist nicht exakt der narrative und programmatische Gestus von *Ecce homo* und darüber hinaus auch zu bestimmenden Teilen die retrospektive Optik von GD?

Ein psychoanalytisch interessanter Befund, könnte man meinen: Nietzsche stellt sich den traumatischen Erfahrungen, die mit dem Nichteinlösen eines Versprechens, der Niederschrift des Willens zur Macht verbunden sind, das seinerseits die eigene Existenz rechtfertigt, indem er 1888 das Realtrauma in der Gestalt Zarathustras rekapituliert. Nicht aber um die Psyche Nietzsches, was diese nun in einer spezifischen Situation fühlte und dachte, geht es, sondern vielmehr darum, dass ein Autor sich und sein Werk an einem eminent kritischen Punkt produktiv umorganisiert und auf diese Weise einen bestimmten Typus von Schriften hervorbringt. Nietzsche scheint mir 1888 von philosophischer Schriftstellerei auf eine hoch stilisierte Form philosophischer Publizistik umzustellen, deren Sinn vorzugsweise darin besteht auf sich zu verweisen, eben sich als eine besondere und singuläre Art des Lebens und Wertens zu veröffentlichen. Ausgangspunkt dafür ist die späte Einsicht darin, dass die Umwertung der Werte im Sinne eines propositionalen, ja affirmativen Textgebildes nicht geschrieben werden muss. Vielmehr war sie immer schon in den stilistischen und interpretatorischen Eigentümlichkeiten seiner Philosophie angelegt war. Unterschätzen wir dies nicht, so mahnt der Autor im Antichrist vielleicht auch sich selbst vom neu erworbenen Standpunkt aus: „w i r s e l b s t, wir freien Geister sind bereits eine „Umwertung aller Werthe“! (AC 13). Wenn dem so ist, tritt an die Stelle apophantischer, überzeugen wollender Aussagesätze notwendig stilistische Auto-Deixis, das Auf-sich-Zeigen. Und ebendies geschieht in allen Schriften von 1888. Es sind vielleicht gerade die auto-deiktischen Praktiken, die Nietzsche dazu veranlasst haben, die *Götzen-Dämmerung* gegenüber Carl Fuchs eine „vollkommene Gesamteinführung in meine Philosophie“ (KSB 8, Nr. 1104, 414) zu nennen. Eine Gesamteinführung, weil sie die ganze Bandbreite der stilistischen Ausdrucks- und Kommunikationsmöglichkeiten des Autors demonstriert. Vollkommen aber wohl in Nietzsches Sinn erst dadurch, weil sie den Interpreten und seine Stellung, seine Perspektive, innerhalb der jeweils durchgeführten Interpretation offensiv hervorhebt.

Autogenealogie und Autodeixis: Zur strukturellen Bedeutung der *Genealogie der Moral* für das Spätwerk

In den Schriften von 1888 dominieren bekanntlich fünf persönlichkeitsbezogene Großgenealogien, die paradigmatische europäische Umwertungssituationen auf den Gebieten der Kunst, der Philosophie, der religiösen Praxis und der priesterlichen Religionsstiftung in den Blick nehmen – die Darstellung des „Falls“ Wagner, des „Problems“ Sokrates, des „Typus“ Jesu, des „Genies im Hass“ Paulus und die diejenige Nietzsches selbst. Sie sind diese in jeweils verschiedenen, hoch performative Kompositionsformen, in denen mit Figurationen gearbeitet wird, welche die Person Nietzsche als Figur innerhalb wechselnder Figurationen zum Generalumwerter hinsichtlich dieser Umwertungen machen.

