

Universität Potsdam
Philosophische Fakultät



Magisterarbeit

Hermetische Offenheit

—

Nietzsches *Also sprach Zarathustra* als Buch für Alle und Keinen

Erstgutachter: Prof. Vanessa Lemm

Zweitgutachter: Dr. Helmut Heit

Eingereicht von:

Alexander Tröger

Studienfächer: Philosophie und Alte Geschichte

Eingereicht am: 11. Dezember 2012

Online veröffentlicht auf dem
Publikationsserver der Universität Potsdam:
URN urn:nbn:de:kobv:517-opus4-77258
<http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:kobv:517-opus4-77258>

Gliederung

1.	<u>Einleitung</u>	S. 2
1.1.	<u>Forschungsstand</u>	S. 4
1.2.	<u>Probleme der Interpretation Nietzsches, Desintegrative Tendenzen</u>	S. 12
1.3.	<u>Das ‚ästhetische Kalkül‘</u>	S. 16
1.4.	<u>Esoterisch/exoterisch, Die Ebenen des Textes</u>	S. 20
2.	<u>Ein Buch für Alle und Keinen</u>	S. 23
3.	<u>Die Selbstreferentialität des Textes</u>	S. 35
3.1.	<u>Von den Dichtern</u>	S. 36
3.1.1.	<u>Der Dichter als Betrüger</u>	S. 43
3.1.2.	<u>Das Gleichnis</u>	S. 44
3.1.3.	<u>Die Lüge</u>	S. 46
3.2.	<u>Von der Erlösung</u>	S. 49
3.3.	<u>Vor Sonnenaufgang</u>	S. 51
3.4.	<u>Die Heimkehr</u>	S. 55
3.5.	<u>Von alten und neuen Tafeln</u>	S. 58
3.5.1.	<u>Der Tanz, das Lachen, die Parodie und das Spiel</u>	S. 59
3.5.1.1.	<u>Lachen und Parodie</u>	S. 60
3.5.1.2.	<u>Der Tanz</u>	S. 63
3.5.1.3.	<u>Das Spiel</u>	S. 67
4.	<u>Fazit – Hermetische Offenheit</u>	S. 73
5.	<u>Siglen</u>	S. 82
6.	<u>Literaturverzeichnis</u>	S. 83
6.1.	<u>Schriften Nietzsches</u>	S. 83
6.2.	<u>Verwendete Literatur</u>	S. 84
7.	<u>Eigenständigkeitserklärung</u>	S. 94

Caminante, son tus huellas
el camino, y nada más;
caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

Al andar se hace camino,
y al volver la vista atrás
se ve la senda que nunca
se ha de volver a pisar.

Caminante, no hay camino,
sino estelas en la mar.

(Wanderer, deine Spuren sind
der Weg, und nichts weiter;
Wanderer, es gibt keinen Weg,
der Weg entsteht beim Gehen.

Beim Gehen entsteht der Weg
und wenn man zurückschaut,
sieht man den Pfad, den man
niemals von neuem gehen kann.

Wanderer, es gibt keinen Weg -
nur Kielspuren im Meer.)¹

„Den Weg nämlich — den giebt es nicht!“²

¹ Machado, Antonio: Poesías completas, Alvar Manuel (Hg.), Madrid 1994(19), S. 239-240; Übersetzung A.T.

² Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra III, KSA IV, S. 245.

1. Einleitung

„Ein Buch für Alle und Keinen“³ heißt es auf dem Titelblatt von Nietzsches *Also sprach Zarathustra*. Was wie ein Paradoxon anmutet, verweist jedoch auf den manifesten strukturellen Gehalt eines Werkes, welches der Forschung größtenteils nur mit seinem reichhaltigen narrativen Inhalt entgegentritt. An Nietzsches *Also sprach Zarathustra* soll in Bezug auf die Klärung des Untertitels untersucht werden, inwiefern die Struktur oder Form des Textes als philosophischer Gehalt verstanden werden kann. Gezeigt werden soll, dass der *Zarathustra* nicht nur selbstreferentiell den Schlüssel zu seinem Verständnis in sich birgt, sondern auch unabhängig von seinem Inhalt Informationen transportiert, die eigentlich unter einem vermeintlichen methodischen Ausschluss der Möglichkeit des Verstehens, einen philosophischen Sinnhorizont eröffnen.

Es soll gezeigt werden, dass der *Zarathustra* eine Eigendynamik aufweist, welche im Selbstvollzug ihren philosophischen Gehalt entfaltet. Dabei soll sich zeigen, dass der Text sich in einem Verweisungsgeflecht von in dieser Arbeit herauszuarbeitenden Textebenen in einem Akt der Selbsterfüllung auflöst. Darüber hinaus wird herausgestellt, wie dies geschieht, warum der herauszuarbeitende philosophische Gehalt dieser Dynamik die strukturelle Anforderung an den Text

³ Nietzsche, Friedrich: *Also sprach Zarathustra I*, KSA IV, S. 9; Der *Zarathustra* wird folgend mit Za abgekürzt und zitiert mit dem Band der KSA, dem Teil und der Seitenzahl. Die Setzung des *Zarathustra* wird nicht übernommen. Die Schriften Nietzsches werden nach der ersten Nennung nur mit den im Anhang angestellten, gängigen Siglen sowie der Angabe des Bandes der Kritischen Studienausgabe zitiert. Zitiert werden die Schriften sowie der Nachlass nach: Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA)*, 15 Bde., Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg.), München 1980. Auch zitiert wird aus dem Nachbericht zu *Also sprach Zarathustra*: Nietzsche, Friedrich: *Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW)*, Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg.), weitergeführt von Müller-Lauter, Wolfgang und Pestalozzi, Karl, Abt. VI, Bd. 4: Haase, Marie-Luise: *Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra*, Berlin/New York 1991. Aus dem Nachlass wird mit Angabe des Jahres und des Fragments zitiert aus der KGW. Briefe Nietzsches werden zitiert nach Nietzsche, Friedrich: *Sämtliche Briefe, Kritische Studienausgabe (KSB)*, 8 Bde., Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg.), München 1986 sowie aus Nietzsche, Friedrich: *Kritische Gesamtausgabe des Briefwechsels (KSB)*, Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg.), Berlin/New York 1975ff.

Die Orthografie aller Zitate wird beibehalten. Zitiert wird nach der ersten Nennung des Autors, sowie des Titels fortführend nur mit Autorennamen und Erscheinungsjahr. Bei Aufsätzen und Texten in Sammelbänden wird bei fortführender Zitation der Herausgeber, das Erscheinungsjahr sowie der Autor genannt.

stellt und wie der Untertitel gleichsam als Chiffre, als Leseanweisung, sowie auch als ein den Text manipulierender Katalysator jener skizzierten Dynamik fungiert.

Im Laufe dieser Untersuchung wird sich erhärten, was hier als Prämisse angeführt wird: In der Dynamik der Auflösung des Textes sowie in dem im Vollzug des Textes sich ergebenden Ausschluss kommunizierbarer einheitlicher Wahrheiten lösen sich ebenso die vermeintlichen philosophischen Schwergewichte des *Zarathustra*, wie der Topos des *Übermenschen*, der *Willen zur Macht* oder die *Ewige Wiederkunft* auf, sodass von Lehren oder gar Philosophemen im *Also sprach Zarathustra* nicht die Rede sein kann. Diese Arbeit wird zeigen, dass der Text weniger inhaltlich als vielmehr im Vollzug seiner Struktur von philosophischer Bedeutung ist und gar als das folgerichtige Paradigma einer Philosophie angesehen werden kann, welche die Dichotomie des binären Diskurses von ‚wahr‘ und ‚falsch‘ der abendländischen Epistemologie kritisch überwunden zu haben scheint.

Ein erster Schritt der Untersuchung wird es sein, in den Kontext der aktuellen Forschung einzusteigen. Hierfür wird nach einer kurzen Problemstellung sowie einem Überblick über die für diese Arbeit wichtige historische Genese der Nietzsche-Philologie vorwiegend die Arbeit „Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*“ von Claus Zittel⁴ herangezogen werden, um dann kritisch auf den dort etablierten Einsichten die Untersuchung zu fundieren. Folgend sollen als Arbeitshypothese verschiedene Ebenen des Textes herausgearbeitet werden. Diese werden anschließend auf Hinweise zur Deutung des Untertitels untersucht. Die vorliegende Arbeit wird dabei auf Kosten einer Befragung der Forschungsliteratur sich vorwiegend und intensiv auf die Arbeit am Text selbst stützen.

Nach einer auf dem Text basierenden Analyse sowie impliziter Verweise auf den Untertitel, sollen die dabei gewonnen Einsichten über dessen selbstreferentielle Struktur dann tiefergehend verfolgt werden, bevor abschließend versucht wird, den sich aus der Untersuchung ergebenden philosophischen Gehalt des *Zarathustra* zusammenfassend zu benennen.

⁴ Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000a.

Die Arbeit am Text findet anhand ausgesuchter Reden des *Zarathustra* statt, zumeist in chronologischer Reihenfolge. Dieses für diese Arbeit als strategisch sinnvoll angesehene Verfahren ist willkürlich und stellt keine Stellungnahme zu einer vermeintlichen Chronologie oder Teleologie des untersuchten Textes dar.

1.1. Forschungsstand

In der Rezeption wurde zunächst, bis zum deklarierten Primat der verhängnisvollen Nachlasskompilation *Der Wille zur Macht* in den 30er Jahren, der *Zarathustra* als Nietzsches Hauptwerk betrachtet. Die folgenreiche Konzentration auf Nietzsches Nachlass hielt bis in die 80er Jahre des 20. Jahrhunderts an und ist in weiten Kreisen der angloamerikanischen Nietzsche-Forschung bis heute noch anzutreffen. Über eine gesteigerte Aufmerksamkeit für die Aphorismen-Bücher, rückte seit einiger Zeit jedoch auch der *Zarathustra* wieder in den Mittelpunkt des Interesses. Trotz dessen konstatiert zum Beispiel Zittel, dass trotz der seit drei Jahrzehnten andauernden Nietzsche-Renaissance „kaum eine ernstzunehmende Interpretation“ des *Zarathustra* vorgelegt wurde.⁵

Festzustellen ist, dass der *Zarathustra* vorwiegend als Dichtung betrachtet und somit die philosophische Relevanz der Form nicht wahrgenommen wird. Dem in der Nietzsche-Renaissance, in den traditionellen philosophischen Interpretationen der letzten Jahrzehnte gepflegten Diktum von Nietzsche als dem Philosophen, fiel auf verhängnisvolle Art und Weise der ästhetische Impetus seines Werkes zum Opfer.⁶ Den *Zarathustra* sowie dessen Form betreffend ist Nietzsche als Dichter ein naheliegender Untersuchungsgegenstand, welcher in der Forschung eine immer breitere Beachtung findet. Einen Überblick zu geben, ist dabei jedoch fast unmöglich.⁷ Allzu oft wird der *Zarathustra* nur im Zusammenhang mit den

⁵ Zittel 2000a, S. 11; Siehe auch: Simon, Josef: Das neue Nietzsche-Bild, in: Nietzsche-Studien 21, Berlin/New York 1992, S. 1, welcher in der Rezeption sogar ein Zurücktreten des von Nietzsche selbst ernannten Hauptwerks auszumachen meint.

⁶ Paradigmatisch dafür siehe: Danto, Arthur C.: Nietzsche as Philosopher, New York 1965.

⁷ Eine Übersicht gibt Large, Duncan: Nietzsche as Poet, Nietzsche and Literature, in: Nietzsche-Studien 40, Berlin/New York 2011, S. 420-438. Hierbei geht es jedoch vermehrt um Nietzsche als Dichter von Gedichten, Nietzsches Philosophie der Dichtung sowie die Rezeption seiner Dichtung; Siehe auch: Henne, Helmut: Sprachliche Spur der Moderne in Gedichten um 1900, Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, in: Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 137, Berlin/New York 2010, S. 4.

betreffenden, auf ihn rekurrierenden Stellen aus *Ecce Homo* herangezogen, um Nietzsches Beziehung zur Sprache zu untersuchen, was dann lediglich bei der Betrachtung der Gedichte Nietzsches seine Anwendung findet.⁸

Auch wenn sich die Rezeption bereits in den 80er Jahren vermehrt dem *Zarathustra* zuwendet,⁹ bleibt auffallend, dass, vorwiegend inhaltlich rekonstruiert, es weiterhin der Aufmerksamkeit für die strukturelle Ebene des Textes ermangelt.¹⁰ Gekennzeichnet bleibt die Rezeption von Paraphrasierungen dessen¹¹ und groben Missverständnissen¹². Ein zentraler Aspekt der philosophischen Rezeption beschränkt sich auf die Auslegung, Deutung und Anwendung der berühmten Topoi der *Ewigen Wiederkehr*, des *Übermenschen* und des *Willens zur Macht*, was zu einem schier unübersehbarem Bestand an Forschungsliteratur führt.

