

Vincenz Pieper

Selbstreflexion und Publikumsbezug in Nietzsches philosophischer Dichtung

Bemerkungen zu Christoph Königs *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ und ‚Dionysos-Dithyramben‘*

1

Christoph Königs *Zweite Autorschaft* ist in der Nietzsche-Philologie eine Erscheinung *sui generis*. Das Buch erhebt den Anspruch, die angenommenen Vereinfachungen eines großen Teils der bisherigen Forschung zu korrigieren und durch Exerzitien im genauen Lesen einen neuen und besseren Zugang zu den Werken zu schaffen. Der wissenschaftsgeschichtliche Mittelteil des Buches gibt eine Nähe zu Max Kommerell zu erkennen, distanziert sich aber sonst von fast allen deutschsprachigen Deutungstraditionen. Die größten Übereinstimmungen ergeben sich mit Mitgliedern der französischen *École de Lille*, mit dem amerikanischen Germanisten David Wellbery und mit dem Philosophen James Conant. Methodologisch stellt sich König in die Nachfolge Jean Bollacks: In dem Bestreben, der Partikularität des Geschriebenen gerecht zu werden, folgt er in seiner Lektüre der Selbstreflexion der Texte. Seine Hermeneutik weicht insofern von Bollack ab, als er die Reflexivität auf die Selbstbestimmung und kritische Selbstbeobachtung der poetischen ‚Kreativität‘ einschränkt.¹ Die mit poetischer Freiheit hervorgebrachte Welt, in der sich das lyrische Subjekt bewegt, wird gewissermaßen als „Mikrokosmos“ aufgefasst.² Die Annahme einer „transzendenten [...] Instanz“,³ zu der die Dichtung aufsteigt, eines Sinns, der allenfalls in einem ‚Sprung‘ zugänglich wäre, bestimmt bereits Königs Rilke-Studien. Nietzsches Werke werden nun als Vorwegnahme der späteren dichterischen Praxis vorgestellt: Im *Zarathustra* und in den *Dionysos-Dithyramben* findet König das „(Rilke’sche) Transzen-

1 Vgl. Christoph König, *Sinn, Arbeit am Sinn und Begriffe in den Rilke-Lektüren Jean Bollacks*, in: *Geschichte der Philologien*, 59/60 (2021), 132.

2 Ludwig Wittgenstein, *Logisch-philosophische Abhandlung. Der Tractatus in Bauform*, hrsg. v. Luciano Bazzocchi. Einführung von P.M.S. Hacker. London 2021, 5.6.3. Wittgenstein spielt in Königs Rilke-Studien wie auch in der *Zweiten Autorschaft* eine bedeutende Rolle vgl.: Christoph König, *‚O komm und geh‘. Skeptische Lektüren der ‚Sonette an Orpheus‘ von Rilke*, Göttingen 2014, 165–170; ders., *Zweite Autorschaft. Philologie, Poesie und Philosophie in Friedrich Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ und ‚Dionysos-Dithyramben‘*, Göttingen 2021, 143.

3 König, *‚O komm und geh‘*, 230, vgl. 60, 311 f.

dieren“⁴ und seine „Skepsis“,⁵ die „Steigerungsbewegung“⁶ und die in den höchsten Wörtern enthaltene „Grenzziehung“.⁷ So entsteht eine neue Art, Nietzsche zu lesen, die sich von den bisherigen Verständnisweisen bewusst abhebt.

Königs Argumentation, die höchste Anforderungen an den Leser stellt, lenkt die Aufmerksamkeit auf das Verhältnis zwischen Philosophie und Dichtung. Von welcher Vernunft, von welchem Verlangen sind Nietzsches Werke bestimmt, wie ist ihr Schaffensprozess zu rekonstruieren? Ist die Philosophie das Hilfsmittel eines ihr übergeordneten poetischen Freiheitsstrebens? Oder macht sich die Philosophie für ihre spezifischen Ambitionen die Poesie zu eigen? Ich nähere mich Königs komplexer Stellungnahme zu diesem Interpretationsproblem, indem ich mir Bollacks Konzentration auf die Kontingenzen der Herstellung und die dem Sprachgebrauch inhärente Selbstreflexion zu eigen mache.⁸ Die von der kritischen Hermeneutik betonte Zusammengehörigkeit von genauem Lesen und radikaler Historisierung führt mich zu der Überlegung, dass sich die besondere Reflexivität, die Nietzsches dichterischen Werken eigen ist, einer allzu weiten Annäherung an die bei Mallarmé exemplarisch ausgeprägte Konzeption poetischer Freiheit widersetzt. Nietzsche konstruiert seine Werke so, dass sich die darin vorgeführte Kreativität mit seiner Konzeption des philosophischen Lebens und seiner Analyse des Publikumsbezugs philosophischer Schriften zu einem in sich kohärenten Selbstverständnis verbindet. Abweichend von Königs Thesen, aber in Übereinstimmung mit den Prinzipien der kritischen Hermeneutik, unterscheide ich Nietzsches Selbstkritik der Philosophie von einer ‚Erkenntniskritik‘, deren Aufgabe es ist, das Übersteigen der angenommenen ‚Grenzen‘ zu verhindern und die Freiheit der Literatur zu wahren. Ich werde also von der reflexiven Dimension der Werke her einige der zentralen Annahmen Königs diskutieren und seinem Kapitel über das *Feuerzeichen* eine Lektüre entgegensetzen, die zu weiterem Nachdenken über die Besonderheit der Texte Anlass geben kann.

2

Als Einführung in seine Studie präsentiert König allgemeine Überlegungen, die sich aus dem Nachdenken über seine Lektüre des *Zarathustra* und der *Dionysos-Dithyramben* herauskristallisiert haben. Im Mittelpunkt steht dabei die Überlegung, dass Nietz-

⁴ König, *Zweite Autorschaft*, 130.

⁵ Ebd., 133.

⁶ Ebd., 249.

⁷ Ebd., 249.

⁸ Vgl. Jean Bollack, *Sinn wider Sinn. Wie liest man? Gespräche mit Patrick Llored*. Aus dem Französischen von Renate Schlesier, Göttingen 2003, 83–85, 107–111; André Laks, *Präliminarien zu den hermeneutischen Vorgehensweisen von Jean Bollack und Peter Szondi*, in: *Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien*, 49/50 (2016), 76–89.

sches Schreiben durch eine „dreifache Schaffenskraft“ geprägt sei:⁹ durch ein Ineinanderverwirken seiner poetischen, philologischen und philosophischen Fähigkeiten. Seine Korrektur der disziplinären Ausdifferenzierung, seine „verborgene[] Neuerfindung der philologischen Praxis“ versteht König als Herausforderung der Lektürepraxis,¹⁰ solche Vermögen auszubilden, die eine „Nähe zur Literatur ermöglichen und zugleich ‚diszipliniert‘ werden können“.¹¹

Aus Sicht einer kritischen Hermeneutik, die der Lektüre den Vorrang gibt und die Nähe zur Reflexivität der Werke sucht, ist es notwendig, den Sprachgebrauch Nietzsches von der Terminologie zu unterscheiden, die König zur Erläuterung von Nietzsches Kreativität einführt. Denn die Vermögen, deren Verbindung in den Werken König zu rekonstruieren beabsichtigt, werden in Begriffe gefasst, die nicht aus der historisch-philologischen Analyse des historischen Materials gewonnen sind. Die Wörter ‚philosophisch‘, ‚philologisch‘ und ‚poetisch‘ erhalten eine veränderte Bedeutung, die sich annäherungsweise wie folgt wiedergeben lässt:

- Nietzsches Schreiben ist insofern ‚philologisch‘, als er vorliegendes Material (aus eigenen Werken sowie aus Werken anderer Autoren) wiederaufnimmt, es reflektiert und neu bearbeitet.
- Sein Schreiben ist ‚poetisch‘ in der Hinsicht, dass er eine idiomatische Dichtersprache entwickelt und in der Gestaltung der sprachimmanenten Welt nach dichterischer Freiheit strebt.
- Das Schreiben ist ‚philosophisch‘ in dem Sinn, dass Nietzsche beim experimentellen Entwerfen sprachlicher Gebilde sich selbst zuschaut und seine Kreativität auf ihre Bedingungen hin befragt. ‚Philosophie‘ kann in Königs Diktion aber auch bedeuten, dass die poetische Welt gewissen Prinzipien folgt, etwa dem Prinzip des Aufsteigens und Absteigens.