Nehmen wir die bereits angeführten Befunde zusammen, also einerseits die Umorganisation des Wille zur Macht- Materials (1.) sowie dessen Einarbeitung in die 1888 Schriften, die chronologische Abfolge dieser Schriften (2.) und darüber hinaus die strukturelle Bedeutung der Personenkonstellationen (3.) innerhalb dieser Schriften, so wird meines Erachtens vor allem eines in großer Deutlichkeit sichtbar: die kompositorische Grundlagen- und Schlüsselfunktion der *Genealogie der Moral* für Nietzsches Spätwerk. Es ist exakt deren dritte Abhandlung – Was bedeuteten asketische Ideale – die hier nicht nur der genealogischen Fragestellung nach wiederaufgenommen, sondern jetzt in der Gestalt von Personalgenealogien und Figurationen sukzessive abgearbeitet, ausbuchstabiert und in kompromittierender Weise erfahrbar gemacht wird. Der *Fall Wagner* personalisiert in Gestalt einer kritischen Ästhetik der Moderne die Ausgangsfrage von GM III nach der Bedeutung des ästhetischen Ideals für den Künstler. Die darauf folgende *Götzen-Dämmerung* arbeitet am *Problem des Sokrates* die asketische Fragestellungen exemplarisch für den Bereich der für Europa konstitutiven Logos-Philosophie und ihrem Götzen, der Vernunft, ab. Der *Antichrist* setzt dann dort ein, wo es nach GM III überhaupt erst ernst wird: „bei den eigentlichen Repräsentanten des Ernstes“ dem asketischen Priester – nun ist es der Typus Jesus, der in Gestalt der evangelischen Praxis und als „grosser Symbolist“ die religiöse Lebensform paradigmatisch inkarniert, während am Beispiel des vermeintlichen Dogmatikers und Fanatikers, des „Genies im Hass“ Paulus das ganze Arsenal der Umwertungspraktiken des asketischen Priesters durchbuchstabiert wird.

Am Ende der *Genealogie der Moral* schließlich unterscheidet Nietzsche die Wirkungen des asketischen Ideals von dem, was es *bedeutet* und führt seine Untersuchung in die Situation Selbstaufhebung durch die intellektuelle Redlichkeit des wissenschaftlichen

Gewissens hinein. Der Blick auf das Ungeheure der bisherigen Wirkungen hat den Leser nur auf „den letzten und furchtbarsten Aspekt vorbereiten wollen“, so der Autor der *Genealogie* um finalen Umschlagpunkt seiner Streitschrift, jenen Aspekt: „den die Frage nach der Bedeutung des Ideals für mich hat.“ An ebendiese Exponierung, die Herstellung des Augenblicks der Selbstüberwindung des asketischen Ideals in einer Person namens Nietzsche als Bedingung der Möglichkeit der Umwertungsoperationen, schließt nun *Ecce homo* mit der ins autogenealogische hinein gewendeten Frage „Wie man wird, was man ist“ unmittelbar an. Man sieht es: Sukzessive und in dramaturgischer Entsprechung zu GM hat sich Nietzsche als diejenige Person zur Geltung gebracht, welche die größten Umwerter auf dem Gebiet der Kunst, der Philosophie und der Religion seinerseits umwerten kann und sich insofern jenseits von ihnen bewegt. Von diesen via negationis durchgeführten Selbstverweisen innerhalb der Figurationen Nietzsche-Wagner, Nietzsche-Sokrates, Nietzsche-Jesus etc. ist der Schritt zur autodeiktischen Erzählung durchaus konsequent. Nietzsche ist in ihr mitnichten das empirische Subjekt einer Autobiographie, sondern nur in Gestalt eines narrativ hergestellten Fluchtpunkts aller Umwertungsoperationen präsent. Biographische Zufälle kann und soll es unter so zugespitzten Umständen nicht mehr geben. Sichtet man die Abfolge der Selbstdarstellungen Nietzsches, so steht einem immer höheren performativen Aufwand eine immer größer werdende Tendenz des Ausschlusses von biographischer Zufälligkeit zur Seite. Genetisch und am ehesten noch dem Konzept einer intellektuellen Biographie entsprechend scheint mir die Geschichte der Befreiung des Geistes in den neuen Vorreden, vorzugsweise denen von MA I und II, zu sein. Hier wird der Gewinn des eigenen perspektivischen Verstehensmöglichkeiten noch als das Produkt schmerzhafter „grosser Loslösungen“ (Klassische Philologie, Wagner, Schopenhauer) interpretiert. Die nahezu zeitgleiche Darstellung des freien Geistes in JGB radikalisiert diesen Gedanken nochmals: und zwar dahingehend, dass sich der wahrhaftige freie Geist nicht nur lösen, sondern nun auch noch von diesen seinen Loslösungen lösen muss. Die Geschichte des Selbst ist insofern als die eines notwendigen Selbstmissverstehens und damit per se antisokratisch angelegt: Im schönen Schein eines persönlichen Problems entfaltet sich der Geist solange, bis die eigene Persönlichkeit – man weiß zunächst nicht warum – einen zur Loslösung und damit zur Neuinterpretation des Eigenen nötigt. Man arbeitet sich damit über die Abgrenzung vom Anderem als dem ehemals vermeintlich Eigenen, also über die Selbsterkenntnis via negationis zunehmend in die Unkenntnis der eigenen Person hinein. Die Selbstaufhebung wird nun paradoxerweise zum eigentlichen „Zeichen“ der Persönlichkeit und damit zur Bedingung der Möglichkeit eines perspektivischen Philosophierens.