Überblickend kann festgehalten werden, dass die Nietzsche- und im Besonderen die *Zarathustra*-Rezeption der letzten Jahrzehnte es dabei versäumt hat, der

⁸ Siehe dazu: Hillebrand, Bruno: Nietzsche – der Dichter, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jg. 2006, Nr. 1, Stuttgart 2006; Hier tritt die paradigmatische Frage immer noch auf, ob denn Nietzsche nun Dichter oder Philosoph sei. (Ebd., S. 31).

⁹ Eine stete Flut an Veröffentlichungen zum *Zarathustra* veranlasst Zittel gar dazu den Vorschlag zu machen, die 90er Jahre als das *Zarathustra*-Jahrzehnt der Nietzsche-Forschung auszurufen (Zittel 2000a, S. 13); Zittel folgend die wichtigsten Arbeiten dieses Zeitraumes chronologisch wiedergegeben: Kaulbach, Friedrich: Sprachen der ewigen Wiederkunft, Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile, Würzburg 1985; Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching, An Interpretation of *Thus spoke Zarathustra*, New Haven/London 1986; Knodt, Reinhardt: Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens, Bonn 1987; Higgins, Kathleen M.: Nietzsche's *Zarathustra*, Philadelphia 1987; Shapiro, Gary: Nietzschean Narratives, Indiana 1989; Pieper, Annemarie: ‚Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch‘, Nietzsches erster *Zarathustra*, Stuttgart 1990; Duhamel, Roland: Nietzsches *Zarathustra*, Mystiker des Nihilismus, Eine Interpretation von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Würzburg 1991; Gasser, Peter: Rhetorische Philosophie, Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Bern 1992; Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen, Ein Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993; Rosen, Stanley: The mask of enlightenment, *Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 1995; Schmidt, Rüdiger und Spreckelsen, Cord: Nietzsche für Anfänger, Also sprach Zarathustra, München 1995; Vgl. Zittel 2000a, S. 13.

¹⁰ So erklärt z. B. Fleischer man könne den *Zarathustra* gar in philosophische Prosa übersetzen. (Fleischer 1993).

¹¹ So bei Duhamel 1991; Zur Kritik Duhamels siehe die folgende Rezension: Zittel, Claus: Rezension zu: Fleischer 1993, in: Nietzscheforschung 2, Reschke, Renate Berlin 1995b, S. 419-426.

¹² Siehe: Gerhardt, Volker: Hundert Jahre nach *Zarathustra*, Zur philosophischen Aktualität Nietzsches, in: Ders.: Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988, S. 188f.; Gerhardt erliegt der Tendenz, den *Zarathustra* als literarisches Phänomen abzutun und ihn gar als bloß „ergänzende Illustration zur philosophischen Prosa“ zu betrachten. (Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche und die Philosophie, in: Djuric, Mihailo (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie, Festschrift für Josef Simon, Würzburg 1990, 151–171, hier S. 155).

artistisch-poetischen Methode Nietzsches gewahr zu werden.¹³ Alles in allem kann gesagt werden, dass der *Zarathustra* und besonders seine strukturelle Eigenheit sowie die Verfahrensweise des Denkens Nietzsches in der Forschung keinen angemessenen Anklang fanden. Scheint die Beurteilung des Stellenwertes des *Zarathustra* für die Philosophie Nietzsches in den inhaltsfixierten Interpretationen zu einem ernüchternden Einvernehmen über dessen vermeintliche philosophische Redundanz geführt zu haben,¹⁴ so kann dem gegenüber eher behauptet werden, dass das Werk in seiner philosophischen Tragweite noch aussteht vollends erfasst zu werden.¹⁵

Der Forschung ist generell vor allem die Frage nach der Art des Textes, welcher sich jeder Klassifizierung zu entziehen scheint, gemeinsam. So bleibt der Streit über den Charakter desselben eine Konstante der Rezeption.¹⁶

In Folge eines „aesthetic turn“ in der Philosophie erfolgte nach der langwährenden Vernachlässigung des *Zarathustra* ein Wandel zu einer vermehrten Beschäftigung, besonders mit dem philosophischen Gehalt seiner Darstellungsform.¹⁷ Ein wichtiger Schritt dafür war mit der Neuedition der Nachlass-Notizen Nietzsches getan (KGW IV/4), wodurch der *Zarathustra* mit seiner Struktur aus Fremd- und Selbstziten weiter erschlossen und handhabbar wurde. Der *Zarathustra* erschien nun

¹³ Zittel spricht von einer „ästhetische[n] Blindheit“ der inhaltfixierten Nietzscheforschung (Zittel 2000a, S. 17); Zittel verweist weiterhin auf die folgenschweren Usus in der Forschung, Nietzsche mit seinem vermeintlichen Alter-Ego gleichzusetzen. (Ebd.)

¹⁴ Siehe: Gerhardt 1988, S. 188ff. oder Gerhardt 1990, S. 155.

¹⁵ Es ist zu erwähnen, dass seit dem Jahr 2000 drei umfangreiche Sammelbände zu *Also sprach Zarathustra* erschienen sind, die hier jedoch nicht diskutiert werden können. 1. Villwock, Peter (Hg.): Nietzsche *Also sprach Zarathustra*, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 6, Im Auftrag der Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Basel (Schwabe) 2001; 2. Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin 2000; Vgl. dazu die Sammelbesprechung von Kupin, Alexander: Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 407–417; 3. Mayer, Mathias: Also wie sprach Zarathustra?, West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich, Würzburg 2006; Hinzuweisen ist auch auf die neuere Einführung von Niemeyer, Christian: Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Darmstadt 2007; Dazu auch die im Namen der vorliegenden Arbeit geführte Kritik Zittels in: Zittel, Claus: Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 37, Berlin/New York 2008, S. 378-383.

¹⁶ Wie eine neuere Arbeit zeigt, scheint es jedoch zu einer vermehrten Einsicht in den an sich selbst vollzogenen Gehalt des Werkes zu geben. So versucht Loeb zumindest anhand der Struktur des Texts den Gedanken der *Ewigen Wiederkehr* zu fassen und so einen endgültigen Schlüssel zum Verständnis des Werkes zu geben (Vgl. Loeb, Paul, S.: *The Death of Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 2010, S.6ff.); Auch Simonis, bei welcher es um ein „spezifisches Wirkungspotential von Sprache [geht], das sich erst in der Ausführung, im konkreten, handlungsförmigen Vollzug der Rede entfaltet und zur Geltung kommt.“ (Simonis, Linda: *Der Stil als Verführer, Nietzsche und die Sprache des Performativen*, in: Nietzsche-Studien 31, Berlin/New York 2002, S. 57-74).

¹⁷ Zittel 2008, S. 378-383, hier S. 378.

komplexer als Geflecht von Verweisungen, Prätexten, Handlungs- und Personengefügen, sowie als multiperspektivisches Netz esoterischen Gehaltes, was auch sogleich eine „Welle der Neudeutung“ nach sich zog.¹⁸

Fruchtbarere Impulse für die neuere Nietzscheforschung lieferte demgegenüber die philologisch-literaturwissenschaftliche Rezeption. Hier wird das Fundament einer intertextuellen Interpretation anhand vermehrter Quellenforschung gelegt.¹⁹ Der Rezeption aus dem Bereich der Germanistik kann jedoch ebenso der Vorwurf gemacht werden, sich dem Text nur deskriptiv zu widmen.²⁰ Zittel sieht das Problem in der mangelnden interdisziplinären Verknüpfung philosophisch und philologischer Impulse und beklagt darüber hinaus den Unwillen, die bloße Deskription zu übersteigen und antizipatorische Schlussfolgerungen zu ziehen. Der literaturwissenschaftliche Zugang zum *Zarathustra* scheint sich jedoch insofern als adäquaterer Zugang zum Text zu profilieren, als dass die Analyse vorwiegend auf sprachphilosophische Strukturen achtet und so der Text als solcher vor dem Inhalt vordergründige Beachtung zu finden scheint. Die Form der Darstellung gerät verstärkt ins Blickfeld. So geht es im vermehrt literaturwissenschaftlich ausgelegten, deutschsprachigen Sammelband, darin zum Beispiel bei Anke Bennholdt-Thomsen, vorwiegend um die Mittel der Darstellung.²¹ Hier wird der *Zarathustra* der literarischen Form nach analysiert und diese inhaltlich verknüpft. Auf Bennholdt-Thomsen rekurrend untersucht auch Achim Geisenhanslüke im letzten Kapitel seiner Habilitationsschrift²² die Geschichte der Allegorie anhand des *Zarathustra*.

¹⁸ Vgl. ebd.

¹⁹ Vgl. die gleichnamige Rubrik in den Nietzsche-Studien; Vivarelli, Vivetta: Empedokles und Zarathustra: Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang, in: Nietzsche-Studien 18, Berlin/New York 1989, S. 509-536; Haase, Marie-Luise: Der Übermensch in „Also sprach Zarathustra“ und im Zarathustra-Nachlaß 1882-85, in: Nietzsche-Studien 13, Berlin/New York 1984, S. 228-244, hier S. 228ff., sowie der Nachbericht zum Zarathustra in der kritischen Gesamtausgabe (Friedrich Nietzsche: Werke, Kritische Gesamtausgabe (KGW), (Hg.) Colli, Giorgio und Montinari, Mazzino, weitergeführt von Müller-Lauter, Wolfgang und Pestalozzi, Karl, Abt. VI, Bd. 4: Haase, Marie-Luise: Nachbericht zum ersten Band der sechsten Abteilung: Also sprach Zarathustra, Berlin/New York 1991).

²⁰ Vgl. Zittel 2000a, S. 18; Paradigmatisch Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘ als literarisches Phänomen, Frankfurt/M 1974 oder Leifs, Snot: Stilistische und rhythmische Untersuchungen zu Nietzsches *Zarathustra*, Hamburg 1949.

²¹ Bennholdt-Thomsen, Anke: Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in *Also sprach Zarathustra*, in: Villwock (2001), S. 55-75; Siehe auch: Bennholdt-Thomsens frühere literaturwissenschaftliche Publikation zum *Zarathustra*: Bennholdt-Thomsen, Anke: Nietzsches *Also sprach Zarathustra* als literarisches Phänomen, Eine Revision, Frankfurt/M 1974.

²² Geisenhanslüke, Achim: Der Buchstabe des Geistes, Postfigurationen der Allegorie von Bunyan zu Nietzsche, München 2003.

Fruchtbar ist hierbei die Einsicht, dass der philosophische Gehalt nicht „begrifflich-argumentativ, sondern metaphorisch-narrativ“²³ vorgetragen wird.

Den literaturwissenschaftlichen Untersuchungen liegt jedoch oft wenig an philosophischen Folgen ihrer Erkenntnisse. So wird zwar konstatiert, dass die neologistische Vielfalt des *Zarathustra* progressiven Einfluss auf die deutsche Sprache hat, jedoch werden keine Betrachtungen über die philosophischen Folgen der in Nietzsches Sprachstil impliziten Dynamiken angestellt.²⁴

Da ein allzu umfassender Überblick über die Nietzsche-Rezeption hier nicht gegeben werden kann und soll, wird im Folgenden nur kurz auf eine weitere auf die Topik der vorliegenden Arbeit hinführende Rezeptionstradition – die poststrukturalistische – hingewiesen werden. So hat Ernst Behler gezeigt, dass die Geschichte der Nietzsche-Rezeption in zwei durch den zweiten Weltkrieg historisch separierte Blöcke eingeteilt werden kann.²⁵ Hier soll im Folgenden nur kurz die für diese Arbeit relevante Rezeption nach dem zweiten Weltkrieg skizziert werden.

Zu nennen wären hier verkürzt die Nietzsche-Rezeptionen von Martin Heidegger,²⁶ Gilles Deleuze und Jacques Derrida, welche sich durch eine nachhaltige weltweite Wirksamkeit auf die Nietzsche-Philologie auszeichnen.²⁷ Wird Nietzsche in der Rezeption Heideggers als der Denker des Nihilismus, als der Vollender des

²³ Ebd., S. 208.

²⁴ Siehe z. B.: Henne, Helmut: Sprachliche Spur der Moderne in Gedichten um 1900, Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 137, Berlin/New York 2010, S. 133ff.

²⁵ Behler, Ernst: Nietzsche in the twentieth century, in: Higgins, Kathleen M. and Magnus, Bernd (Hg.), The Cambridge Companion to Nietzsche, New York 2007(12), S. 281-322.