König verfolgt das Ineinandergreifen dieser Aspekte (reflektierter Rückgriff auf Vorhandenes, skeptische Verhaltensformen, Arbeit an der Dichtersprache) mit großer Eindringlichkeit und Konsequenz. Besonders hervorzuheben ist dabei eine Entscheidung, die über die kritische Hermeneutik in Bollacks Sinn hinausgeht: König nimmt an, dass die von ihm untersuchten Werke Nietzsches einem „Formgesetz“¹² und organisierenden „Referenzsystem“ angehören,¹³ das er als ‚Natur‘ bezeichnet.¹⁴ Das Prinzip, das die beständige Umgestaltung und Überwindung des Materials hervorbringt, ist in Königs Sprechweise ‚philosophisch‘ und ‚poetisch‘ zugleich. Dabei

⁹ König, *Zweite Autorschaft*, 22.

¹⁰ Ebd., 8.

¹¹ Ebd., 10.

¹² Ebd., 313.

¹³ Ebd., 315.

¹⁴ Vgl. Ebd., 39, 57, 130, 136, 141. Diese in der Nietzsche-Forschung ungewohnte Ausdrucksweise kann hier nicht näher erläutert werden. Ich verweise nur auf Königs Erläuterungen zum „innere[n] Formquell der poetischen Reflexion“ (König, *O komm und geh*, 69) und auf die verwandten Ausführungen über die Autonomie der Phantasie bei Baudelaire in: Paul Hoffmann, *Symbolismus*, München 1987, 81–85.

darf nicht übersehen werden, dass diese Begriffe neu definiert werden. Die Neubestimmung ermöglicht es, eine von Goethe bis Rilke und Celan reichende „spezifisch deutsche literarische Tradition“¹⁵ zu identifizieren und Nietzsche in deren „Mitte“ zu stellen.¹⁶ Diese Konstruktion würde eine eingehende Analyse verdienen, für die hier aber nicht der Ort ist. Es sei lediglich angemerkt, dass man das Vorgehen übermäßig vereinfachen würde, wenn man behauptete, dass König die Werke Nietzsches aus der Literaturgeschichte der Philosophie herauslöst und für eine symbolistische Traditionsbildung in Anspruch nimmt.¹⁷ Ob die Individualität von Nietzsches Philosophie- und Dichtungsverständnis dadurch geschmälert wird, dass man seine Spracharbeit als eine Art „vorausseilende[n]“¹⁸ Kommentar zu den Gedichten Rilkes und Celans liest, muss sich in der Prüfung der einzelnen interpretativen Behauptungen zeigen.

König liest Nietzsche mit großer Konsequenz als einen sprachkritischen Schriftsteller, der sich im Verhältnis zu den im *Zarathustra* inszenierten Lehren keinen Illusionen hingibt und die Bedingungen der eigenen Tätigkeit in Form einer dichterischen Selbstaufspaltung analysiert.¹⁹ Klärungsbedürftig ist vor allem, welche geistigen Tätigkeiten in welchem Sinn ‚analysiert‘ werden. Wird die Skepsis Nietzsches in ihrer historischen Eigenart erfasst, wenn man sie vornehmlich auf ein transzendentes Geschehen bezieht? Gibt es in Nietzsches Werken Aufstiegs- und Abstiegsbewegungen, wie sie für den Symbolismus charakteristisch sind? Ist der ‚Sprung‘ eine Verhaltensform, die sich auf dem Denkweg der *Dionysos-Dithyramben* anbietet?²⁰

Wenn Nietzsche seinen Zarathustra ein naheliegendes Missverständnis korrigierend einen „Skeptiker“ nennt, hat dieses Wort eine ganz eigene Bedeutung. Es kennzeichnet ihn als Philosophen, der Überzeugungen als Mittel benutzt und „verbraucht“ (AC, KSA 6, 236), ohne sich ihnen zu unterwerfen, der also Distanz zu seinen sprachlichen Experimenten und der Sprecherrolle des Propheten wahr.²¹ König beansprucht nicht, diesem historisch fixierten Gebrauch des Wortes Rechnung zu tragen. Er will

15 König, *Zweite Autorschaft*, 9.

16 Ebd., 13.

17 Von einem „symbolistische[n] Sprachverstehen“ ist in einer einzelnen, allerdings wichtigen Stelle des Buches die Rede: König, *Zweite Autorschaft*, 307. In einer auf den ersten Blick nebensächlichen Anmerkung wird erklärt, dass das Formgesetz (die ‚Natur‘) „dem Symbolismus verbunden“ (ebd., 313) sei.

18 Ebd., 292.

19 Vgl. ebd., 172, 209. Zu den vermeintlich ‚esoterischen‘ Lehren: Elisabeth Flucher, *Schweigen als Ideal der Rede. Kritik der Esoterik in ‚Also sprach Zarathustra‘*. In: *Nietzscheforschung*, 27 (2020), 111–118.

20 Vgl. die Parallelisierung von Nietzsches Skepsis mit den Begrenzungsvorstellungen in Wittgensteins *Logisch-philosophischer Abhandlung*: König, *Zweite Autorschaft*, 143. Um das geistige Verhalten zu charakterisieren, das Nietzsche sich versagt, verweist König auf Søren Kierkegaards Konzeption des ‚Sprungs‘, vgl. ebd., 125.

21 Bei der sorgfältigen Lektüre des Werks wäre auf die „Tiefe der exoterisch-esoterischen Unterscheidung“ (Heinrich Meier, *Was ist Nietzsches Zarathustra? Eine philosophische Auseinandersetzung*, München 2017, 126) zu achten.

den Autor besser verstehen und kommentieren, als er sich selbst verstanden und kommentiert hat. Durch die Versenkung in das einzelne Werk soll der Schaffensprozess unbefangen von Nietzsches Selbstdarstellung, unbefangen auch von der Selbstreflexion in den sonstigen Werken rekonstruiert werden. Unter Berufung auf die ‚implizite‘ Selbstreflexion im *Zarathustra* und in den *Dionysos-Dithyramben* transformiert König Begriffe wie ‚Skepsis‘ so, dass sie sich in die auf Rilke und Celan zulaufende Tradition einfügen.²² Diese Verfahrensweise, bei der die Wörter ihre Bedeutung abwerfen und eine neue Bedeutung gewinnen, entspricht Königs Verständnis der kritischen Hermeneutik. Die kritische Hermeneutik Bollacks mit ihrer Forderung einer radikalen Historisierung könnte eine andere Arbeitsweise nahelegen: Ohne die Konzentration auf einzelne große Werke in Frage zu stellen und ohne das Erkenntnisziel der Partikularität aus dem Blick zu verlieren, würde eine radikal historisierende Lektüre das gesamte Sprachmaterial daraufhin prüfen, ob es sich zur Einübung in das Vokabular der Selbstreflexion eignet, über das Nietzsche im relevanten Zeitraum verfügte.²³ Auf diesem Weg könnte die Nietzsche-Philologie den Dialog, den das einzelne Werk mit sich selbst führt, systematisch rekonstruieren und man könnte die Fähigkeit des Werks, sich gegen tendenziöse Deutungen zu wehren, unvermindert zur Geltung kommen lassen.

3

Da König sich, wie gesagt, auf die ‚implizite‘ Reflexion konzentriert, führt er die Selbstdarstellung Nietzsches nur an wenigen Stellen zur Erläuterung seiner Thesen an.²⁴ So beruft er sich an einem strukturell wichtigen Punkt seiner Argumentation darauf, dass Nietzsche „schon 1870 von seinen künftigen Werken genau im Zusammenwirken von Philosophie, Philologie [...] und Kunst als Centauren“ gesprochen habe.²⁵ In dem Gebrauch dieses Ausdrucks sieht König einen Beleg dafür, dass Nietzsche sich der eigenen „Zwittergestalt“ bewusst gewesen sei. Der Brief an Erwin Rohde wird in einer Fußnote ausführlich zitiert: „Ich habe hier einen Vortrag über Socrates und die Tragödie gehalten, der Schrecken und Missverständnisse erregt hat. [...] Doch will ich mich nicht anfechten lassen: litterarischen Ehrgeiz habe ich eigentlich gar nicht, an eine herrschende Schablone mich anzuschließen, brauche ich nicht, weil ich keine

²² Zur Unterscheidung zwischen expliziter und impliziter Selbstreflexion vgl. König, *Zweite Autorschaft*, 56 f.

²³ Vgl. Jean Bollack, *Paul Celan. Poetik der Fremdheit*, Wien 2000, 301 f.; ders., *Sinn wider Sinn*, 93, 108, 112.

²⁴ „Man kann durchaus den Unterschied zwischen impliziter und expliziter Autoreflexion treffen [...], um sodann von Nietzsches Einsichten über sich selbst (vorsichtig) zu profitieren.“ (König, *Zweite Autorschaft*, 87).