In der Autogenealogie von 1888 sind die genetischen Momente nahezu getilgt: die Person Nietzsche wird hier von vornherein aus der Umwertungssituation heraus verstanden und bleibt auf diese bezogen - sie ist immer schon Subjekt und Objekt der Umwertung aller Werte. Es ist in diesem Zusammenhang durchaus bezeichnend, dass Nietzsche den eigentlich für *Ecce homo* vorgesehenen Abschnitt „Was ich den Alten verdanke“ auslagert und bereits ans Ende der *Götzen-Dämmerung* platziert. Erstmals in seinem Werk widmet er sich selbst ein Teilkapitel – und macht sich durch diese kanonisierende Selbstthematisierung folgerichtig zum Objekt seiner eigenen Untersuchungsmethode. Die Person Nietzsche, insofern sie das Produkt einer spezifischen intellektuellen Sozialisation ist (in diesem Fall von Schulpforta bis Basel) und sich als ein solches Produkt versteht, ist dann eben auch nur ein Götze, der auf seinen Klang, seinen Widerhall hin ausgehört werden muss.¹⁵

Die *Dionysos-Dithyramben* folgen ihrerseits dem mythopoietischen Narrativ der Selbstapothese. Das in Form und Inhalt disziplinierte Pathos der Philosophie wird hier, wenn nicht aufgegeben, so doch sukzessive in der Sprache der Lyrik wieder jenem Unbewussten überantwortet, dem sich Nietzsches Philosophie verdankte und dem sie abgerungen war. Seinen Begriff der Philosophie hatte Nietzsche als „Umsetzung des Dionysischen in ein philosophisches Pathos“ in EH noch ganz gegen die Bewusstseinsoperationen der europäischen Logos- Metaphysik adressiert. Nun, da die Person Nietzsche nur noch im Namen des Dionysos spricht oder singt, wird sie ganz und gar dem Pathos überantwortet.¹⁶ Über die Pathoshöhe hinaus und den damit einhergehenden Versuch, sich die mit seinem Denken immer verbundenen Einsamkeits- und Schmerzerfahrungen als notwendig und lebensbejahend zu bestätigen, scheint mir auch hier die selbstbezügliche Anlage das entscheidende Moment der Kompositionsform. Ist der antike Dithyrambus hymnische Chorlyrik zu Ehren der dionysischen Taten und Leiden, so werden die *Dionysos-Dithyramben* in der Kompositionsform Nietzsches nun zur Monodie, zu Einzelliedern, die der Gott sich selbst über sich selbst singt. Dionysos ist Autor und Adressat seiner von ihm handelnden Lieder - die *Dionysos-Dithyramben* sind innerhalb der autodeiktischen Steigerungslogik von 1888 Selbstaufhebungsgesänge, mit denen die Figur Nietzsche in die Figuration Nietzsche-Dionysos übergeht.

¹⁵ Zur Interpretation dieser Passage vgl. MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin /New York, 2005. S. 245-254.

¹⁶ Vgl. dazu zuletzt: SKOWRON, Michael. „Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der *Dionysos-Dithyramben*.“ In: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 296-315, der freilich auf die selbstbezügliche Anlage der Komposition nicht eingeht.