²⁶ Heideggers Nietzsche-Rezeption ist, obwohl hauptsächlich in den dreißiger und vierziger Jahren zu verorten, ein bedeutender Impuls für die Nachkriegsrezeption. Ihre Bedeutung verdient die Rezeption Heideggers vor allem durch die Annahme eines einheitlichen Denkens der sonst als widersprüchlich konstatierten Philosophie Nietzsches. (Vgl. Karl Jaspers, dem die „Begeisterung für [...] Nietzsche [...] in Abneigung gegen ein scheinbar unverbindliches Vielerlei um[schlägt]“, dem „immer anderes bei ihm [Nietzsche, A.T.] zu lesen [...] unerträglich [wird]“, ders.: Nietzsche, Berlin/New York, 1981(4), S. 5); Zur Bedeutung der Nietzsche-Rezeption Heideggers für die Nietzsche-Philologie siehe: Behler, Ernst 2007, S. 310; Siehe auch: Müller-Lauter, Wolfgang: Einleitung, Über Stationen von Heideggers Weg mit Nietzsche, in: Ders.: Heidegger und Nietzsche, Nietzsche Interpretationen III, Berlin/New York 2000, S. 1-32; Eine gute Rezension jüngerer Arbeiten zum Thema: Nielsen, Cathrin: Heidegger und Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 35, Berlin/New York 2006, S. 385-392.

²⁷ Da sich der thetische Komplex vorliegender Arbeit sehr eng an der Arbeit Axel Pichlers bewegt, wird hier die Rezeptionsgeschichte, an dessen Ausführungen angelehnt und der Zielsetzung beider Arbeiten gemäß, selektiv wiedergeben. Siehe dazu auch: Pichler, Axel: Nietzsche, Orchestikologie und das dissipative Denken, Wien 2010, S. 21-37. Auf die Anführung angelsächsischer Rezeptionen wird hier verzichtet.

Verhängniszusammenhanges des abendländischen Denkens gedacht, so wird er bei Deleuze zum ersten pluralen und post-nihilistischen Denker der Differenz.²⁸

Bei Deleuze kommt es in der französischen Philosophie zu einem Paradigmenwechsel, weg von Hegel, Husserl und Heidegger hin zu Nietzsche, Freud und Marx als den Wegbereitern des Poststrukturalismus. Beiden, Heidegger und Deleuze, ist zwar noch die Fokussierung auf die großen ‚Lehren‘ Nietzsches gemeinsam, jedoch findet sich bei Deleuze schon der Gedanke einer pluralen Offenheit einer Philosophie der Differenz.

Eine radikalere Nietzsche-Auslegung findet sich dann bei Derrida, dessen ‚Dekonstruktion‘ sich in naher Auseinandersetzung mit Nietzsche entwickelte und dessen Denken das in vorhergehenden Rezeptionen vorherrschende Festhalten an einem Zentrum des Denkens Nietzsches gänzlich aufgibt.²⁹ Derrida weist in diesem Kontext Heideggers Interpretation von Nietzsche als dem Vollender der abendländischen Metaphysik zurück. Derridas Verdienst ist es hierbei, entgegen der für die Nietzsche-Philologie bedeutenden vorhergehenden Rezeptionen, kein kohärentes Bild des Denkens Nietzsches mehr anzunehmen.³⁰

Nietzsches Denken muss in formal-methodologischer Hinsicht als asystemisches Denken des Experimentes bezeichnet werden – ergänzt durch eine dem korrelierende Schreibweise, welche den experimentellen Charakter seiner Philosophie auf die Ebene des Stiles transportiert.³¹ Darin liegt der Schlüssel zu

²⁸ Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2002.

²⁹ Siehe dazu: Behler, Ernst: Nietzsche jenseits der Dekonstruktion, in: Simon, Josef (Hg.): Nietzsche und die philosophische Tradition, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 88-107.

³⁰ Derridas folgenreicher und für seine Nietzsche-Interpretation zentraler Text ist: Sporen, Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2007, S. 183-224. Darin widersetzt sich nicht nur der Text selbst in seiner Performanz einer einheitlichen Deutungsmethode, auch die Philosophie Nietzsches wird nicht einer solchen unterworfen. Ein folgenreicher Aspekt des Textes ist zudem die Thematisierung des ‚Stils‘ Nietzsches, welcher als Moment der Verweigerung binärer Identitäten wie ‚wahr‘ und ‚falsch‘ fungiert. Zur Bedeutung von Derridas anti-metaphysischer Zurückweisung der Nietzsche-Deutung Heideggers für die poststrukturalistische Philosophie siehe: Behler, Ernst: Nachwort, in: Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich, aus dem Französischen von Jatho, Heinz, mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1998, S. 165-169; Siehe auch: Derrida, Jacques: Otobiographien, Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennames, in: Ders. und Kittler, Friedrich A. (Hg.): Nietzsche, Politik des Eigennamens: Wie man abschafft, wovon man spricht, Berlin 2000, S. 7-64.

³¹ Vgl. Pichler (2010), S. 42.

Nietzsches „anderem Denken“, welches insbesondere in der französischen Nietzsche-Rezeption zu einem besonderen Topos geworden ist.³²

Die in den 1960er-Jahren einsetzende französische Nietzsche-Rezeption betont eine Heterogenität im Denken Nietzsches, welche jede systematische Fixierung haltlos mache. Mitsamt einem stark philologisch geprägten Umgang mit Nietzsches Philosophie, was vor allem auch auf die Editionsfrage und die fortschreitende Erschließung des handschriftlichen Nachlasses zurückzuführen ist, werden die Schriften Nietzsches verstärkt auf ihre Verfahrensweise, ihren Stil und ihre ästhetische Dimension hin untersucht.

Haben dem gegenüber die modernen Philologien noch keine adäquate Methode entwickelt, (post)moderne Textformen zu beschreiben, sodass eine Betrachtung der Form des Textes dort nur zur Konstatierung der Unmöglichkeit einer systematischen Deutung führte,³³ liegt der Verdienst der vorwiegend französisch-dekonstruktivistischen Rezeption³⁴ hingegen in der Kenntnisnahme des transitorischen Charakters des Denkens Nietzsches und seines ästhetischen Verfahrens. Synthetisiert mit den Einsichten der philologisch-literaturwissenschaftlichen Disziplinen, rückt die philosophische Rezeption den *Zarathustra*, als das Paradigma von Nietzsches prozessualer, ästhetischer und offener Fundamentalkritik an der philosophischen Tradition nun mehr zurück in das Zentrum der Betrachtung. Im *Zarathustra* scheint Nietzsche seine philosophische Prosa nicht als Literat oder Dichter zu illustrieren, sondern vielmehr ein virulentes Zeugnis seines Denkens und den Schlüssel für das Verständnis seiner Schriften zu geben.

Zu nennende Positionen, welche mit dem erkenntniskritischen Diskurs Nietzsches korrelieren, sind unter anderem bei Sarah Kofman³⁵ und Alexander Nehamas³⁶ zu

³² Zur jüngsten französischen Nietzsche-Rezeption siehe die Sammelrezension: Bretz, Martina und Hoffmann, Doris Vera: Französische Neuerscheinungen zur Nietzsche-Forschung, in: Nietzsche-Studien 32, Berlin/New York 2003, S. 453-488.

³³ Vgl. Pichler 2010, S. 59.

³⁴ Vgl. dazu Hamacher, Werner: Nietzsche aus Frankreich, Hamburg 2007.

³⁵ Kofman, Sarah: Nietzsche and Metaphor, translated by Large, Duncan, London 1993. Kofman nimmt die erkenntnistheoretische Zäsur durch die Philosophie Nietzsches an, gelangt über die frühe Sprachkritik Nietzsches zum Aspekt des Perspektivismus und konstatiert die Gefahr Nietzsches, sich durch das metaphorische Denken der Poesie anzunähern. Kofman weist darauf hin, dass die Metapher in Nietzsches Schreiben als literarische Praxis ein Bilderkonglomerat kreiert, welches multiple Auslegungsmöglichkeiten generiert. Diese Polysemantizität, wie schon in Derridas Sporen-

finden. Eine für die vorliegende Arbeit fundamentale Deutung des Perspektivismus bieten zudem die Studien Zittels, welcher besonders für den *Zarathustra* eine „abweichende Leseerfahrung“ einführt.³⁷ Zittel konzentriert sich hierbei verstärkt auf interdiskursive Tendenzen in der Philosophie Nietzsches, wodurch er die „fehlende Verbindung von Nietzsches Erkenntnistheorie und seiner poetischen Praxis“ zu identifizieren gedenkt.³⁸ Der Ansatz Zittels ist für diese Arbeit von wichtiger Bedeutung, da er zusammen mit den neuesten Arbeiten von Axel Pichler³⁹ zu den für die vorliegende Untersuchung, sowie die *Zarathustra*-Lektüre insgesamt, wertvollsten Beiträgen gehört. Der für die vorliegende Arbeit wertvolle Verdienst Zittels ist die Zusammenführung der literaturwissenschaftlichen und philosophischen Interpretationen, der Nachweis der Fiktion der Hauptmotive, sowie die Ausarbeitung der Figur der ‚Selbstaufhebung‘, als das fundamentale Prinzip der Philosophie Nietzsches.⁴⁰

Aufsatz gesehen, liefert die Einsicht in die Unmöglichkeit einer eindeutigen Auslegung des Denken Nietzsches, welches als individuelle, ästhetisch-rhetorische Praxis der Dekonstruktion bezeichnet werden kann.

³⁶ Bei Nehamas kommt es dann zum Versuch sprachanalytische und poststrukturalistische Interpretationen zu verbinden. Nehamas, Alexander: *Nietzsche, Life as Literatur*, Cambridge-London 2002(12). Hier wird das literarische Kunstwerk zum Paradigma der Weltauslegung und diese zum ästhetischen Produkt. (Ebd., S. 66; Vgl. auch Pichler 2010, S. 100) Nehamas Anliegen ist dabei die Rettung des Perspektivismus im Denken Nietzsches vor der gänzlichen Auflösung durch dekonstruktivistische Interpretationen. (Nehamas 2002, S. 49) Der Verdienst der Arbeit Nehamas liegt in der Fokussierung auf die literarisch-ästhetische Praxis Nietzsches.

³⁷ Zittel 2000a, S. 9.

³⁸ Ebd., S. 8.

³⁹ Siehe dazu das Literaturverzeichnis.

⁴⁰ Siehe Rezension in: Kupin 2004, S. 407–417; Zu den Arbeiten Zittels siehe das Literaturverzeichnis im Anhang; Weitere deutschsprachige für vorliegende Arbeit bedeutsame, sowie aktuelle und wertvolle Impulse liefernde Beiträge neben Zittel kommen von Stegmaier, Werner: *Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buches der Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012; Für weitere unverzichtbare Beiträge Stegmaiers siehe die Literaturliste im Anhang; Pichler, Axel: *Nietzsches Spiel mit dem Paratext, Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu Menschliches, Allzumenschliches I und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens*, in: *Nietzscheforschung* 19, 1, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2012, S. 307-315; Von Pichler hauptsächlich: Pichler 2010; Siehe auch: Hoff, Ansgar Maria: *Das Poetische der Philosophie*, Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Bonn 2002; Rezensiert von Windgätter, Christof: *Nietzsches Impulse für die 'Postmoderne'*, in: *Nietzsche-Studien* 33, Berlin/New York 2004, S. 424-436, hier S. 430: „Hoff sieht Nietzsche in diesen Texten bzw. Notizen vor allem als einen Entlarvungs-Philosophen am Werk (S. 121), da er sowohl durch die „Identifizierung von Sprache und Rhetorik“ (S. 63) als auch durch deren „Metaphorizität“ (S. 69) die Überzeugungen klassischer Erkenntnis- und Begriffstheorien in Frage stellt.“ (Windgätter 2004, S. 430).

1.2. Probleme bei der Interpretation Nietzsches, Desintegrative Tendenzen

Bei der Interpretation des *Zarathustra* stellen sich Probleme, welche im Folgenden einführend kurz skizziert werden sollen. In diesem Zusammenhang soll sogleich auf desintegrative Tendenzen am Horizont dieser Untersuchung hingewiesen werden.

Zum einen ist auf die Problematik hinzuweisen, dass die für diese Arbeit aus dem *Zarathustra* gewonnenen Zitate nicht ohne weiteres als argumentative Belege für die zu verfolgende Sache angesehen werden können. Zu beachten ist, dass jene weder als Aussagen Nietzsches, noch als zwingende oder monolithische Motive seiner Philosophie genommen werden dürfen. Es wird sich zeigen, dass jedoch eben jene Diskrepanz, zwischen Text und Autor sowie die noch herauszuarbeitenden Ebenen der Gehalts- und Informationsträgerschaft, changierend zwischen Autor und Werk, zwischen Autor und Protagonisten des Werkes, zwischen Figuren sowie besonders zwischen den herauszuarbeitenden Ebenen des Textes als immanenter Gehalt⁴¹ sowie als strukturelle Eigenschaft sich erweisen, welche als Instrumentarium der Analyse die These dieser Arbeit bestätigen werden und als Mechanismen der am Werk selbst vollzogenen Auflösungstendenzen angesehen werden müssen. Hinweise auf die desintegrativen, den Vollzug der Auflösung mitbestreitenden Mechanismen des Textes sollen im Folgenden schon gegeben werden.