²⁵ Ebd., 15.

glänzenden und berühmten Stellungen erstrebe. Dagegen will ich mich, wenn es Zeit ist, so ernst und freimüthig äußern, wie nur möglich. Wissenschaft Kunst und Philosophie wachsen jetzt so sehr in mir zusammen, dass ich jedenfalls einmal Centauren gebären werde.“ (KSB 3, 95)

Die historische Individualität dieses Selbstkommentars zu erfassen, liegt nicht in Königs Absicht. Daher ist es kein direkter Einwand gegen seine Position, wenn ich darauf hinweise, dass das Zusammenwachsen von „Wissenschaft Kunst und Philosophie“ in dem zitierten Brief etwas Individuelleres bedeutet als die „dreifache Schaffenskraft“, wie sie bei König aufgefasst wird, und dass die Werke in einem bestimmteren Sinn „Centauren“ heißen, als seine Thesen es nahelegen. Vieles spricht dafür, dass es sich um eine Bezugnahme auf Lukian handelt. Rohde, der sich mit Lukian in seiner ersten philologischen Veröffentlichung beschäftigt hatte, konnte die Verbindung zu *Der doppelt Angeklagte* und *Prometheus* mühelos herstellen. In beiden Werken setzt der Autor die eigenen Kompositionen mit Centauren in Beziehung, um die Verwegenheit seines Unternehmens herauszustellen, satirische Komödie und philosophischen Dialog miteinander zu vermischen. Die Besonderheit, die Lukian veranlasst, seine Werke als Centauren darzustellen, liegt darin, die Gedankentiefe der episch-dramatischen Dichtung Platons mit Aristophanes und seiner der über alles spottenden Kunst zu vereinen. Wahrscheinlich ist es also nicht allein die Mischung der philosophischen und künstlerischen Fähigkeiten, auf die Nietzsches Gebrauch des Wortes ‚Centaur‘ hinweist. In dem Brief an Rohde wird eine Schreibart angekündigt, die auf beispiellose Weise „ernst“ (philosophisch) und „freimüthig“ (satirisch) sein soll. Damit zusammenhängend wollte Nietzsche eine Lebensform finden, für die es keine „Schablone“ (KSB 3, 95) gab.

Die Folgerichtigkeit der Aneignung des Centauren-Bilds ergibt sich daraus, dass Nietzsche in dem Vortrag *Sokrates und die Tragödie*, den er dem Brief an Rohde beifügt, Aristophanes und Platon mit dem ‚Problem des Sokrates‘ in Beziehung setzt. Dabei repräsentiert Sokrates den „Typus einer vor ihm unerhörten Daseinsform“ (SGT, KSA 1, 636), die den „Instinkt der Wissenschaft“ (SGT, KSA 1, 637) an die erste Stelle setzt. Von Aristophanes behauptet Nietzsche, dass er Sokrates aus „tiefen“ Einsichten heraus als „Volksverführer“ bloßstelle und seine „Aufklärung“ (SGT, KSA 1, 627) als sittliche Gefahr kennzeichne. Platon hingegen entwickle im Konflikt seiner dichterischen Anlagen mit der sokratischen Lebensrichtung eine neue Kunstform, die ebenfalls politisch sei, sich aber nicht wie die Komödie des Aristophanes an das große Publikum wende, sondern an die orientierungsbedürftige Jugend. Platon habe „aus voller künstlerischer Nothwendigkeit“ eine „Mischung aller vorhanden Stile und Formen“ (SGT, KSA 1, 631) geschaffen: den zwischen Erzählung, Lyrik und Drama, zwischen Poesie und Prosa in der Mitte schwebenden Dialog. Bei fähigen Lesern wecke er das Verlangen nach der „maieutischen und erziehenden Einwirkung auf edle Jünglinge“ und nach der endlichen „Erzeugung des Genius“ (SGT, KSA 1, 639). Man könnte also sagen, dass sich Nietzsche mit Aristophanes die Möglichkeit der publikumswirksamen satirischen Aufklärungskritik, mit Platon aber eine Kunstform

vergegenwärtigt, die sich der philosophischen Erziehung widmet. Erst am Ende des Vortrags bringt Nietzsche auf den Begriff, was er implizit erkundet hat: die Möglichkeit „neue[r] Configurationen des Genius“ und eines „musiktreibenden Sokrates“ (SGT, KSA 1, 640). Vor diesem Hintergrund lag es nahe, Rohde daran zu erinnern, wie Lukian mit seinen Centauren philosophische Ernsthaftigkeit und „Bacchische Ungebundenheit“ verbinden wollte.²⁶

4

König lässt Nietzsches Spracharbeit in einem Bezugssystem münden, das sich nicht mehr als Teil eines der Erkenntnis gewidmeten philosophischen Lebens versteht und von keiner Spannung im Verhältnis zu Politik, Religion oder Moral zu wissen scheint. Die Wörter werden für einen Gebrauch „zugeschliffen“,²⁷ der vorrangig auf dem Gebiet der Poesie schöpferisch sein will. Die poetische Freiheit bestimmt die Rekonstruktion der Produktivität Nietzsches: Die Gedankenfiguren, deren beständige Metamorphose die „Landschaft des Werks“ bildet,²⁸ werden von einer Sehnsucht regiert, die gegenüber der philosophischen Lebensform autonom ist. Es entspricht dieser Deutung, dass Sokrates in der *Zweiten Autorschaft* unerwähnt bleibt. Auf Platon wird nur Bezug genommen, um die „Überwindung“ seiner Dichterkritik zu behaupten.²⁹ König zitiert Kant, Hegel und Emerson vor allem als Ideengeber für die Konzeption der zweiten Autorschaft, die er Nietzsche als implizite Auslegung der eigenen Kreativität zuschreibt. Die philosophische Kritik wird vom philosophischen Leben getrennt und weitgehend auf die Selbstbeobachtung bei der Hervorbringung sprachlicher Erzeugnisse beschränkt.³⁰ Die poetische Außerkraftsetzung der philosophiespezifischen Erkenntnisziele und Gestaltungsambitionen und die beinahe solipsistische Sprachauffassung sind in der Hermeneutik Bollacks nicht angelegt. In seinem Bestreben, die kritische Dimension philosophischer Werke zu verstehen, erfasst er die Selbstbestimmung und die politische Verteidigung der philosophischen Lebensform innerhalb der Spracharbeit.³¹

²⁶ Lukian, *Der doppelt Angeklagte*. In: Ders., *Sämtliche Werke. Aus dem Griechischen übersetzt und mit Anmerkungen und Erläuterungen versehen von C. M. Wieland. Sechster Theil*, Leipzig 1789, 230. Nietzsche schätze diese Übersetzung, vgl. NPB, 365–368.

²⁷ König, *Zweite Autorschaft*, 177.

²⁸ Ebd., 39.

²⁹ Ebd., 187.

³⁰ Dabei ist zu beachten, dass in Königs Idiom die Vorführung und Veränderung der Gedankenfiguren eine ‚philosophische‘ Praxis genannt werden kann. Diese in Königs Sinn ‚philosophische‘ Praxis steht in keinem Wettstreit mit Platon.

³¹ Vgl. Jean Bollack, *Le langage philosophique d'Épicure*, in: *Epicureismo greco e romano*, hrsg. v. Gabriele Giannantoni und Marcello Gigante, Napoli 1996, Bd. 1, 169–195; ders., *Sinn wider Sinn*, 130;

Für die Frage, wie sich bei Nietzsche die Entwicklung der literarischen Produktivität mit der Selbstvergewisserung über Lebensformen verbindet, ist seine historisch-philologische Rekonstruktion der griechischen Philosophie besonders aufschlussreich.³² Nietzsche entwickelt, wie Enrico Müller dargelegt hat, sein erwachendes philosophisches Selbstverständnis in einem „Rückgriff auf die Anfänge der Philosophie“,³³ der sich in einem Modus der nachschaffenden Wiedergewinnung vollzieht. Das dichterische Idiom, das Nietzsche für seine Neubegründung des philosophischen Lebens erprobt, ist zuerst nachweisbar in einem Brief, den er Ende 1870 an Rohde schickt. Darin nimmt er einen „Bruch mit der bisherigen Philologie und ihrer Bildungsperspektive“ sprachlich vorweg: Man werde sich aus dem „Strom“ des nicht-philosophischen Lebens herausreißen und eine „kleine Insel“ (KSB 3, 166) erreichen, also eine Gemeinschaft gründen, die sich im Lesen und Schreiben philosophisch weiterentwickelt. Die Bücher sind in dieser Vorstellung „Angelhaken“ (ebd.), um neue philosophische Freunde an sich zu ziehen. Sie haben aber auch die Funktion, einen größeren Kreis von Adressaten für eine neue Denkart einzunehmen und etwas „wahrhaft Umwälzendes“ (KSB 3, 165) in Gang zu setzen.