Was die späten Persönlichkeits-Genealogien anbelangt, so ließe sich vor dem Hintergrund des Bisherigen penetrant formulieren: Es kann und soll in den Umwertungsschriften von 1888 nur um Nietzsches Wagner, Nietzsches Sokrates, Nietzsches Christus, Nietzsches Paulus und zuletzt konsequent um Nietzsches Nietzsche und dann wiederum einmal um Nietzsches Nietzsche in autogenealogischer Absicht (*Ecce homo*) und einmal um Nietzsches Nietzsche in mythopoietischer und autohagiographischer Absicht (*Dionysos-Dithyramben*) gehen. Das Persönliche Nietzsche wird hierbei selbst mehr und mehr zu jener „Semiotik“, jenem „Symbol“, jenem „Fall“ bzw. „Typus“, an dem sich der Leser der Schriften ebenso kompromittieren muss, wie Nietzsche es in Bezug auf seine Vorgänger öffentlich getan hat. Die wissenschaftliche Kleinform der akademischen Selbstanzeige wird hierbei übersetzt in die Groß-Praxis einer philosophischer Lebenswerkanzeige. Die späten Texte eines maximalen Sich-in-der Öffentlichkeit-Exponierens wären damit einer Werkpolitik zugehörig, deren Autor ganz und gar – und wie wir heute wissen: zurecht – auf seine postume Geburt setzt. Ebendies scheint mir „große Politik“ zu sein, und eben damit jener „Geisterkrieg“ eröffnet, um den es Nietzsche geht. Werner Stegmaier¹⁷ und Heinrich Detering¹⁸ haben zuletzt die philosophische und narrative Eigendynamik und Konsequenz eines solchen neuartigen Erzähltypus eindringlich herausgearbeitet. Mir ging es hier, bestenfalls flankierend dazu, eher um die autodeiktische Dimension einer ad hominem-Publizistik, die, – um auch dies noch anzudeuten – in gleicher Reflexionshöhe, freilich unter anderen Vorzeichen, vielleicht nur noch von Kierkegaards Schriften über sich selbst praktiziert worden ist. Beide haben das Allgemeine durch den Einsatz von Personen und nicht zuletzt ihrer eigenen Person dergestalt exemplarisch gemacht, dass vom Ausgangspunkt ihrer Schreibpraxis aus gesehen, alle Probleme notwendigerweise zu Mitteilungsproblemen werden. Das Persönliche wird darin zu einem „Zeichen“, das ohne festgelegt werden zu können, so stark ist, dass es einerseits interpretiert werden *muss* und andererseits durch die Interpretation direkt auf die Persönlichkeit des Interpreten weisen soll. Dies ist der „seligierende“ und „compromitierende“ Hintergrund von Nietzsches posthumer Wirkung.

¹⁷ STEGMAIER, Werner. „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (*Ecce Homo*, Warum ich ein Schicksal bin 1)“. In: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62-114.

¹⁸ DETERING, Heinrich. *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Göttingen, 2010.

Literaturverzeichnis

DETERING, Heinrich. *Der Antichrist und der Gekreuzigte. Friedrich Nietzsches letzte Texte*. Göttingen, 2010.

FOUCAULT, Michel. „Nietzsche, die Genealogie, die Historie“. In: SEITTER, Walter (hrsg.). *Von der Subversion des Wissens*, München. 1974.

_____. *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*. Frankfurt a. M., 1994.

HAN, Byung-Chul. *Was ist Macht?* Stuttgart, 2005.

HAVEMANN, Daniel. *Der Apostel der Rache. Nietzsches Paulusdeutung*. Berlin/New York: Walter de Gruyter, 2001.

KIERKEGAARD Sören: „Die Schriften über sich selbst“. In: *Gesammelte Werke*. Herausgegeben von Emanuel Hirsch und Hayo Gerdes. 33. Abteilung. Gütersloh, 1985.

LÖWITH, Karl. *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des 19. Jahrhunderts*. Hamburg, 1995.

MONTINARI, Mazzino. „Nietzsches Nachlass von 1885-1888 oder Textkritik und Wille zur Macht“, in: SALAQUARDA, Jörg (Hg.). *Nietzsche*. Darmstadt, 1980.

MÜLLER, Enrico. *Die Griechen im Denken Nietzsches*. Berlin /New York, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Sämtliche Werke*. Kritische Studienausgabe (KSA). Ed. G. Colli e M. Montinari. München, de Gruyter/DTV, 1980.

_____. *Crepuscolo degli Idoli*. Introduzione, traduzione e commento di Pietro Gori e Chiara Piazzesi. Roma, 2012.

SAAR, Martin. *Genealogie als Kritik. Geschichte und Theorie des Subjekts nach Nietzsche und Foucault*. Frankfurt/ New York, 2007.

SCHLIMGEN, Erwin. *Nietzsches Theorie des Bewußtseins*. Berlin/New York: de Gruyter, 1999.

SKOWRON, Michael. „Dionysische Perspektiven. Eine philosophische Interpretation der *Dionysos-Dithyramben*.“ In: *Nietzsche-Studien* 36 (2007), S. 296-315.

SOMMER, Andreas Urs. *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*. Ein philosophisch-historischer Kommentar. Basel, 2000.

_____. *Kommentar zu Nietzsches Der Fall Wagner und Götzen-Dämmerung*. Herausgegeben von der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Berlin/Boston, 2012.

STEGMAIER, Werner. *Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘*. Darmstadt, 1994.

_____. „Schicksal Nietzsche? Zu Nietzsches Selbsteinschätzung als Schicksal der Philosophie und der Menschheit (Ecce Homo, Warum ich ein Schicksal bin 1)“. In: *Nietzsche-Studien* 37 (2008), S. 62-114.

ZIMA, Peter V. *Theorie des Subjekts. Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne*. Tübingen/Basel, 2010.