Probleme ergeben sich unter anderem aus der Gegenüberstellung des *Zarathustra* mit Stellen aus Nietzsches weiterem Werk, Stellen aus den veröffentlichten Schriften, welche noch in Bezug zum *Zarathustra* gesetzt werden müssen und jenen, welche ausgewiesen auf diesen rekurrieren. Hierbei ist es zudem fragwürdig, Interpretationen mit den zum Teil trügerischen Selbstzeugnissen Nietzsches abzustützen,⁴² wie sie unter anderem in *Ecce Homo* zu finden sind.⁴³

⁴¹ Zur Zergliederung der Narration in verschiedenen Perspektiven siehe: Botet, Serge: *Le Zarathoustra de Nietzsche, une refonte du discours philosophique?*, Paris 2006, S. 84f.

⁴² Vgl. Zittel 2000a, S. 189.

⁴³ Nietzsche, Friedrich: *Ecce Homo*, KSA VI, im Folgenden EH; Eine Einschätzung des Quellenwertes des EH muss außen vor bleiben. Jedoch kann festgehalten werden, dass EH für diese Arbeit als eine fragwürdige Quelle angesehen wird. Vorliegende Arbeit betreffend wäre zu untersuchen, wie die Erkenntnisse dieser zum Beispiel sich hinsichtlich der den *Zarathustra* betreffenden Äußerungen aus EH verhalten, nach welchen Nietzsche die *Ewige Wiederkunft* als Doktrin zum Verständnis des *Zarathustra*, als die „Grundconception“ (EH, Za 1, KSA VI, S. 334) offeriert, sowie die Behauptung des „tragischen Pathos“ (ebd., S. 336), sowie der dionysischen Konzeption dessen (ebd., S. 344f.). Die

Als Quellen gelten die als Kommentare von Nietzsche zum *Zarathustra* zu betrachtenden Hinweise aus dem weiteren Werk⁴⁴, persönliche Briefe Nietzsches⁴⁵, der Zarathustra selbst, die Aussageebene seiner Protagonisten sowie weitere Positionen im Text, wie zum Beispiel der Zauberer⁴⁶, der Schatten oder der Tiere, welche dazu beitragen, den Text durch widersprüchliche Ansichten komplexer werden zu lassen und darüber hinaus daran beteiligt sind, eine mehrschichtige Struktur des Textes zu evozieren, die nicht nur inhaltlich verwirrend sondern vor allem auch strukturell wirksam ist.

Hier ist anzumerken, dass die Konstellationen der Figuren selbst Zarathustra als Protagonisten zurücktreten lassen und somit zur Desintegration des Werkes beitragen. Die Verteilung verschiedener Positionen, die verschiedenen Träger mannigfacher Bilder, erzeugen eine zentrifugale Tendenz, welche nicht nur den Protagonisten, sondern auch den Autor des Textes im Gewebe aufzulösen scheint. Es zeigt sich hierbei schon auf einer vorerst oberflächlichen Ebene der Lektüre, wie sich der Text in einer steten Tendenz des Entzuges aufhält, sich vermeintlich verschließt, zumindest ein schier unerschöpfliches Reservoir für mannigfachste Deutungen zu geben scheint und sich darin stets in Widersprüchlichkeit verweigert. Auch dass die vermeintlich zentralen Motive des Zarathustra oft delegiert werden, kann als Argument herangezogen werden für die These zum einen, dass jene nicht von Gewicht zu sein scheinen, als dezidierte Aussagen des Werkes, und zum

Ergebnisse dieser Arbeit vermögen es demnach, einen Beitrag zur Bewertung des Quellenwertes des EH zu leisten.

Es ist noch darauf hinzuweisen, dass der EH in der Forschung allzu oft unkritisch als Quelle herangezogen wird, was sich verstellend auf die jeweilige Deutung Nietzsches auszuwirken vermag.

⁴⁴ Wie zum Beispiel aus der Vorrede zur *Genealogie der Moral* (Nietzsche Friedrich: *Genealogie der Moral*, KSA V, im Folgenden GM): „[M]an thut gewiss am besten, einen Künstler in so weit von seinem Werke zu trennen, dass man ihn selbst nicht gleich ernst nimmt wie sein Werk. Er ist zuletzt nur die Vorausbedingung seines Werks, der Mutterschoos, der Boden, unter Umständen der Dünger und Mist, auf dem, aus dem es wächst, — und somit, in den meisten Fällen, Etwas, das man vergessen muss, wenn man sich des Werks selbst erfreuen will. Die Einsicht in die Herkunft eines Werks geht die Physiologen und Vivisektoren des Geistes an: nie und nimmermehr die ästhetischen Menschen, die Artisten!“ (GM, KSA V, S. 343).

⁴⁵ „[I]ch bin außerdem Artist genug, um einen Zustand festhalten zu können, bis er Form, bis er Gestalt wird. Ich habe mit Willkür mir jene Typen erfunden, die in ihrer Verwegenheit mir Vergnügen machen, z.B. den ‚Immoralisten‘.“ (KSB 8.363); „Glaube ja nicht, daß mein Sohn Zarathustra meine Meinungen ausspricht“ (KSB 7.46).

⁴⁶ Zum *Zauberer* als desintegratives Moment im Korpus des *Zarathustra* siehe: Zittel 2000a, S. 190f.

anderen, dass der Text angelegt ist, jene Motive gleichsam wieder in sich zurück zu nehmen.⁴⁷

Der *Zarathustra* stellt aus verschiedenen Gründen irritierende Anforderungen an die Auslegung. So entzieht sich der Text nicht nur inhaltlich durch die Delegationen tragender Aussagen an andere Parteien, sondern er verwischt zudem auch die Grenzen jedweder Interpretation seines Genres. Der Text wird ungreifbar, indem er seine stete Fiktion durchbricht. So verweisen Aussagen wie zum Beispiel: „[...] wie geschrieben steht“⁴⁸ nicht nur darauf, dass der Text sich selbst zitiert⁴⁹, sondern der Text wird auch so zum ‚Text‘, die Fiktion offenbart sich.

Auch Nietzsche als der Verfasser wird regelmäßig zurückgenommen. Seine Position als Autor wird durch die Aufweichung der Erzähleridentität⁵⁰ unterminiert, so wenn es zum Beispiel in *Das Nachtwandlerlied* heißt: „Wie manche Erzähler meinen“⁵¹. Diese Anführung von der möglichen Fiktionalität des Geschilderten lässt zudem auch Zarathustra nicht nur als Protagonisten, sondern auch als Lehrer und Propheten sich auflösen, so wie sich auch das Primat des gesprochenen Wortes, der Prophetie, zugunsten der Fiktion des Texts auflöst.⁵²

Hinzu suggeriert der Text auch durch den steten Verweis auf seinen Charakter als Erzählung, in einer bestimmten Überlieferungstradition zu stehen, welche darin zugleich persifliert wird. So heißt es zum Beispiel in der Rede *Das Abendmahl*: „[D]er Anfang von jener langen Mahlzeit, welche „das Abendmahl“ in den Historien-Büchern genannt wird“⁵³, was einerseits in benanntem Maße suggestiv wirkt, jedoch andererseits auch nicht ausschließt, dass der Abschnitt als Parodie auf die Überlieferung des christlichen Abendlandes, wenn nicht auch als ein in Nietzsches

⁴⁷ Siehe: hierfür u. a. die Verkündung der *Ewigen Wiederkehr* durch die Tiere Zarathustras in Za III, KSA IV, S. 275f.

⁴⁸ Za IV, KSA IV, S. 397; Siehe auch: „Dies mag sich so verhalten haben oder anders“ (ebd., S. 396).

⁴⁹ Z III, KSA IV, S. 287.

⁵⁰ Zur Auflösung des Autors siehe: Botet 2006, S. 73ff.

⁵¹ Za IV, KSA IV, S. 396; Oder auch die plötzlichen Erzählungen im Duktus der Märchenerzählung: „Was glaubt ihr wohl, dass sich da mit seiner Seele zutrug?“ (Za IV, KSA IV, S. 397).

⁵² So auch durch die Relativierung der Geschehensillusion in einer Vorstufe zu der Rede *Der häßlichste Mensch* aus dem Nachlass erreicht: „Diess mag sich nun so verhalten oder auch anders – und wahrlich, nicht alle, welche die Historie Zarathustras erzählen werden’s glauben“ (NF-1884,32[13]); Der vorliegenden Arbeit vorgreifend, kann die Fiktionalisierung des Textes, sowie die Preisgabe und gleichzeitig die Kaschierung der Autorenfunktion zudem als folgerichtige Struktur einer der Selbstaufhebungstendenzen des Nietzscheschen Denkens zum Opfer gefallenem Ontologie angesehen werden. Pichler spricht hier auch von einer „Negativen Ontologie“ (Pichler 2000, S. 110).

⁵³ Za IV, KSA IV, S. 355.

Geschichtskritik stehender Affront gegen die Geschichtsschreibung gelesen werden könne. Es zeigt sich hier schon, dass eine Deutung nicht nur der Inhalte des Textes, sondern auch der Wirkung der historischen und prätextuellen Referenzen nicht eindeutig ausfallen kann. Das Werk fächert sich nicht nur in verschiedene Ebenen der Wirksamkeit auf, sondern auch diese Ebenen entziehen sich jeder eindeutigen Interpretation.

Ein weiteres zu thematisierendes Problem stellt die Frage nach der Homogenität der vier Teile des *Also sprach Zarathustra* dar. In der Forschung wird besonders die Zugehörigkeit des vierten Teiles zum Korpus des Werkes diskutiert. Dieser wird gar, da sich in ihm vermehrt die Erzählung von sich selbst distanzieren, als exzeptionell angesehen.⁵⁴ In dieser Arbeit wird von einer Homogenität des Werkes mit all seinen vier Teilen ausgegangen.⁵⁵

Abschließend muss noch darauf hingewiesen werden, dass bei der Lektüre Nietzsches schnell klar wird, dass kaum eine Position heraus zu interpretieren ist, zu welcher nicht auch die Gegenposition, zumindest eine Relativierung, zu finden ist.⁵⁶ Ebenso schnell wird klar, dass auch die Art und Weise der Zitation immer nur ein aus einem Zusammenhang gerissener Ausschnitt bleiben kann.⁵⁷

⁵⁴ Siehe den im *Zarathustra* im Märchentone sprechenden Erzähler: „[U]nd wer möchte auch errathen, welche Gedanken Zarathustra dabei über die Seele liefern?“ (Za IV, KSA IV, S. 397); Die Relativierung der Geschehensillusion in einer Vorstufe zu *Der häßlichste Mensch* aus dem Nachlass: Siehe: FN 50, S. 14.

⁵⁵ Siehe: FN 90, S. 24 und FN 96, S. 26.

⁵⁶ Vgl.: „Ein Fälscher ist, wer Nietzsche interpretiert, indem er Zitate aus ihm benutzt; denn er kann ihn all das sagen lassen, worauf er selber aus ist, indem er authentische Worte und Sätze nach freiem Belieben geschickt arrangiert. Im Bergwerk dieses Denkers ist jedes Metall zu finden: Nietzsche hat alles gesagt und das Gegenteil von Allem“ (Colli, Giorgio: Nach Nietzsche, Frankfurt/M 1980, S. 209); Siehe auch: Stegmaier: „Jede Interpretation [...] Nietzsches, so umfassend und beweglich sie angelegt sein mag, muß damit rechnen, [sein] unübersehbar vielseitiges Werk zu beschränken und einseitig festzulegen.“ (Stegmaier, Werner: Philosophie der Fluktanz, Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 18).