Die Erklärung, dass er eine „große adhortatio an alle noch nicht völlig erstickten und in der Jetztzeit verschlungenen Naturen“ (KSB 3, 166) vorbereite, verweist auf den experimentellen Charakter des Briefs, der eine Reihe von werbenden und ermahnenden Redefiguren vorführt. So wird erwogen, die „Luft der Akademien“, verbunden mit der modernen „Zeitluft“, als ein „Joch“ (KSB 3, 165) zu beschreiben. Aus der rhetorisch in Betracht gezogenen Möglichkeit, „wahr“ zu sein und das Joch abzuwerfen, ergibt sich die Gruppenbezeichnung „neue *griechische* Akademie“. Es wird probeweise stipuliert, dass jemand, der sich von der Universität lossagt und sich der neuen Form der „Akademie“ anschließt, zu den „wirklichen *Lehrern*“ und „*bessere[n]* Menschen“ (ebd.) zählt. Die reflexive Dimension des Schreibens tritt mit der Klage, dass „nicht jeder Einzelgedanke“ der Konzeption bereits mündlich mit Rohde „durchgesprochen“ wurde, offen zutage. Nietzsche versichert dem Freund, dass die vorgeführten Formen, die er bei passender Gelegenheit zu benutzen gewillt ist, einem voll entwickelten „Apparat“ (KSB 3, 166) angehören. Er legt Wert darauf, dass die angedachte Werbe-Rede für eine „Philosophenschule“ keine „historische Reminiscenz“ oder eine bloße Laune sei, sondern die Vorbereitung auf eine schöpferische Tat, die einer geteilten „Noth“ (ebd.) entspreche.

Nietzsches Nachdenken über das protreptische Schreiben, das er als philosophischer Erzieher der Jugend kultivieren will, ist mit seinen seiner wissenschaftlichen

André Laks, *An Encounter in Lille: Epicurus' Language as a Hermeneutical Problem*, in: *Euphrosyne. Studies in Ancient Philosophy, History, and Literature*, hrsg. v. Peter Burian / Jenny Strauss Clay / Gregson Davis, Berlin u. Boston 2020, 56–76.

32 Vgl. Enrico Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, Berlin u. New York 2005, 97–162.

33 Müller, *Die Griechen im Denken Nietzsches*, 139. Vgl. ders., *Nietzsche-Lexikon*, Paderborn 2020, 50–52.

und künstlerischen Rekonstruktion der griechischen Philosophie verwoben. In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* vergegenwärtigt er „philosophische Mischcharaktere“ (PHG, KSA 1, 810) wie Platon, die aus verschiedenen Traditionen etwas Neues schufen. Die Einsicht, dass sich diese Philosophen als „Sektenstifter“ (ebd.) verstanden, die ihre Schulen als „Oppositionsanstalten“ (ebd.) gegen die herrschende Kultur organisierten, bildet einen Übergang zu Hinweisen auf die eigene Produktivität, die sich exoterisch in Figuren des Anklagens und des Verführens entfaltet. Die lockende Vision eines Buches, in dem „mit kühner Freiheit das Schlachtlied der Wahrheit, das Lied des philosophischen Heroismus angestimmt wird“, wechselt mit Verdammungsurteilen über das „moderne Philosophiren“ (PHG, KSA 1, 812), das den Heroismus ersticke und das, was eine riskante Lebensform sein sollte, auf Gelehrsamkeit beschränke. Es gibt gute Gründe anzunehmen, dass Nietzsche in seinem eigenen Verständnis nie aufgehört hat, im Rahmen seiner Protrepik das Lied des philosophischen Heroismus anzustimmen.³⁴ Wie verhält sich die vorgeführte und reflektierte Protrepik zu der von König entwickelten Lektüre? Dieser Frage möchte ich mich im Folgenden zuwenden.

5

Das Problem des Publikumsbezugs wird von König an einer Stelle ausdrücklich zur Sprache gebracht, nämlich in seinen präzisierenden Erläuterungen zu James Conants Nietzschedeutung.³⁵ Da dieser Punkt von größter Bedeutung für alle weiteren Überlegungen ist, halte ich es für sinnvoll, hier einen Moment zu verweilen. In seiner Analyse von *Schopenhauer als Erzieher* stellt sich Conant die Frage, was es für einen Philosophen bedeutet, „esoterisch“³⁶ zu schreiben und das Publikum in „Eingeweihte“ und „Außenstehende“ zu teilen.³⁷ Er betont, dass Nietzsche ein „ernstes Lesen“ ermutige und zum Zeichen des Verstehens eine Transformation verlange,³⁸ die

³⁴ Vgl. Andreas Urs Sommer, *Kommentar zu Nietzsches ‚Jenseits von Gut und Böse‘*, Berlin u. Boston 2016, 21f. Heinrich Meier, *Nietzsches Vermächtnis. ‚Ecce homo‘ und ‚Der Antichrist‘. Zwei Bücher über Natur und Politik*, München 2019, 138.

³⁵ Vgl. James Conant, *Philosophie als Lebenspraxis und Philosophie als Schreibpraxis. Enrico Müller und Christoph König zum Konzept des Perfektionismus bei Nietzsche*, in: *Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien*, 49/50 (2016), 134–144.

³⁶ James Conant, *Friedrich Nietzsche: Perfektionismus und Perspektivismus*. Konstanz 2014, 90. Conant entwickelt seine Überlegungen im Anschluss an Stanley Cavell, *Must We Mean What We Say? A Book of Essays*, Cambridge 1976, xvii–xxix; *Conditions Handsome and Unhandsome. The Constitution of Emersonian Perfectionism*, Chicago u. London 1990, 51–59; Stanley Cavell, *Cities of Words. Pedagogical Letters on a Register of the Moral Life*, Cambridge, MA 2004, 208–226; *Philosophy the Day After Tomorrow*, London 2005, 116–118.

³⁷ Conant, *Perfektionismus und Perspektivismus*, 91.

³⁸ Ebd.

über die unselbständige Rezeption hinausführe. Diese Art der Esoterik unterscheide sich von einem Elitismus, der den Kreis der Adressaten des philosophischen Schreibens im Vorhinein begrenze. Conant legt sich aber bewusst nicht darauf fest, dass die Mehrzahl der jungen Leser, die Nietzsche mit Emerson-Zitaten dazu bringen wollte, über sich hinauszuwachsen, in „neue Platone“ (SE, KSA 1, 413), also genuine Philosophen verwandelt werden sollte.

König ist sich mit Conant in der Hinsicht einig, dass in der dritten *Unzeitgemäßen Betrachtung* eine „Schreibbewegung“ entfaltet wird, die zunächst „verführt“, dann jedoch zu neuen Einsichten „weiterführt“.³⁹ Die ironische Sprachgestaltung sei darauf angelegt, den noch am Anfang stehenden Adressaten bereits eine Ahnung davon zu vermitteln, dass sie die Schrift später anders auffassen werden.⁴⁰ Eigentlich wende sich Nietzsche an die frei gewordenen, „großen“ Leser, „die den Prozeß der Selbstbesserung bereits kennen (und nicht der bloßen Verführung folgen wollen)“.⁴¹ Diese Erklärung, die Nietzsches nach dem Modell einer Stufenordnung gegliederte Auffassung des Publikums erhellt, wird mir später helfen, ein Verständnis vom *Feuerzeichen* zu skizzieren.

Ich möchte die Auseinandersetzung mit dem Publikumsbezug, die König im Dialog mit Conants Nietzsche-Studien ernst nimmt, aber sonst am Rande behandelt, ins Zentrum stellen.⁴² Die dritte *Unzeitgemäße Betrachtung* mit der darin formulierten Konzeption des beispielhaften Lebens gibt Aufschluss über Nietzsches differenziertes Nachdenken über das Naturell seiner Adressaten. Die Schrift, die Enrico Müller als „Nietzsches Protreptikos“ bezeichnet,⁴³ richtet sich ausdrücklich an die „wagehalsigen und unruhigen Jünglinge“ (SE, KSA 1, 423), die mit der modernen Universitäts-

³⁹ König, *Zweite Autorschaft*, 281.

⁴⁰ Ebd.

⁴¹ Ebd.

⁴² An zwei weiteren Stellen wird die Tatsache anerkannt, dass *Also sprach Zarathustra* nicht nur eine erkenntniskritische Beobachtung der eigenen Kreativität, sondern auch eine Analyse der tatsächlichen philosophischen Schreibsituation vornimmt. Mit Bezug auf die letzte Ansprache Zarathustras an seine Jünger im Kapitel *Von der schenkenden Tugend* behauptet er, dass den Adressaten ermöglicht werde, durch eine Art kommentierte Vorführung der „sprachliche[n] Kraft“ (König, *Zweite Autorschaft*, 62) von einer schlicht imitativen Rezeption zu einem eigenständigen Nachvollziehen der Notwendigkeit der zuvor gewählten Rhetorik zu gelangen. Da König sagt, dass den fiktiven Adressaten von Zarathustras Reden eine „Lektüre“ nahegelegt werde, die „philologisch“ (ebd.) sei, nehme ich an, dass man die Sprechsituation auf die Schreibsituation übertragen soll. Die zweite Stelle, die ich anführen möchte, ist eine Provokation in forschungskritischer Absicht: „Zarathustra selbst bittet die Tiere (aus der Ewigen Wiederkunft) kein ‚Leier-Lied‘ zu machen. Das ist auch an die Forschung und die Leser gerichtet.“ (Ebd., 165.) Die Hervorhebung dieser Bemerkung setzt voraus, dass der Text in einer Bezogenheit auf Adressaten verfasst ist, die nicht alle schon zu skeptischen und freien Lesern geworden sind.

⁴³ Enrico Müller, *Zwischen Elite und Exempel. Nietzsche als Erzieher – Zu James Conant: ‚Friedrich Nietzsche. Perfektionismus und Perspektivismus‘*, in: *Geschichte der Germanistik. Historische Zeitschrift für die Philologien*, 47/48 (2015), 88.

philosophie unzufrieden sind. Nietzsches Stil wirbt um ihr Vertrauen, die Schmähworte, die er verwendet, bieten sich an, zustimmend wiederholt zu werden. In diesem Kontext taucht die Frage auf, was es heißt, als Philosoph „ein Beispiel zu geben“ (SE, KSA 1, 350). Sie wird auf eine leicht verständliche Weise beantwortet: Die Geschichte zeige, dass der Philosoph durch sein Beispiel „ganze Völker nach sich ziehen“ (ebd.) könne. Diese Mitteilung, die den politisch-erzieherischen Einfluss der Philosophie in den Vordergrund stellt, ist nicht für skeptische Leser bestimmt.

Die Sprache, die Nietzsche entwickelt, um gegenüber der unzufriedenen akademischen Jugend das Lied des philosophischen Heroismus anstimmen zu können, bezieht er in *Schopenhauer als Erzieher* noch nicht explizit auf sich selbst. In einer späteren Phase gebraucht er sie offen zur Selbststilisierung und liest rückblickend die dichterische Darstellung Schopenhauers als eine Art Kommentar und Einleitung zu den späteren Werken.⁴⁴ Zu beobachten ist in den frühen Texten die Entwicklung von Bildern, die er bis zu den *Dionysos-Dithyramben* immer wieder durcharbeiten und in ihrem Ausdruckspotential erkunden wird: „Ich sollte denken, es müsste jedem, der sich eine solche Lebensrichtung vor die Seele stellt, das Herz weit werden und in ihm ein heisses Verlangen entstehen, ein solcher [...] Mensch zu sein: also für sich und sein persönliches Wohl rein und von wundersamer Gelassenheit, in seinem Erkennen voll starken und verzehrenden Feuers [...], hoch emporgehoben über griesgrämige und verdriessliche Betrachtung, sich selbst immer als erstes Opfer der erkannten Wahrheit preisgebend, und im tiefsten von dem Bewusstsein durchdrungen, welche Leiden aus seiner Wahrhaftigkeit entspringen müssen.“ (SE, KSA 1, 372)

Auf der rhetorischen Ebene wird den Lesern angeboten, sich mit dem opferbereiten Philosophen „verwandt und verbunden“ zu fühlen. Jeder soll glauben, eine „productive Einzigkeit“ in sich zu tragen, deren Freisetzung am Anfang eines Lebens steht, das ähnlich wie das des Philosophen in die „Vereinsamung“, die „Wüste“ und die „Höhle“ (SE, KSA 1, 359) führt. Damit man von Widerständen nicht entmutigt wird, soll man sich mit „Bildern guter und tapferer Kämpfer“ trösten, wie sie Nietzsche gestaltet. Den auf diese Weise verführten und weitergeführten Adressaten wird suggeriert, dass die „Erzeugung und Fortpflanzung“ (SE, KSA 1, 413) herausragender Individuen in der Gegenwart bedroht sei. Sie sollen zu der Überzeugung gelangen, dass alle „Einflüsse, Gewohnheiten, Gesetze, Einrichtungen“, die der „Erzeugung des Genius“ (SE, KSA 1, 386) entgegenstehen, sich gegen sie selbst richten.

Den skeptischen, auf ihre Selbsttransformation zurückblickenden Lesern, die nicht mehr auf die „muthige Sichtbarkeit“ (SE, KSA 1, 350) der Philosophie verwiesen werden müssen, bietet sich *Schopenhauer als Erzieher* als eine politische Verteidigung der Philosophie dar. Diesen Adressaten wird in einem grundsätzlich anderen Sinn ein Beispiel gegeben als den Nichtphilosophen, die ermutigt werden, ihr Herz an einen großen Menschen zu hängen, um die „erste Weihe der Cultur“ (SE, KSA 1, 386) von

44 Vgl. König, *Zweite Autorschaft*, 25 f.

ihm zu empfangen. Auf die literarische Tradition, die Nietzsche exemplarisch weiterzuführen beansprucht, lenkt er den Blick, indem er auf Platons legislatorische Mission, seine Staatskonstruktionen und seine Sorge um die Entstehung des Philosophen verweist.⁴⁵ Gegenüber den Lesern, die diese Anspielungen verstehen, will er in der Hinsicht exemplarisch sein, dass er die protreptischen Rhetorik wiederaufnimmt und mit dem Anspruch auf eine künstlerische und politische Notwendigkeit neu gestaltet.

6

Ich komme nun zu den *Dionysos-Dithyramben*, die ich in Übereinstimmung mit König als geistige Übungen lese, als „Exerzitien im produktiven Verstehen individueller Sprachformen“,⁴⁶ bei denen es nicht um die Artikulation eines doktrinellen Gehalts geht, sondern um die „Bewältigung einer sprachlichen Lage“.⁴⁷ Allerdings würde ich diese Lage in einigen Punkten anders rekonstruieren. König setzt voraus, dass ‚Dionysos‘ oder die ‚siebente Einsamkeit‘ erst innerhalb des Zyklus den Status ‚idiomatischer Kunstwörter‘ erhalten,⁴⁸ während ich annehme, dass Nietzsche diese Ausdrücke schon früher bildet und sie nur weiterentwickelt. Vor allem aber behauptet König einen richtungsgebenden Sinn und erkennt in dem *Feuerzeichen* ein Verfahren der ‚Zuspitzung‘.⁴⁹ Damit ist eine Bewegung gemeint, die das sprachliche Material des Zyklus insgesamt erfasst und sich besonders in den „hohe[n] Wörter[n]“ bemerkbar macht,⁵⁰ die sozusagen an der Spitze des Textes stehen. Die Gedichte streben auf ein Ganzes oder Absolutes zu, das zwar imaginiert wird, aber unerreichbar bleibt und nur in einer Art utopischen Vorgriff zu haben ist. König lehnt daher Lou Andreas-Salomés Behauptung einer „philosophischen Mystik“ ab und distanziert sich auch von Heinrich Deterings Annahme,⁵¹ dass Nietzsches Spätwerk „Grundmuster der Mystik“ aufweise.⁵² Die Distanz ergibt sich erstens aus Königs Deutung der ‚Zuspitzung‘ als bewusstes literarisches Verfahren und zweitens aus seiner Annahme einer „skepti-

⁴⁵ Vgl. Hugo Drochon, *Nietzsche's Great Politics*, Princeton 2016, 36–47; Laurence Lampert, *What a Philosopher is. Becoming Nietzsche*, Chicago 2017, 43–101.

⁴⁶ König, *Zweite Autorschaft*, 178.

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Ebd., 179.

⁴⁹ „Es wird darauf ankommen, das Verfahren der ‚Zuspitzung‘ zu begreifen.“ (Ebd., 16). „In der Zuspitzung liegt [...] der gedankliche Gehalt als Sinn“ (ebd., 166).

⁵⁰ Ebd., 168.

⁵¹ Lou Andreas-Salomé, *Friedrich Nietzsche in seinen Werken*, Wien 1894, 15. Vgl. ebd., 170, 213, 225, 228, 240.