⁵⁷ Beispiel anhand Zittels: Zittel 2000a, S. 227: Um anhand eines Beispiels Nietzsches Verhältnis zum Topos des Propheten aufzuzeigen zitiert Zittel: „[J]ener typische Prophet (das heisst Kritiker und Satyriker des Augenblicks) Jesaja. — Aber jede Hoffnung blieb unerfüllt.“ (Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, 25, KSA VI, S.193, im Folgenden AC, zitiert nach: Zittel 2000a, S. 227, (Fälschlicher Weise dort als AC 24 angegeben)) Zittel meint hierbei eine von Nietzsche getätigte Qualifikation hinsichtlich der Eigenschaften eines Propheten herauszustellen. Diese Qualifikation jedoch steht in engem Zusammenhang zum Inhalt des zitierten Abschnittes und hat mit diesem betrachtet kaum mehr einen Gewinn für die Interpretation Zarathustras als Propheten. (Vgl. ebd., sowie dort die FN 426: Zittel zitiert Nietzsche: „Propheten waren Kritiker und Satyriker, Anarchisten; im Grunde hatten sie nichts zu sagen, [...] Aber es erfüllte sich Nichts.“ (NF-1887,11[377]), zitiert nach: Zittel 2000a, S. 227, FN 426) Dass der Prophet nichts zu sagen habe, suggeriert im Kontext der Zitation durch Zittel eine Festigung seiner These, da der Prophet sich somit als sich selbst aufhebende Figur im Verweisungsgeflecht des polysemantischen Textes erweist, gemeint im Kontext des Abschnittes bei

So ist einleitend zu sagen, dass es nicht möglich ist, aus dem Text des *Zarathustra* apodiktische Ableitungen der Philosophie Nietzsches zu tätigen. Jedoch muss sich die Exegese auf die Deutung ausgewählter Textstellen beschränken und im Vollzug der Analyse vom Resultat aus die Zitation rechtfertigen. Schwierig ist besonders die Interpretation des Inhaltes der Reden Zarathustras in seiner Wechselwirkung mit den werkimmanenten Wirkungsweisen der Metaebenen oder Subtexte. Es wird nicht die These vertreten, dass der oberflächliche Plot des Werkes hinlänglich ist, jedoch wird davon ausgegangen, dass er hinter die strukturelle Komponente des Textes zurücktritt. Die für diese Arbeit notwendige Analyse muss jedoch durch die interpretatorische Vermutung der noch herauszuarbeitenden Textebenen hindurch, um der These nachzugehen, dass der Gehalt des Werkes sich erst auf einer Metaebene des Textes entfaltet. Wie gezeigt, ergeben sich schon hier Schwierigkeiten, welche der Text seiner Auslegung bereitet. Diese Schwierigkeiten, sowie der an dieser Stelle der Arbeit noch notwendig unzulängliche Zugriff auf den Text sollen im Zuge der Untersuchung anhand des Begriffs der ‚hermetischen Offenheit‘ noch fassbar werden.

1.3. Das ‚ästhetische Kalkül‘

Da Zittel den für diese Arbeit fruchtbarsten Forschungsansatz bietet, sei im Folgenden, sowie im Verlauf der Arbeit die Auseinandersetzung mit diesem intensiver geführt.⁵⁸

Zittel versucht das ästhetische Verfahren des *Zarathustra* als „kognitiv valent, als adäquate Formulierungsweise[] der kritischen Philosophie Nietzsches“ aufzuweisen und Nietzsches Philosophie gleichsam als nihilistisch zu werten.⁵⁹ Der Grundzug dieser als nihilistisch gewerteten poetischen Praxis Nietzsches ist dabei die „Figur

Nietzsche ist jedoch die historische Feststellung, dass Propheten politisch nichts zu sagen gehabt hätten. Es erweist sich hier, dass das Zitieren nur fragmentarisch, widersprüchlich, unzusammenhängend, eben perspektivisch bleiben muss.

⁵⁸ Vor allem: Zittel 2000a; Des Weiteren: Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995(b) u. Zittel, Claus: Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher, Nietzsches relationale Semantik, in: Nietzsche-Forschung 7, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2000, S. 273-285 und Zittel, Claus: Ästhetik und Nihilismus, Über Wahrheit und Lüge in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, in: Orbis litterarum 54, Nr. 4, 1999, S. 239-261; Die Figur der Selbstaufhebung auch schon bei: Stegmaier 1992, S. 299ff.

⁵⁹ Zittel 2000a, S. 9.

der Selbstaufhebung“.⁶⁰ Nietzsches Philosophie verlasse nicht, so Zittel, mit ihrem Ästhetisch-Werden die Philosophie und gehe über in eine Art dionysischer Unmittelbarkeit, sondern artikuliere sich nun in den Formen der „ästhetische[n] Reflexion“.⁶¹ Jene Selbstaufhebung sieht Zittel in der Korrespondenz des Textes mit seinen Prätexten, sowie seinem inter- und intratextuellen Bezügen am Werk. Für Zittel nimmt sich der Zarathustra aus der Formperspektive als eine Desintegration aus⁶² – eine Figur, die für diese Arbeit übernommen wird.

Eine dem Text inhärente Logik führt, so Zittel weiter, die Tradition in den Untergang, indem sie anhand der Art der Bezugnahme auf diese die ehemals sinnstiftenden Muster nur noch als Versatzstücke zitiert, sodass diese zwar evoziert werden, jedoch nur, um dann leer in sich zusammenzufallen.⁶³ Für Zittel hebt sich im *Zarathustra* nicht nur eine Tradition auf, sondern gleichsam der *Zarathustra* sich selbst. Der *Zarathustra* als ein „aus textorganisierenden Einzelementen hergestelltes bewegliches Geflecht unterschiedlichster Relationen“ rekurriert, so Zittel, auf die Tradition, wie auf sich selbst mit desintegrativer Wirkung.⁶⁴

Da bei der Komposition eines Werkes nach Zittel Kohärenz oder zumindest Stringenz und Konsistenz der ästhetischen Form angestrebt werden sowie die dramaturgische Reihenfolge und die Verknüpfung der Metaphern als ästhetisch zwingend zu gestalten versucht werden, sei es möglich „dies als eine Logik der Bilder oder eine Argumentation der Bilder zu exemplifizieren“. Demnach kann vom Erzeugen „bildhafter Zusammenhänge“ gesprochen werden, welche sich als Organisations- und Kompositionsprinzipien aufweisen und in ihrer Funktion auch beschreiben lassen.⁶⁵ Anhand dieser versucht Zittel aufzuzeigen, dass Nietzsche gerade als Kritiker der traditionellen philosophischen Kategorien folgerichtig zu dieser Darstellungsweise des Philosophierens übergehen musste. Nietzsche strebe demnach eine Entsprechung zwischen Philosophie und ihrer Darstellung an.⁶⁶ Seiner Metaphernsprache ermangele es dabei jedoch nicht an Konkretheit des begrifflichen Denkens, sondern ebendiese Unbestimmtheit der Metapher

⁶⁰ Ebd.; Siehe auch: Zittel 1995b.

⁶¹ Ebd., S. 11.

⁶² Ebd., S. 52.

⁶³ Zittel 2000a, S. 149.

⁶⁴ Ebd., S. 57.

⁶⁵ Ebd., S. 10.

⁶⁶ Ebd., S. 1.

ermögliche erst eine Vielzahl von Bestimmungsmöglichkeiten, die jedoch noch gedeutet werden müssten.⁶⁷ Zittels These ist es hierbei, dass die polyvalente Sinnöffnung des Textes nicht intuitiv geteilt werden könne, sondern von einem von Nietzsche geforderten „gute[n] Leser“ deduziert werden müsse.⁶⁸ Zittels These ist es weiter, dass der *Zarathustra* nicht schlüssig aus sich heraus zu verstehen ist, sondern dass die Intertextualität im Binnenwerk sowie zu anderen Werken bedacht werden muss.⁶⁹

Wie Zittel das künstlerische Verfahren als „kognitiv valent“ zu explizieren und einen Beitrag zur „ästhetischen Rationalität“ zu leisten oder durch die Konfrontation von „Nietzsches post-substantialistischem Relationsverständnis mit den intertextuellen und polyperspektivischen Verfahren des *Zarathustra* Nietzsches Philosophie und Dichtung als Einheit zu begründen“,⁷⁰ liegt nicht in der Absicht dieser Arbeit. Zwar ist mit der bloßen Aufdeckung der Quellen des *Zarathustra* ohne die Untersuchung der Funktion der Textstellen für das Verständnis nichts gewonnen,⁷¹ dem zustimmend, dies gar als eine der gehaltvollsten in der Forschung vertretende propädeutische Prämisse für den Umgang mit dem *Zarathustra* festhaltend, distanziert sich diese Arbeit jedoch von Zittels Prämisse und Konklusion. Teilt die vorliegende Arbeit die Einsicht, dass „inhaltliche Aussagen zugleich als selbstreflexive poetologische Metakommentare verstanden werden können“⁷² beziehungsweise müssen, so vermeint sie jedoch, dass die bloße Untersuchung der Intertextualität nicht ausreicht, sich adäquat dem Gehalt des Texts vollends zu nähern. Im Gegensatz zu Zittel möchte diese Arbeit nicht die Freilegung der Quellen und Prätexte des Textes leisten, beziehungsweise den Gehalt des *Zarathustra* an der

⁶⁷ Ebd., S. 19.

⁶⁸ Ebd.

⁶⁹ Zittel 2000a, S. 20.

⁷⁰ Ebd., S. 21.

⁷¹ Ebd., S. 30f.; Dazu die These Zittels: „Die Art und Weise, wie zitiert wird, und wie diese Zitate dann in den neuen Kontext eingebunden werden, ist semantisch valent. In ihr manifestiert sich Nietzsches philosophisches Selbstverständnis mehr als auf der bloß inhaltlichen Ebene.“ (Ebd., S. 31).

⁷² Ebd.; Beispiele Zittels für selbstreflexive poetologische Metakommentare im *Zarathustra*: „Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und der Erlöser des Zufalls wäre! Die Vergangnen zu erlösen und alles ‚Es war‘ umzuschaffen in ein ‚so wollte ich es‘ – das hiesse mir erst Erlösung“ (Za II, KSA IV, S. 179) und „Ich lehrte sie all mein Dichten und Trachten: in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauser Zufall, — — als Dichter, Räthselrather und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und Alles, das war —, schaffend zu erlösen.“ (Za III, KSA IV, S. 248).

desintegrativen Funktion seiner Intertextualität messen, sondern vielmehr muss die vorliegende Betrachtung sich an diesem Diktum Zittels messen, dass ein Verständnis des Textes nicht ohne Kenntnis der Bezugssysteme zu erbringen wäre und dies kritisch hinterfragen.⁷³ Vorliegende Betrachtung möchte aufzeigen, dass die Struktur des Textes hauptsächlich in Korrespondenz mit seiner inhaltlichen Ebene ein Schlüssel zum Verständnis des Werkes zu sein vermag. Dabei sollen auf beiden Ebenen angelegte Chiffren freigelegt werden, die unabhängig von ihrer Korrespondenz mit einem Prätext der Tradition der okzidentalen Geistesgeschichte zu wirken vermögen. Die von Zittel herausgearbeitete Wirkungsweise der Intertextualität wird nicht bestritten – sie bestätigt zudem die Resultate dieser Arbeit – jedoch wird sie als nicht primär betrachtet.

Die Klärung der Beziehung des Zusammenhanges zwischen dem Untertitel des Werkes mit seiner Struktur sowie die Aufdeckung immanenter Leseanweisungen durch sowohl inhaltliche als auch strukturelle Komponenten, soll aus dem Werk Nietzsches allein nachgewiesen werden. Es soll zum einen gezeigt werden, dass der Text selbst nicht nur implizit die Art des Verstehens provoziert, sondern auch an sich selbst eine Auflösungstendenz vollzieht, welche als der philosophische Gehalt des Werkes angesehen werden kann. Zum anderen soll gezeigt werden, wie die aufgezeigte Interaktion der verschiedentlichen Ebenen des Textes mitsamt seinen vermittelnden Chiffren erst die Dynamik der Selbsterfüllung ermöglicht.

Zu vermuten ist, dass sich bei einem Ausschluss jedweder Sinntotalität der *Zarathustra* strukturell in einem selbsterzeugten Strudel der Selbstauflösung befindet und so Text- und Erzähltradition des Abendlandes inkorporierend, sich gleichsam darin einschreibend, diese auflöst, indem es die ihnen gemeinsame Pathologien freilegt. Jene Tendenz erreicht der *Zarathustra* durch eine in dieser Arbeit zu untersuchende Dynamik intratextueller Verweise, welche in noch zu bestimmendem Verhältnis zu dem auch als Chiffre gedeuteten Untertitel stehen.