⁵² Heinrich Detering, *Der Antichrist und der Gekreuzigte Friedrich Nietzsches letzte Texte*, Göttingen 2013, 47. Vgl. Alois M Haas, *Nietzsche zwischen Dionysos und Christus. Einblicke in einen Lebenskampf*, hrsg. u. mit einem biografischen Essay versehen v. Hildegard Elisabeth Keller, Wald 2003, 15–23.

sche[n] Grenzziehung“,⁵³ die verhindert, dass sich die Sprache auf etwas bezieht, das „außerhalb des Gedichts“ liegt.⁵⁴

Was nun das *Feuerzeichen* betrifft, so ist für Königs Lektüre kennzeichnend, dass er die stufenweise rekapitulierte Bewusstseinsdynamik – im Unterschied auch zu Max Kommerell – nicht als Reflexion eines philosophischen Lebens auffasst. Die Poesie ringt nach der ihr eigenen Freiheit.⁵⁵ Und so wird das Schreiben nach dem Muster der Steigerung auf ein höchstes Ziel oder „Ideal“ ausgerichtet,⁵⁶ auf einen „mögliche[n], quasi utopische[n] Sinn“,⁵⁷ der allein durch eine Art ‚Sprung‘ erreichbar wäre. Die Skepsis drückt sich im Zurückweichen vor der ‚siebenten Einsamkeit‘ aus. Das lyrische Subjekt weicht zurück, da das „Einlösen“⁵⁸ des gesteigerten Ausdrucks das Übersteigen der Grenzen des Rilke’schen „Weltinnenraums“ bedeuten würde –⁵⁹ das poetische Freiheitsstreben wäre damit gefährdet. Das Gedicht ist also ein „skeptischer Wegweiser“⁶⁰ zu dem „leeren, das Reine eines absoluten Ziels selbst meinenden Wort“,⁶¹ ein Wegweiser, der nicht zum Ziel führt, da der höchste Punkt der Steigerung zugleich der Punkt einer „skeptischen Zurückschreckens vor dieser Steigerung“ ist.⁶² Demgegenüber werde ich darlegen, dass die Dichtersprache zum Nachdenken über philosophiespezifische Ambitionen eingesetzt wird, die sich bei etwas Unbedingtem nicht beruhigen könnten, selbst wenn es erreichbar wäre. Etwas Unbedingtes ist, so meine ich, im *Feuerzeichen* kein Gegenstand des gesteigerten Interesses. Die ‚siebente Einsamkeit‘ ist, wie die Syntax zeigt, ein begrenzter historischer Zustand; sie ist dem im Gedicht skizzierten Verlauf immanent.⁶³

53 König, *Zweite Autorschaft*, 179.

54 Ebd., 321.

55 Vgl. ebd., 138.

56 Ebd., 222.

57 Ebd., 124.

58 Ebd., 173.

59 „Es müssen, erläutert das Gedicht, überall dieselben Gesetze herrschen, damit die Welt im Subjekt entstehen kann. Vor Rilke schafft Nietzsche einen ‚Weltinnenraum‘, in dem diese Bedingungen gelten.“ (Ebd., 220) Zum Weltinnenraum in Paul Hoffmanns Symbolismuskonzeption: ders., *O komm und geh*, 191–194. Zu Kommerells skeptischer Lektürepraxis: ders., *Zur Erkenntniskritik in Max Kommerells Nietzsche-Lektüren*, in: *Lektürepraxis und Theoriebildung. Zur Aktualität Max Kommerells*, hrsg. v. Christian Benne / Christoph König / Gabriella Pelloni u. a., Göttingen 2018, 66–83; ders., *Zweite Autorschaft*, 169–173.

60 König, *Zweite Autorschaft*, 222.

61 Ebd., 223.

62 Ebd., 318. Diese Beschreibung wirft die Frage auf, ob die skeptische Grenzziehung nichtphilosophischen Affekten gehorcht. An anderer Stelle heißt es: „Vor der Erlösung im Absoluten schrecken die Gedichte konsequent zurück – darin besteht ihr Sinn.“ (Ebd., 179).

63 Nietzsche hatte *Aus sieben Einsamkeiten* im Entstehungsprozess des Zyklus als Titel in Betracht gezogen vgl. Friedrich Nietzsche, *Dionysos-Dithyramben*. Bd. 1: *Textgenetische Edition der Vorstufen und Reinschriften*. Eingeleitet und herausgegeben von Wolfram Groddeck, Berlin u. New York 1991, xlv. Im Vorwort zu *Der Antichrist* wird eine „Erfahrung aus sieben Einsamkeiten“ (KSA 6, 167) zu den Bedingungen des richtigen Verstehens gezählt.

7

Das *Feuerzeichen*, das in der Mitte der *Dionysos-Dithyramben* steht, wendet sich an Leser, die in Nietzsches dichterischen Sprachgebrauch bereits eingeübt sind. Mit den am weitesten fortgeschrittenen von ihnen blickt es zurück auf das *Ceuvre*. Es muss nicht mehr erklärt werden, dass der Philosoph als Seefahrer darstellbar ist, als Wanderer in Eis und Hochgebirge, als Einsiedler, der von einem starken, verzehrenden Feuer erfüllt ist und seiner Erkenntnisleidenschaft jedes Opfer zu bringen bereit ist, als eine unersättliche Flamme, die in Kohle verwandelt, was ihr nicht mehr genügt, als ein Held, der eine festgelegte Zahl von Einsamkeiten durchleben und sich immer wieder losreißen muss, als ein Feuer, das auf hohen Masten flackert und verschlagenen Schiffern Trost spendet. Man kennt ihn auch als Inselbewohner und als Menschenfischer, der seine Schriften als Angelhaken verwendet, als großen Verführer, der das Wort ‚Opfer‘ als lockenden Honig gebraucht. Das sprachliche Material, das den „Einsiedlerjargon“ des philosophischen Dichters bildet,⁶⁴ wird in den *Dionysos-Dithyramben* mit äußerster Konzision und einem vertieften Problembewusstsein neu durchdacht: „Hier, wo zwischen Meeren die Insel wuchs, / ein Opferstein jäh hinaufgetürmt, / hier zündet sich unter schwarzem Himmel / Zarathustra seine Höhenfeuer an, / Feuerzeichen für verschlagne Schiffer, / Fragezeichen für Solche, die Antwort haben.“ (DD, KSA 6, 349)

Nietzsche erzeugt hier mit dem bereits eingeführten Wortvorrat eine künstliche Landschaft, in der eine Handlung Zarathustras, das Anzünden eines Höhenfeuers, erzählerisch situiert wird. Das Feuer wird auf einer Insel entfacht, von der gesagt wird, dass sie zwischen zwei Meeren emporgewachsenen ist. Die weitere Angabe, dass in der Nähe ein Opferstein aufgetürmt wurde, verweist zurück auf Zarathustras Opferbereitschaft; mit der Schwärze des Himmels unterstreicht Nietzsche, dass von dort keine Orientierung empfangen wird. Das Feuer, das Zarathustra anzündet, wird in der Folge als Zeichen charakterisiert, das sich unterschiedlichen Schiffern in unterschiedlichen Gestalten zeigt. Es entspricht Zarathustras Absichten, dass einige darin ein orientierendes Feuerzeichen erkennen, andere hingegen ein Fragezeichen. Die abweichende Auffassung ergibt sich daraus, dass zwei Arten von Schiffern mit dem Zeichen konfrontiert werden: die einen sind „verschlagen“ und bedürfen der Anleitung; die anderen haben Antworten, die in Frage gestellt werden müssen. Das Wortmaterial, das im letzten Vers eingesetzt wird, deutet darauf hin, dass Zarathustras Handlung, das Anzünden des Höhenfeuers, das Resultat seines Handelns, das Zeichen, und die Adressaten des Zeichens, die Schiffer, von Nietzsche übertragen werden auf die Lehrfähigkeit des „eigentlichen Philosophen“ (JGB, KSA 5, 145) und auf die exoterische Beispielhaftigkeit seines Lebens. Die Vorstellung, dass diejenigen, denen das Feuer als ermutigendes Feuerzeichen erscheinen soll, „verschlagen“ sind, verweist auf die

⁶⁴ Max Kommerell, *Gedanken über Gedichte*, Frankfurt a. M. 1943, 484.

Loslösung von früheren Gewissheiten und die Bereitschaft, sich von der Philosophie zur „Wanderung im Verbotenen“ (EH, KSA 6, 258) verleiten zu lassen.

Die anderen Elemente des Gedichts gewinnen ihre Konsequenz aus der Integration in die dichterische Selbstpräsentation der Philosophie. Das Wachstum der Insel erweist sich als historischer Vorgang, der den erkenntnisbezogenen Machtzuwachs artikuliert. Das Auftürmen des Opfersteins wird zusammen mit dem Anzünden des Feuerzeichens als Zeichengebrauch in die didaktische Politik einbezogen. Das Wort ‚Opfer‘ wird schon früher in Nietzsches Schreiben mit der Bereitschaft verknüpft, für das starke, verzehrende Feuer der Erkenntnis alle anderen Güter aufs Spiel zu setzen. In der *Morgenröthe* wurde die Leidenschaft der Erkenntnis als ein Verlangen definiert, das vor keinem Opfer erschrickt und nichts fürchtet außer das eigene Erlöschen. Das *Feuerzeichen* präsentiert nun einen Zarathustra, der seinem Publikum von oben herab den Eindruck vermittelt, dass er im Begriff ist, seine Lehren durch den Opfertod zu authentifizieren. Es ist ein Zarathustra, dem man die Einsichten zuschreiben kann, die in *Menschliches, Allzumenschliches*, in der *Morgenröthe* und in der *Fröhlichen Wissenschaft* zu Opfervorstellungen skizziert werden (vgl. MA, KSA 2, 362; M, KSA 3, 191 f. u. FW, KSA 3, 586 f.). In *Jenseits von Gut und Böse* hatte Nietzsche zu verstehen gegeben, in welchem Sinn er selbst als der „letzte Jünger und Eingeweihte des Gottes Dionysos“ (JGB, KSA 5, 238) aufgefasst werden wollte. Auch hatte er dort erläutert, dass „Dionysos ein Philosoph“ (ebd.) ist. Das *Feuerzeichen* setzt dies als bekannt voraus.

In der zweiten Strophe nimmt das Feuerzeichens die Gestalt einer Schlange an, die vor Ungeduld gerade aufgerichtet ist: „Diese Flamme mit weisssgrauem Bauche / – in kalte Fernen züngelt ihre Gier, / nach immer reineren Höhn biegt sie den Hals / eine Schlange gerade aufgerichtet vor Ungeduld / dieses Zeichen stellte ich vor mich hin.“ (DD, KSA 6, 349)

Diese Selbstdarstellung Zarathustras, mit dem sich der Schreibende im letzten Vers der Strophe zu verbinden scheint, ist als Verhalten gegenüber den imaginierten Adressaten zu verstehen, denen er sein Leben sichtbar macht. Aus Einsicht in ihre emotionale Verfassung zeigte sich Zarathustra bedürftig: Die Schlangenhaftigkeit kehrt das Temptatorische des Unternehmens hervor, die zur Schau gestellte Unruhe antizipiert die Unzufriedenheit und den Tatendrang derer, die gewonnen werden sollen. Der letzte Vers („dieses Zeichen stellte ich vor mich hin“) historisiert die Präsentation von einem Standpunkt, der dem ‚Lehrtrieb‘ übergeordnet ist.

Die ersten Verse der dritten Strophe setzen die Seele des mit Zarathustra beinahe verschmelzenden Ichs mit der Flamme, aber nicht mit dem Zeichen für die Schiffer, in eins. Das Aufwärtsstreben und das unersättliche Erkunden neuer Regionen akzentuieren die Erkenntnisleidenschaft: „Meine Seele selber ist diese Flamme, / unersättlich nach neuen Fernen / lodert aufwärts, aufwärts ihre stille Gluth.“ (DD, KSA 6, 349)

Nach dieser knappen Vergewisserung über das, was Zarathustra unabhängig von seiner Kommunikation mit den Schiffen ist, nimmt das Gedicht die Perspektive eines

Außenstehenden ein: „Was floh Zarathustra vor Thier und Menschen? / Was entlief er jäh allem festen Lande?“ (DD, KSA 6, 349)

Die ironisch angeführte Frage, warum Zarathustra „vor Thier und Menschen“ geflohen, warum er dem Festland entlaufen sei, missdeutet die entschiedene Abkehr, das Heraustreten aus den Konventionen, das zu einem philosophischen Leben notwendig gehört, als Vermeidungsverhalten. Das Gedicht beantwortet die Frage, die es sich selbst stellt, in äußerst gedrängter Form: „*Sechs* Einsamkeiten kennt er schon –, / aber das Meer selbst war nicht genug ihm einsam, / die Insel liess ihn steigen, auf dem Berg wurde er zur Flamme, / nach einer *siebenten* Einsamkeit / wirft er suchend jetzt die Angel über sein Haupt.“ (DD, KSA 6, 349)

Zarathustra „floh“ nicht im gewöhnlichen Sinn. Er begab sich freiwillig auf das offene Meer – doch sein Verlangen erlaubte ihm nicht, auf dem Meer bloß zu verharren. Die Erkenntnisleidenschaft braucht eine Aufgabe und weiß bereits um die Notwendigkeit, sich von ihr zu lösen, um in eine höhere Einsamkeit zurückzukehren. In dieser Hinsicht war „das Meer [...] selbst nicht genug ihm einsam“. Die Lehrtätigkeit unterbricht die solitäre Existenz, schafft eine begrenzte Bindung an die Objekte des Vervollkommnungsstrebens und bereitet zugleich die Trennung vor. Die Rückkehr in die nun gesteigerte Einsamkeit bezieht das Geprüfte, zu dem auch das frühere Selbst gehört, in eine höhere Perspektive ein. So wird die Einsamkeit zählbar. Der letzte Vers vergegenwärtigt den Punkt, an dem Zarathustra bereits sechs Einsamkeiten hinter sich hat und inmitten der neuen Wirkungsphase schon ihre Überwindung, die Lösung von den Adressaten und damit den Übergang zur siebten Einsamkeit, erstrebt.

An den Weg, der zurückgelegt wurde, braucht im *Feuerzeichen* nur noch erinnert zu werden. Die wiederholte Abfolge von Einsamkeit, Bindung und Losreißung wurde im Vierten Buch der *Fröhlichen Wissenschaft* bereits in die Formel von den „Sieben Einsamkeiten“ gefasst. Entscheidend ist der Zusammenhang: Kurz bevor Nietzsche zur Strukturierung des philosophischen Lebens eine feste Zahl von Einsamkeiten postuliert, nähert er sich der Sprecherrolle des Propheten an. Ein neues Zeitalter wird vorhergesagt, das „den Heroismus in die Erkenntnis trägt und Kriege führt um der Gedanken und ihrer Folgen willen“ (FW, KSA 3, 526). Die freien Geister, die den Philosophen der Zukunft vorbereiten sollen, werden mit dem Ekel vor dem „Schleim der jetzigen Civilisation und Grossstadt-Bildung“ (ebd.) mobilisiert. Wagemut, Eroberungslust und die Aussicht, mit den Erkennenden zu herrschen, dienen als Köder: „Baut eure Städte an den Vesuv! Schickt eure Schiffe auf unerforschte Meere! Lebt im Kriege mit euresgleichen und mit euch selber! Seid Räuber und Eroberer, so lange ihr nicht Herrscher und Besitzer sein könnt, ihr Erkennenden! [...] Endlich wird die Erkenntnis die Hand nach dem ausstrecken, was ihr gebührt – sie wird *herrschen* und *besitzen* wollen, und ihr mit ihr!“ (FW, KSA 3, 526 f.)

Es gehört zur Eigenart des dichterischen Idioms, dass es in mehreren Funktionen zugleich verwendbar ist. Die Ausdrücke ‚herrschen‘ und ‚besitzen‘, die sich im Kontext der Adhoratatio zur Verführung der jugendlichen Leser eignen, haben auch einen vergeistigten Gebrauch. Wenn man diese zweite Seite des Sprachgebrauchs berück-

sichtigt, ist es folgerichtig, dass Nietzsche auf die ermahrende Ansprache im Paragraphen 285 die Selbstvergewisserung eines Lebens folgen lässt, das ‚Herrschaft‘ zuerst in Bezug auf sich selbst sucht: „Excelsior! – ‚Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehen zu bleiben und deine Gedanken abzuschirren – du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Gluthen in seinem Herzen trägt – es giebt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr – es giebt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, du wehrst dich gegen irgend einen letzten Frieden, du willst die ewige Wiederkunft von Krieg und Frieden [...].“ (FW, KSA 3, 527 f.)