Zittel versucht des Weiteren mit Nietzsche zu zeigen, wie die traditionelle Philosophie konsequent in den Nihilismus übergehen müsse und wie sie im *Zarathustra* die ihr gemäße, ästhetische Gestalt annimmt, sodass sich folgerichtig die Frage nach den Konsequenzen für die Darstellungsform des Textes sowie für die

⁷³ Zittel 2000a, S. 30ff.

artikulierte Philosophie, welche nicht nur als Inhalt begriffen werden darf, stellt.⁷⁴ Mit dem Diktum, dass der *Zarathustra* eine philosophische Tradition an ihr Ende führe – durch die Schilderung des Verfalls der Werte in Folge des Todes Gottes – und zugleich die Bedingungen preisgebe, unter denen bislang erzählt worden sei,⁷⁵ konterkariere Nietzsches Schreibweise, so Zittel, den Anspruch, dass im Rahmen einer Erzählung Erfahrungen und Gedanken im Medium der literarischen Fiktion positiv bewältigt und vermittelt werden könnten.⁷⁶ Dies gilt es jedoch zu prüfen. Zittel läuft Gefahr den *Zarathustra* als an sich selbst desintegrative Bewegung zu betrachten, die sich selbst im Kontext ihrer Interkontextualität mit der Tradition auflöst, insofern, dass weder inhaltlich noch formal bewältigt wird, es sei denn im Medium der Lüge. Diese Unfähigkeit der Bewältigung würde, so Zittel, zum Prinzip der Handlung, die kein Ziel kennt und in vergeblichen Anläufen sich bis zum ausweglosen Finale des vierten Teils des Werkes erschöpfe.⁷⁷ Es wird Ziel dieser Arbeit sein, dem gegenüber in der Konklusion eine Antwort auf die Frage nach einem doch positiven Gehalt des Textes zu geben.

1.4. Esoterisch/exoterisch, Die Ebenen des Textes

Zittel arbeitet eine für die vorliegende Arbeit bedeutende Unterscheidung der Sinnebenen des *Zarathustra* heraus. Anhand des Zitates: „*Exoterisch – esoterisch* 1. – Alles ist Wille gegen Willen 2 Es gibt gar keinen Willen 1 Causalismus 2 Es giebt nichts wie Ursache-Wirkung“⁷⁸ zeigt Zittel auf, dass sich der Text auf zwei Ebenen entfaltet. Er gibt Gehalt, zu verstehende Inhalte, welche wiederum auf esoterischer Ebene implizit wieder ausgeschlossen beziehungsweise aufgelöst würden.⁷⁹ Exoterisch meint, dass Dinge im Kontext universaler Zugänglichkeit benannt

⁷⁴ Ebd., S. 235.

⁷⁵ Zittel 2000a, S. 238.

⁷⁶ Ebd., S. 238.

⁷⁷ Ebd., S. 149; Vgl. auch: „In Gestalt eines solchen Aufhebungsprozesses [Unmöglichkeit der Konstitution von Sinn durch Narration] lässt sich [...] das Ende einer Traditionslinie als absolutes denken und immanent darstellen, ohne daß bereits andere Formen eines neuen Paradigmas sich abzeichnen müßten“ (ebd., S. 243f.).

⁷⁸ NF-1886,5[9].

⁷⁹ Ausführliche Auseinandersetzung mit der Problematik: Schmid, Holger: Nietzsche's Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984; Klein, Volker: „Exoterisch -esoterisch“, Friedrich Nietzsche und das Problem der philosophischen Darstellung im Lichte des Fragments, Ein Versuch, Aachen 1994.

werden, dass sie zum Zwecke der „(lebensförderlichen) Vereinfachung“⁸⁰ verständlich und mit bestimmter Wirkintention ausgestattet sind. Hingegen meint esoterisch die Ebene, auf welcher die als Illusion durchschauten Dinge dann aufgelöst würden.⁸¹ Zittel weist darauf hin, dass nicht das exegetische Augenmerk auf der exoterischen Ebene allein liegen dürfe, sondern dass das Esoterische nicht in einer Theorie oder einem Motiv zu suchen sei, sondern im „verhüllenden Beziehungsgeflecht artistischer Verknüpfung [sowie] im ästhetischen Arrangement komplexer Metaphernkonstellationen“.⁸²

Ausgehend von Zittels hervorgebrachter Unterscheidung von esoterischem und exoterischem Inhalt des Textes, wird im Folgenden der Arbeit auch stets von ‚Ebenen‘ des Textes gesprochen. Diese müssen zu förderst kurz vorgestellt werden. Der Unterscheidung Zittels werden, zum Teil diese ersetzend, folgende vier Ebenen beigegeben: Die offensichtliche, vordergründige Ebene ist die des Textes selbst, die 'Geschichte', welche sich als Plot aus den Reden Zarathustras zusammensetzt. Diese Geschichte umfasst die Handlung, die Szenerie, das Geschehen. Die 'Geschichte' wird im Folgenden auch 'Erzählung' genannt werden.⁸³

Die darunter liegende Ebene ist die der Prätexte. Hier finden sich die von Nietzsche verwandten Verweise, Anleihen, ungekennzeichnete Zitate oder auch nur Hinweise auf Texte der vorwiegend europäischen Geistesgeschichte, welche im Folgenden auch als Texte der 'Tradition' oder als 'Texttradition' angezeigt werden. Es wird auch zu untersuchen sein, wie die Prätexte im *Zarathustra* eingefügt werden. Im Kontext der Betrachtung dieser zweiten Ebene wird darauf geachtet

⁸⁰ Zittel 2000a, S. 98.

⁸¹ Zittel 2000a, S. 98; Explizite Hinweise bei Nietzsche hinsichtlich der Motive Esoterik und Exoterik u.a.: Jenseits von Gut und Böse, KSA V, S. 48 – im Folgenden JGB - oder GM III, 25, KSA V, S. 402f.; Implizite Hinweise: FW 343, KSA III, S.343f., Hier die Distinktion von kurzzeitigem Wahrnehmen und längerfristigem Überblicken, sowie von exoterischer Laien- und esoterischer Künstlerperspektive; Vgl. dazu: Zittel 2000a, S. 98; In der Vernachlässigung dieses Aspekts liegt auch die Irritation innerhalb der Rezeption und Forschung, da die Nicht-Thematisierung dieser Ebenen zu einseitigen Verabsolutierungen führt. Von hier aus wäre zum Beispiel exemplarisch anhand des Motives vom *Willen zur Macht* zu zeigen, dass dieser eben nur Motiv (exoterisch) ist. Als Vehikel für Informationen, als Signifikant in einer Zeichenkette mit implizit esoterischem Gehalt, welcher nur als solcher manifestiert werden kann. Dazu Zittel: „Es werden exoterische Mythen entworfen, deren fiktiven Charakter man entweder durchschauen oder unter Absehung von ihrer ästhetischen Präsentationsform für bare Münze nehmen kann.“ (Ebd., S. 238); Siehe dazu auch vorgehend den Begriff der ‚virtuellen Ontologien‘ bei Pichler: FN 245, S. 67; FN 264, S. 71 und auch S. 66.

⁸² Zittel 2000a, S. 98.

⁸³ Nach dieser Einführung werden die Begriffe folgend ohne den Hinweis von Anführungszeichen gebraucht.

werden müssen, inwiefern jene Texte plagiiert, persifliert und eklektisch einverleibt werden. Beispiele für den prätextuellen Inhalt werden ausgewählt im Laufe der Arbeit gegeben werden.

Sind die ersten beiden Ebenen nahezu evident und selbstsprechend aus dem Text ersichtlich, so ergeben sich bei den letzten beiden hervorzuhebenden Ebenen sichtliche Schwierigkeiten diese einzugrenzen oder zu fassen.

Die dritte Ebene, unter den Prätexten liegend, besteht einer Arbeitshypothese dieser Arbeit folgend aus einem Geflecht selbstreferentieller Bezüge, welche sich nach einer Abstraktion von der Erzählung ergeben. Es wird gezeigt, inwiefern diese Bezüge in ein selbstreferentielles Verhältnis zum Text treten und was dieses bewirkt. Es wird in dieser Arbeit davon ausgegangen, dass die selbstreferentiellen Bezüge Hinweise auf die Art und Weise des Lesens und Verstehens geben und darüber hinaus auch eine Dynamik innerhalb des Textes entfalten, welche im Zusammenspiel mit den anderen Ebenen den Gehalt des Werkes erst ausmacht. Dieser Gehalt soll sich im Vollzug der Analyse herauskristallisieren. Ein selbstreferentieller Bezug ist nicht zwingend ein expliziter Verweis des Werkes auf sich selbst, sondern auch als implizite intratextuelle Wirkweise, als interdependentes Verhältnis der herauszuarbeitenden Ebenen des Textes zu verstehen.

Die vierte Ebene dann, ist die der Struktur des Textes. Der Text als Dichtung, als Konglomerat von Gleichnissen und Metaphern, sowie als eklektisches Gefüge seiner Prätexte. Es wird aufgezeigt, dass hierin ein die impliziten Leseanweisung ergänzender Gehalt erzeugt wird, welcher zudem dazu beiträgt, die Tendenz des Selbstvollzugs am Werk zu katalysieren.

An dieser Stelle soll des Weiteren der Begriff der ‚Chiffren‘ eingeführt werden. Chiffren sind selbstreferentielle Bezüge des Textes, welche als Leseanweisung fungieren, als Hinweise, und im Verlauf dieser Arbeit sich als Katalysator einer Wirkungsweise des Textes selbst erweisen. Anhand dieser Untersuchung soll zum einen gezeigt werden, dass und inwiefern der Untertitel des Textes als solch ein Chiffre verstanden werden kann und zum anderen soll anhand der Untersuchung des Untertitels die an sich selbst vollzogene Wirkungsweise des Textes herausgearbeitet werden.

Es wird eine Aufgabe dieser Arbeit sein, anhand des Textes im Zuge der Klärung des Untertitels diese Ebenen und ihre Interaktion aufzuzeigen.

2. Ein Buch für Alle und Keinen

Im Folgenden wird nun anhand der Auslegung dezidierter Abschnitte des Textes versucht eine Deutung des Untertitels *Ein Buch für Alle und Keinen* zu erarbeiten. Hierfür werden beginnend explizite im Text aufzuweisende Verweise herangezogen, woraufhin dann implizit im Text gefundene folgen sollen. Dabei ist auffällig, dass explizite Hinweise auf den Untertitel sich erst im vierten Teil des *Zarathustra* finden lassen.⁸⁴

In *Der häßlichste Mensch*⁸⁵ führt Nietzsche die Verkündung des *Todes Gottes* durch den *tollen Menschen* aus der *Fröhlichen Wissenschaft* weiter.⁸⁶ *Der häßlichste Mensch* tritt nun hier als der Mörder Gottes in Erscheinung.⁸⁷ *Der häßlichste Mensch*, der Mörder Gottes, verweist in seiner Ansprache an Zarathustra auf dessen Ablehnung des Mitleids, welches durch den in der Rede auftauchenden Prediger⁸⁸ als Wahrheit verkündet wird: „Du warntest vor seinem Irrthum, du warntest als der Erste vor dem Mitleiden — nicht Alle, nicht Keinen, sondern dich und deine Art.“⁸⁹ Dieser Hinweis wirkt hier exkludierend. Getrennt werden die Verständigen von den anderen Menschen. Jedoch sagt dies nur, dass jene, welche Zarathustras Art seien, weder alle noch keine sind beziehungsweise niemand von allen und niemand von keinen. Eine exkludierende Aussage, welche nur wenige meinen kann. (Nicht-alle sind Wenige und nicht-keiner sind Einige.) Wenn es nun im Untertitel heißt *für Alle*

⁸⁴ In *Der häßlichste Mensch* (Za IV, KSA IV, S. 327-332), *Das Abendmahl* (Za IV, KSA IV, S. 353-355) sowie in *Vom höheren Menschen* (Za IV, KSA IV, S. 357-368). Hier gilt es erneut nach der Homogenität der vier Teile des *Zarathustra* zu fragen. So müsste u. a. nachgewiesen werden, dass oder inwiefern Nietzsche die vier Teile als eine Entität betrachtet und oder als homogenes Werk nicht nur geschaffen, sondern zu einem frühen Zeitpunkt auch intendiert hat.

⁸⁵ Za IV, KSA IV, S. 327-332.

⁸⁶ Nietzsche, Friedrich: *Die Fröhliche Wissenschaft* 125, KSA III, S. 480ff., Im Folgenden FW.

⁸⁷ Der Topos der Hässlichkeit des Sokrates ist allgemein bekannt. Skowron verweist dazu in: (Artikel) hässlich, hässlichster Mensch, in: Niemeyer, Christian (Hg.), *Nietzsche-Lexikon*, Darmstadt 2009, S. 143 darauf hin, dass auch Sokrates zwar als der hässliche Mensch identifiziert werden kann („furchteinflössende Hässlichkeit“ (Nietzsche, Friedrich: *Götzendämmerung*, *Des Problem Sokrates*, 9, KSA VI, S. 71, im Folgenden GD), dieser jedoch den Gott der Tragödie, also Dionysos, getötet habe und nicht den christlichen Gott des Mitleids. (Skowron (2009)) Interessant ist jedoch auch, dass Für Nietzsche zudem auch die Wahrheit hässlich ist. Siehe dazu: NF 1887-88,11[108], NF 1881, 16[40].

⁸⁸ Der Prediger durch „ich – bin die Wahrheit“ (Za IV, KSA IV, S. 330) als Jesus identifiziert (Joh., 14, 6).