In Form einer scherzhaften Erzählung fortgesetzt wird die Denkfigur in dem Paragraphen *Aus der siebenten Einsamkeit*. Die philosophische Selbsttransformation wird dichterisch aufgespalten in einen leidenden ‚Wanderer‘ und seinen düsteren, unnachsichtigen ‚Treiber‘. Die Stilisierung der Erkenntnisleidenschaften zu einem gottähnlichen Wesen, das dem philosophischen Leben seine Dynamik gibt, ist ein erstes Beispiel für die poetische Analyse des philosophieimmanenten Verhältnisses, das sich später mit den Namen ‚Dionysos‘ und ‚Ariadne‘ verbindet: „Eines Tages warf der Wanderer eine Tür hinter sich zu, blieb stehen und weinte. Dann sagte er: ‚Dieser Hang und Drang zum Wahren, Wirklichen, Un-Scheinbaren, Gewissen! Wie bin ich ihm böse! Warum folgt mir gerade dieser düstere und leidenschaftliche Treiber! Ich möchte ausruhen, aber er lässt es nicht zu. Wie Vieles verführt mich nicht, zu verweilen! Es giebt überall Gärten Armidens für mich: und daher immer neue Losreissungen und neue Bitternisse des Herzens! Ich muss den Fuss weiter heben, diesen müden, verwundeten Fuss: und weil ich muss, habe ich oft für das Schönste, das mich nicht halten konnte, einen grimmigen Rückblick – weil es mich nicht halten konnte!“ (FW, KSA 3, 546)

Vorbereitet durch die *Fröhliche Wissenschaft* muss den Adressaten des Gedichts nicht erläutert werden, inwiefern Zarathustra das Meer nicht einsam genug war. Die Steigerung, die sich in den früheren Phasen des Erkenntnisstrebens ergab, nimmt in dem Wachsen der Insel und in der Entstehung des Bergs Gestalt an. Um den Übergang zur nächsten Entwicklungsphase zu ermöglichen, wird Zarathustra zur Flamme. Er macht sein Leben im Symbol der Flamme sichtbar und gibt den Verschlagenen ein Zeichen, das sie ermutigen, verführen und weiterführen soll.

Das historische Präsens, mit dem die dritte Strophe endet („wirft er suchend jetzt die Angel über sein Haupt“), leitet über zur vierten Strophe, die nun Zarathustra als Menschenfischer redend einführt: „Verschlagne Schiffer! Trümmer alter Sterne! / Ihr Meere der Zukunft! Unausgeforschte Himmel! / nach allem Einsamen werfe ich jetzt die Angel: / gebt Antwort auf die Ungeduld der Flamme, / fangt mir, dem Fischer auf hohen Bergen, / meine siebente *letzte* Einsamkeit! – –“ (DD, KSA 6, 350)

Er adressiert die Schiffer, vor allem die Verschlagenen unter ihnen, als „Trümmer alter Sterne“. ⁶⁵ Sich selbst stellt Zarathustra sowohl als „Flamme“ als auch als „Fischer auf hohen Bergen“ dar. Das Anzünden des Feuers wird nun also durch das Auswerfen der Angel substituiert und erläutert, die Schlange durch den Angelhaken. ⁶⁶ Indem Zarathustra in seiner vorletzten Einsamkeit die Schiffer als Einsame anredet, lädt er sie dazu ein, sich ihm verwandt zu fühlen. Er bindet sie an sich, indem er sie dazu auffordert, zu seinem Vorteil etwas zu fangen. Ihr Fangen wäre eine Antwort auf die „Ungeduld der Flamme“ – nicht bloß auf die Flamme als Sinnbild der Einsamkeit und Erkenntnisleidenschaft, sondern auch auf das, was sie in Schlangengestalt vorbringt: die Verheißung eines neuen Zeitalters, die Aussicht geistiger Kriegsführung, die Aufforderung zur Entscheidung. Antwort zu geben, hieße für die verschlagenen Schiffer, sich einem politischen Vorhaben anzuschließen. Die Redewiedergabe rekapituliert die werbende Rhetorik des Fischers und bewegt sich mit den skeptischen Lesern darüber hinaus.

Im Unterschied zu König, der im Gedicht eine Steigerungsbewegung wahrnimmt, die in die unerreichbare letzte Einsamkeit zu führen verspricht, möchte ich den Ausdruck ‚letzte Einsamkeit‘ als Bestandteil der erzählerisch vergegenwärtigten Ansprache Zarathustras an die verschlagenen Schiffer lesen. Nietzsche lässt den „Fischer auf hohen Bergen“, der sich in keine Abhängigkeit zu den Adressaten seiner Rhetorik begeben will, das Eintreten dessen, was er von den Einsamen verlangt, nicht als imaginäre Vervollständigung seines notwendig ergänzungsbedürftigen Selbst oder als „Erreichen eines höchsten Ziels“ präsentieren, ⁶⁷ sondern als Vorstufe einer weiteren Lostrennung. Sie steht am Beginn der gesangsförmigen Sprachreflexionen, die nicht mehr von dem Verlangen geprägt sein sollen, Abnehmer für eine philosophische Lehre zu finden. Die Rede des Fischers wird bereits aus einem historischen Abstand formuliert, der es ermöglicht, den Ausdruck ‚letzte Einsamkeit‘, der sich auf die Struktur des exemplarischen philosophischen Lebens bezieht, an die Stelle des politischen Unternehmens der Umwertung zu setzen, für das die „Trümmer alter Sterne“ gewonnen werden sollten.

Statt also den Ausdruck, der dem Fischer in den Mund gelegt wird, als Steigerung der Einsamkeit ins Absolute zu deuten, der das „Ende“ des zeitlichen Strebens bedeuten würde, ⁶⁸ könnte man ihn als Bezeichnung eines Zustandes von begrenzter

⁶⁵ Zarathustra ist, wie man aus dem dritten Teil des Buchs für Alle und Keinen weiß, ein „Stern-Zertrümmerer“ (Za, KSA 4, 198). Ihm wird aber auch die dichterische Kraft zugeschrieben, seine Zuhörer „neue Sterne“ (Za, KSA 4, 248) sehen zu lassen. In der Sprache des *Feuerzeichens* könnte der edle Jüngling, den Zarathustra in *Vom Baum am Berge* ermutigt, nach Sternen zu „dürste[n]“ (Za, KSA 4, 53), ‚Trümmer eines alten Sterns‘ genannt werden.

⁶⁶ Vgl. Na Schädlich, *Dithyrambische Sprachproduktivität. Zu Nietzsches Dithyrambus ‚Das Feuerzeichen‘*, in: *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, hrsg. v. Christian Benne u. Claus Zittel, Stuttgart 2017, 363 f.

⁶⁷ König, *Zweite Autorschaft*, 221.

⁶⁸ Ebd., 228.

Dauer verstehen, der durch keine Aufgabe mehr strukturiert ist. Die Trümmer alter Sterne werden nicht mehr unterwiesen, der Menschheit kein weiteres umstürzendes Werk geschenkt. Nicht eine „Aufhebung der Sehnsucht“ überhaupt,⁶⁹ sondern eine Abschwächung des Lehrtriebs, eine Befreiung von der forcierten Schulbildung wäre das, was Zarathustra zwischen der letzten Trennung und dem Erlöschen der Flamme ein fast selbstgenügsames, der Welt und sich selbst zugewandtes Glück ermöglichen würde. Auf die Rückschau des *Feuerzeichens*, die den bisherigen Weg im Modus der Narration rekapituliert, folgt kompositorisch zwingend *Die Sonne sinkt*, ein Dithyrambus, der die Sprache der „purpurnen Schwermuth“ (FW, KSA 3, 541) souverän handhabt, um das Glück des Erkennenden in der siebten Einsamkeit zu evozieren. Nicht der Besitz einer „süsse[n] Sicherheit“ (DD, KSA 6, 397) wird hier fingiert, sondern lediglich die Empfindung ihrer Nähe. Auch dort, wo sich sein Gebrauch des dichterischen Idioms vom Publikum ganz abzuwenden scheint, gibt Nietzsche als Philosoph ein Beispiel.

Damit ist ein Vorschlag für einen einzelnen Dithyrambus skizziert, der Königs Studie in vielen Punkten nahesteht, aber in der Analyse der Selbstreflexion einen anderen Weg geht. Das Neue und Richtungsweisende der in der *Zweiten Autorschaft* entwickelten Lektüre beruht auf einer Grundentscheidung, die dem Vereinfachungsbedürfnis keine Zugeständnisse macht: Nicht vom Werk ablösbare diskursive Interpretationen werden angestrebt, sondern die Einübung in die jeweilige ‚Denkform‘. Königs detaillierte Analyse der *Dionysos-Dithyramben*, die antizipierend unterstellt, dass die dichterischen und die philosophischen Vermögen an jeder Stelle koordiniert zusammenwirken, lässt keinen Zweifel daran, dass der literarisch-philosophischen Gestaltungskraft Nietzsches mehr zuzutrauen ist als ein „poetisch kontrollierter Bedeutungstaumel“.⁷⁰ Das Buch, das einen Nietzsche präsentiert, der das Material der eigenen Sprachproduktion beharrlich prüft und folgerichtig umgestaltet, führt vor Augen, dass man in der Literatur nur so viel Sorgfalt finden kann, wie man ihr zu widmen bereit ist.

69 Ebd., 222.

70 Wolfram Groddeck, *Die Wahrheit des Dithyrambus. Zu Nietzsches ‚Dionysos-Dithyramben‘*, in: *Nietzsche und die Lyrik. Ein Kompendium*, hrsg. v. Christian Benne u. Claus Zittel, Stuttgart 2017, 329.