⁸⁹ Za IV, KSA IV, S. 330.

und Keinen, so unterscheidet sich der Abschnitt vom Untertitel dadurch, dass hier nun von *nicht* Allen und *nicht* Keinen die Rede ist. Dies ließe folgern, dass Zarathustra und seine Art nicht jene seien, für welche der *Also sprach Zarathustra* ein Buch wäre. Dass Nietzsche hier zudem nicht schreibt, Zarathustra warnte Alle und Keinen, also jene, an welche das Buch adressiert ist, wirkt verstärkt verwirrend, sodass anhand der mannigfachen und komplexen Deutungsmöglichkeiten davon auszugehen ist, dass eine dezidierte Deutungsmöglichkeit im Geflecht der Verwirrung überhaupt nicht gewollt sein kann. Zu mutmaßen wäre nun, dass es Leser des Buches geben könne (Alle und Keine), welche nicht wie Zarathustra und seiner Art seien, sowie, dass Zarathustra und seine Art wiederum nicht Adressaten des Werkes sein können. Aber auch dies birgt keinen hermeneutischen Gewinn.

Ergibt die inhaltliche Analyse nichts, so ist jedoch als wahrscheinlich anzunehmen, dass, da das Wort ‚Buch‘ im Untertitel auf die Ebene des Autors verweist und das Werk somit schon als Fiktion preisgibt, eine aus dem Text entstammende Referenz auf das über das Buch richtende Diktum somit die inhaltliche Ebene des Textes übersteigt und so die Binnenstruktur der Fiktion, der Erzählung aufbricht. Der Text wird dadurch offen für die Entfaltung der Polyvalenz seiner ineinander übergreifenden Wirkungsebenen.⁹⁰ So könne an dieser Stelle vermutet werden, dass dieser schwer greifbare Verweis auf die Möglichkeit eines die naheliegende inhaltliche Ebene übersteigenden Gehaltes als Chiffre angesehen werden kann.

Es zeigt sich hier zudem, dass für die These der Chiffrierung des Textes diese in Korrespondenz mit den inhaltlichen Aussagen, in Form von Gesagtem, von evozierten Bildern und Metaphern, festgehalten werden kann, dass der Nachweis der Prätexte, sowie die Identifikation von hinter den Metaphern und Bildern Gemeintem nicht notwendig für die oben skizzierte Wirkung ist. Die Chiffren sind wirksam für den Leser, jedoch auch sich selbst vollziehend, indem sie aus dem Text heraus wechselwirkend den Text, die Fiktion, die Struktur, die Sinn- und Deutungsebenen auflösen und von überall auf allen Ebenen zu wirken vermögen.

⁹⁰ Der Abschnitt, der sich wie angeführt einer inhaltlichen Deutung entzieht, qualifiziert sich darüber hinaus als Argument für die Homogenität der vier Teile des *Zarathustra*, seine Deutungsaufforderung, im Vorangegangenen des Werkes das Wesen der Art Zarathustras und seinesgleichen zu ergründen, sowie die Bindung an das das Werk überspannende Diktum, der Verweis auf das gesamte Werk, lassen den vierten Teil als selbstverständlich auf die anderen Teile folgen.

Auch unabhängig vom kontextuellen Inhalt des Abschnittes hat die Referenz auf den Untertitel des Werkes eine Wirkung und Funktion.

Ein weiterer Hinweis auf den Untertitel findet sich in *Das Abendmahl*.⁹¹ Dort heißt es: „Ich bin ein Gesetz nur für die Meinen, Ich bin kein Gesetz für Alle. Wer aber zu mir gehört, der muss von starken Knochen sein.“⁹² Auch hier kann festgehalten werden, dass der Hinweis selektierend gemeint ist. Selektiert werden die Starken von den Vielen. Der Hinweis auf die Selektion jedoch gibt wenig Anhalt für die Interpretation des Untertitels des Textes.

In *Vom höheren Menschen*⁹³ findet sich das Motiv der Selektion ein wenig gewandelt. So heißt es da:

„Als ich zum ersten Male zu den Menschen kam, da that ich die Einsiedler-Thorheit, die große Thorheit: ich stellte mich auf den Markt. Und als ich zu Allen redete, redete ich zu Keinem.“⁹⁴

Spricht Zarathustra zu allen, so erreicht er niemanden. Dies könnte als Hinweis dienen, dass das Buch, welches *für Alle und Keinen* ist, notwendig esoterisch sein müsse, da eine Masse, aufgrund eines ihr strukturell-inhärenten Mechanismus nichts verstehen könne. Weiter erfahren wir, dass ‚Alle‘ die sind, welche ‚gleich‘ sind: „Der Pöbel aber blinzelt „Wir sind Alle gleich.“⁹⁵ Zu vermuten ist hier, gemeinsam mit dem Diktum von *Allen und Keinen*, eine Kritik Nietzsches an egalitären Sozialstrukturen.

Der besagte Abschnitt im vierten Teil des *Zarathustra* verweist auf die Anfangsszenerie, in welcher Zarathustra vom Berg herabsteigt und in der Stadt auf

⁹¹ Za IV, KSA IV, S. 353-355.

⁹² Ebd., S. 354.

⁹³ Ebd., S. 357-368.

⁹⁴ Ebd., S. 356.

⁹⁵ Ebd., S. 357 oder auch: „Ihr höheren Menschen, - so blinzelt der Pöbel – es gibt keine höheren Menschen, wir sind alle gleich, Mensch ist Mensch, vor Gott – sind wir Alle gleich!“ (Za IV, KSA IV, S. 357); Siehe auch: „Des Abends aber waren Seiltänzer meine Genossen, und Leichname; und ich selber fast ein Leichnam. Mit dem neuen Morgen aber kam mir eine neue Wahrheit: da lernte ich sprechen: „Was geht mich Markt und Pöbel und Pöbel-Lärm und lange Pöbel-Ohren an!“ (Za IV, KSA IV, S. 357).

dem Marktplatz vom *letzten Menschen* spricht und den *Übermenschen* verkündet.⁹⁶ Zarathustra wird verspottet, man verlangt von ihm den ‚letzten Menschen‘, von dem er eigentlich verächtlich sprach. Nachdem der Seiltänzer vom Possenreißer irritiert vom Seil stürzt, nimmt sich Zarathustra seines Leichnams an. Er beschließt sich Jünger zu suchen und nicht mehr zum Volk zu reden. Der Abschnitt nun im vierten Buch, in welchem Zarathustra wieder wie einst den *Übermenschen* verkündet, rekurriert nun auf das anfangs gewichtige Motiv des Unverständnisses, welches Zarathustra vom Volk, von der Masse, entgegengebracht bekommt. Doch wie passt der Verweis, von dem ausgegangen werden kann, dass Nietzsche zumindest die Korrespondenz mit dem Untertitel nicht entgangen sein konnte, mit diesem zusammen? Es steht im Werk nun als ein Hinweis auf die mindere Bedeutung der Masse, auf die Unmöglichkeit der Agitation eben dieser. Aus verschiedenlichen Gründen ist es für Zarathustra von Vorteil sich an wenige zu wenden. Spricht er zu allen, so erreicht er niemanden. Nun heißt es im Untertitel jedoch, dass das Buch in diesem Falle für beide Parteien sein müsse. Ein in beide Richtungen zielender Rückschluss auf den Topos von *Allen und Keinen* ist, so muss vermutet werden, selbst von Nietzsche nicht angelegt. Ein Versuch hier eine beide Stellen des Textes synthetisierende Interpretation anzubieten, gipfelte in einer erzwungenen Mutmaßung. Wichtig ist es jedoch festzuhalten, dass zum einen die Referenz auf den Untertitel wiederholt die homogene Struktur der Erzählung, die Fiktion, durchbricht und eine Öffnung des Textes forciert, durch welchen die verschiedenen Metaebenen dessen hervortreten können, und dass zum anderen die auf der ersten Ebene des Textes sich herausstellende Kritik an egalitären sozialen Strukturen in Kooperation mit dem Untertitel, der durchaus als ein Diktum *über* den Text verstanden werden muss und anhand der inhaltlichen Ebene als selektierend sich zu generieren scheint, aus dem Werk heraus auf einen möglichen esoterischen Gehalt des Werkes selbst verweist, welcher sich tatsächlich als ein Appendix dessen erweist.

⁹⁶ Auch hier zeugt die Referenz des Textes auf sich selbst – der vierte auf den ersten Teil – von einer Stringenz des gesamten *Zarathustra* als ein homogenes Werk.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass eine Analyse expliziter Hinweise keine nennenswerten Einsichten für das Verständnis des Untertitels erbringt, sondern, wie gezeigt, sich sogar in einem Netz von Verwirrungen verliert.

Ließe sich aus dem Plot des Buches argumentieren, dass mit dem Diktum *Für Alle und Keinen* eine Kritik sozialer Egalität einhergeht, folgt dann jedoch auf: „Mit diesen Predigern der Gleichheit will ich nicht vermischt und verwechselt sein. Denn so redet mir die Gerechtigkeit: „die Menschen sind nicht gleich.““⁹⁷ der Konnex zum Übermenschen: „Und sie sollen es auch nicht werden! Was wäre denn meine Liebe zum Übermenschen, wenn ich anders spräche?“⁹⁸, so ist festzuhalten, dass dieses Motiv als parodistisches Moment verstanden somit gleichsam die Kritik an einem Gleichheitsideal absurd werden lässt. So wäre der Untertitel, als selektives Moment gedeutet, gebunden an die Ernsthaftigkeit der Lehre vom *Übermenschen*. Eine aus dem Plot heraus geführte Argumentation für eine von Nietzsche gewollte Selektion oder Segregation⁹⁹ zum einen der Leser und zum anderen im Rahmen einer Kritik an moralischen Gleichheitsidealen der Menschen unter Zuhilfenahme des Motives des *Übermenschen* wäre naheliegend, jedoch aufgrund der Einsicht in die sich selbst aufhebende Struktur des Werkes und den dieser anheimfallenden Motiven nicht mehr plausibel.¹⁰⁰

Einen ersten Ansatz einer Deutung impliziter Verweise auf den Untertitel des *Also sprach Zarathustra* eröffnet sich in der Rede *Von den Freuden- und Leidenschaften*.

¹⁰¹ Hier bietet es sich an, wenn Zarathustra zu einem Anderen gegen die Universalität der Tugend und ihrer Inhalte spricht den Untertitel *Alle und Keinen* als Anspielung auf Kants Morallehre zu lesen. So heißt es:

⁹⁷ Za II, KSA IV, S. 130.

⁹⁸ Ebd., S. 130.

⁹⁹ Siehe auch: „Aber da unten — da redet Alles, da wird Alles überhört. Man mag seine Weisheit mit Glocken einläuten: die Krämer auf dem Markte werden sie mit Pfennigen überklingeln! Alles bei ihnen redet, Niemand weiss mehr zu verstehn. Alles fällt in's Wasser, Nichts fällt mehr in tiefe Brunnen.“ (Za II, KSA IV, S. 233).

¹⁰⁰ Auffallend ist es, dass alle Abschnitte mit explizitem Verweis auf den Untertitel nicht mit „Also sprach Zarathustra“ enden - meist sprach jemand anders.

¹⁰¹ Za I, KSA IV, S. 42ff.

„Nicht will ich es als eines Gottes Gesetz, nicht will ich es als eine Menschen-Satzung und -Nothdurft: kein Wegweiser sei es mir für Über-Erden und Paradiese. Eine irdische Tugend ist es, die ich liebe: wenig Klugheit ist darin und am wenigsten die Vernunft Aller.“¹⁰²

Zarathustra spricht sich hier gegen den universalen Anspruch einer transzendentalen Ethik aus und bestimmt zum anderen den Begriff der Vernunft als ein Vermögen, welches nicht darin bestehe universal in seiner Veranlagung zu sein. So sagt Zarathustra weiter: „Mein Bruder, wenn du eine Tugend hast, und es deine Tugend ist, so hast du sie mit Niemandem gemeinsam.“¹⁰³ Benannte Stellen bieten sich als Ausgangspunkt einer Analyse hinsichtlich der hier eröffneten Begriffe der Vernunft, sowie der Tugend an, wichtig jedoch ist es, hier festzuhalten, dass eine Betrachtung des Textes allein es vermag, implizite Hinweise auf den Untertitel zu geben. Die in Gleichnissen und kryptischen Andeutungen eingewobenen Prätexte lassen jedoch die Deutung solcher Textstellen bloße Vermutung bleiben. Sich anbieten würde an dieser Stelle ein Hinweis auf den Aspekt der Immanenz im *Also sprach Zarathustra*, Nietzsches Konzeption der Leiblichkeit und Nietzsches Kritik an dezidierten moralischen Philosophemen, sowie der Transzendenz schlechthin. So wäre zum Beispiel anhand der ausgesuchten Stelle der *Zarathustra* philosophiegeschichtlich als Kritik des Platonismus zu verstehen und entsprechend gewinnbringend ausdeutbar. Diese Deutung, mit dem Hinweis auf die vermeintlich in besagter Textstelle parodierte Moralphilosophie Kants, bliebe jedoch an bloße Vermutung gebunden, da der Text, welcher allzu offensichtlich parodistischen Bezug auf ausgesuchte Prätexte nimmt, deren Freilegung er wiederum in bloße exegetische Vermutung verbannt, sich einer dahingehenden Auslegung widersetzt.

Parodistische Invektiven sowie durchaus auch belanglose eklektische Versatzstücke (meistens aus der Bibel)¹⁰⁴ versinken gleichsam in der Struktur des Textes, welcher sich in diesem Moment als Dichtung erweist, wenn nicht sogar als

¹⁰² Za I, KSA IV, S. 42.

¹⁰³ Ebd.

¹⁰⁴ Es ist durchaus vertretbar, eine Anzahl an Versatzstücken, an Prätexten, beziehungsweise versuchte Rückschlüsse aus Ort und Zusammenhang ihrer Verwendung im *Zarathustra* als redundant zu betrachten, wie man auch zum Beispiel Motive und Vorlagen für Romanfiguren aus der Vita eines Autors nicht als zwingend wertvoll für das Werk oder die Deutung dessen betrachten muss.

bloße Belletristik. Eine philosophische Absicht beziehungsweise philosophischer Gehalt ist hier primär nur schwer zu unterstellen. Jedoch bleibt auch dies gerade die Stärke des Textes. Die Verweigerung der Deutungsmöglichkeiten, das stete Sich-Entziehen des Textes, macht diesen nicht belanglos, nicht zu einem nihilistischen Akt der Poesie, sondern entfaltet erst die Selbsterfüllung des Textes. Der *Zarathustra* ist dabei nicht bloß destruktiv.

Ein zu verfolgender Ansatz für das Verständnis der Wirkung des Untertitels des *Zarathustra* bietet sich bei Foucault.¹⁰⁵ Foucault spricht von einer Verdächtigkeit, welcher die Sprache im abendländischen Denken anheimgefallen sei.¹⁰⁶ Einerseits sei sie verdächtig, weil sie nicht genau sage, was sie sage, sie habe einen darunterliegenden Sinn, dieser sei jedoch nicht vordergründig vorhanden.¹⁰⁷ Bei den Griechen, so Foucault, sei dies als *allegoria* oder *hypnoia* bestimmt.¹⁰⁸ Andererseits wiederum wird Sprache verdächtig, weil sie über ihren vermeintlichen Gehalt hinaus gehe und somit auch andere, nichtsprachliche Dinge vermeintlich sprechen könnten, was bei den Griechen mit *semaion* bezeichnet würde.¹⁰⁹

Für Foucault hätten Marx, Nietzsche und Freud die Zeichen in der abendländischen Welt nicht weiter vermehrt, sie haben „die Dinge, die an sich keinen Sinn haben nicht mit einem Sinn versehen“, vielmehr hätten sie das Wesen der Zeichen und die Art, wie diese zu deuten seien verändert.¹¹⁰ Was sich in diesem neuen Umgang mit der Qualität der Zeichen verbirgt, ist ein gewisse „Unabgeschlossenheit der Deutung“, welche „stets zerrissen und gleichsam am Rande ihrer selbst in der Schweben“ ist.¹¹¹ „Mit Voranschreiten der Interpretation“ der Zeichen nähere man sich, so Foucault weiter, einer „gefährlichen Region“, in welcher die Interpretation, da dem einen absoluten Punkt der Interpretation sich

¹⁰⁵ Im Folgenden wird sich vorwiegend bezogen auf: Foucault, Michel: Nietzsche, Freud und Marx, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2003, S. 59-69; Es sei jedoch verwiesen auf einen weiteren fruchtbaren Text Foucaults: Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung, in: Ders.: Dits et Ecrits, Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M 2001.

¹⁰⁶ Hamacher 2007, Foucault, S. 59.

¹⁰⁷ Ebd., S. 59.

¹⁰⁸ Ebd.

¹⁰⁹ Ebd.

¹¹⁰ Ebd., S. 62.

¹¹¹ Ebd., S. 64; Besonders sichtbar sei dies bei Nietzsches Unterscheidung von Anfang und Ursprung. (Ebd.) Siehe dazu auch: Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: (Hg.) Ders.: Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M 1987, S. 69-90.

nur genähert werden könne, an einen Wendepunkt gelange.¹¹² Bei Nietzsche sei dort die Interpretation stets unabgeschlossen.¹¹³ Philosophie komme für Nietzsche nie zu einem Abschluss, sie bleibt in der Schweben und muss dort auch gehalten werden.¹¹⁴

Weiter heißt es bei Foucault, dass die Interpretation zwangsläufig auf einen Punkt stoße, an welchem sie unmöglich würde. Sie würde „Erfahrung des Wahnsinns“, welcher der Preis einer „Interpretation [wäre], die sich ihrem Zentrum unendlich annäher[n] [würde]“. ¹¹⁵ Ein Abschluss dieser wäre die volle Erkenntnis, an welcher man zugrunde gehen müsse.¹¹⁶ Foucault schließt daraus, dass die „Interpretation [...] deshalb niemals abgeschlossen [sein könne], weil es gar nichts zu interpretieren [gäbe] [,] kein absolutes Erstes, das zu interpretieren wäre“, weil alles immer schon selber Interpretation sei.¹¹⁷ Jedes wäre nicht die Sache, die sich der Interpretation anbiete, sondern selbst nur Interpretation anderer Zeichen.¹¹⁸ Nach Foucault wären für Nietzsche Worte nur Interpretationen noch bevor sie Zeichen würden, sie bezeichnen nichts, sondern zwingen nur Interpretationen auf.¹¹⁹ *Allegoria* und *hypnoia* wären daher „Sprache vor der Sprache“ und nicht Effekte von Sprache, sie sind nicht Effekte der Sprache, die Zeichen sichtbar machen, sondern machen erste Zeichen, die darin nie fixiert werden können.¹²⁰ Was dann 'Wahrheit' sei, könne nur Verschleierung sein, wodurch sich für Foucault der Vorrang der Interpretation vor dem Zeichen ergibt.¹²¹ Foucault konstatiert, dass daher seit Marx, Nietzsche und Freud dem Zeichen ein bössartiger Nimbus anhafte, da es als mehrdeutig und feindselig nicht zu erkennen gebe, dass es nur Interpretation sei.¹²² Und eben dies erfasst der Untertitel vom *Buch für Alle und Keinen*, indem es dem Zeichen die

¹¹² Hamacher 2007, Foucault, S. 64.

¹¹³ Ebd.

¹¹⁴ Ebd.

¹¹⁵ Ebd.

¹¹⁶ Ebd., siehe dazu auch: Nietzsche, Friedrich: JGB 39, KSA V, S. 56f.

¹¹⁷ Hamacher 2007, Foucault, S. 65; Zu Nietzsches Begriff der Interpretation siehe: Simon, Josef: Der gewollte Schein, Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Djuric, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 68-70; Stegmaier 1992, S. 346 ff., und Fietz, Rudolf: Medienphilosophie, Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche, Würzburg 1992, S. 219 ff.

¹¹⁸ Hamacher 2007, Foucault, S. 65.

¹¹⁹ Ebd., S. 66.

¹²⁰ Ebd., S. 67.

¹²¹ Ebd.

¹²² Hamacher 2007, Foucault, S. 67.

‚boshafte Verstellung‘ nimmt. Der Untertitel schließt Adressat und Referenz aus, das Werk gibt sich der Interpretation anheim mit klarem Verzicht auf ein Zentrum der Deutung, es eröffnet ein Spiel der Referenzen, der prä- und intratextuellen Gefüge. Die Allegorie (*allegoria*) als die vorherrschende gestaltende Methode des Textes macht Zeichen, die nicht fixiert werden können. Die Versatzstücke der abendländischen Texttradition werden in einem Gefüge einverleibt, welches weder einen Anfang, einen Ursprung noch die Suggestion einer Richtung oder eines Zentrums in sich birgt.¹²³ Ebenso wie von der Interpretation kann somit auch von einer Offenheit des Textes gesprochen werden, deren Wirkung der Untertitel katalysierend indiziert.

Bei Foucault heißt es außerdem weiter, dass die notwendige Unendlichkeit der Interpretation auch meine, dass es immer Interpretation *durch* jemanden ist, sodass der Interpret das Prinzip der Deutung wird.¹²⁴ Auch dies ist ein interessanter Hinweis, welcher die Deutung evoziert, dass der Ausschluss eines Adressaten durch den Untertitel, dass der chiffrierte Hinweis, sowie der durch diesen angestoßene Selbstvollzug des Textes, den *jeweiligen* Leser zum hermeneutischen Prinzip erkläre.¹²⁵

Auch dies als ein Hinweis auf die Einsicht in die absolute Polyperspektivität¹²⁶ von Verstehen und Auslegung.¹²⁷ Die Offenheit des Textes bleibt hermetisch beschränkt

¹²³ Für dieses Verständnis des Textes ist es geradezu fundamental die vermeintlichen Lehren nicht als solche zu verstehen.

¹²⁴ Hamacher 2007, Foucault, S. 68.

¹²⁵ Siehe dazu auch: Barthes, Roland: Die helle Kammer, Bemerkungen zur Photographie, Frankfurt/M 1985, S. 16f. Dort ernennt Barthes aus „leidenschaftlichem Widerstand gegen jegliches reduzierende[s] System“ sich selbst mit Verweis auf Nietzsche (Nietzsches Kritik am „Ich-Begriff, unserem ältesten Glaubensartikel“ (NF-1888,14[79])) zum „heuristische[n] Prinzip“. (Barthes 1985, S. 16); Wichtig ist hier, festzuhalten, dass der Untertitel des *Zarathustra* mit dem Ausschluss eines Adressaten, der darin möglichen Delegation an den jeweiligen Leser als dem 'heuristischen Prinzip', eine desintegrative Wirkung gegen jede reduzierende Systematik entfaltet.

¹²⁶ Vgl. hinsichtlich des Untertitels des *Zarathustra* auch Nietzsches Einsicht, dass „alles Dasein essentiell ein auslegendes Dasein ist“ (FW 374, KSA III, S. 626).

¹²⁷ Eine Deutung des Untertitels aus dem übrigen Werk Nietzsches böte die Untersuchung der Genese von Nietzsches Verständnis vom 'Verstehen'. So wäre der Umstand zu untersuchen, dass Nietzsche die Möglichkeit der Eindeutigkeit im Verstehen generell in Frage stellt und seine Schriften, so Stegmaier, auf ein vielfaches, individuelles Verständnis hin ausrichtet, eben polyperspektivisch. (Stegmaier, Werner: Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29, Berlin/New York 2000b, S. 41-69, hier S. 48) Nietzsche gestalte bewusst Deutungsspielräume als Konzession an die kommunikativ unüberbrückbare Individualität. (Ebd.) Der Untertitel stünde somit für die Präsentation des *Zarathustra* an jede mögliche Perspektive. (Für Stegmaier jedoch noch mit dem Impetus, dass somit sich die einzelnen Perspektiven ihrer Individualität gewahr würden (ebd.)) Diese Betrachtung erfasst zwar einen Aspekt des Untertitels und erweitert die mögliche Deutung neben dem Mechanismus der

auf den jeweiligen Leser. Der so fixierte Leser als im Kontext der Polyperspektivität, die unfixierbare unendliche Möglichkeit der Deutung korrespondiert so mit dem Text, welcher ebenso sich jeder Festlegung entziehend und im absoluten Ausschluss jedweder Deutungshoheit in seiner Offenheit trotz dessen hermetisch bleibt. Offen ist der Text nicht nur durch die zugelassene und evozierte, sowie selbst vollzogene Unendlichkeit der Deutungsmöglichkeiten beziehungsweise die generelle Verweigerung dieser, sondern auch aufgrund der diese erst ermöglichenden Chiffren, welche im Selbstvollzug des Textes mit all seinen ineinander greifenden Ebenen und strukturellen Wirkungen erst auf diese hinweisen. Das Werk hat seinen Vollzug, sowie seine wechselseitig verwickelten und verweisenden Wirkmechanismen; Es ist hermetisch einer inneren Logik im Aufbau folgend. Aber auch diese bleibt nur Möglichkeit – nicht zuletzt durch die vom Untertitel hervorgehobene Leerstelle des Lesers – und darin offen.

An dieser Stelle scheint es Paradox, zum einen von einem Aufbau des Werkes zu sprechen, von einer strukturellen Anlage im Werk und zum anderen von der unendlichen Offenheit dessen.¹²⁸

Selektion noch um den der Omnipräsentation, vernachlässigt jedoch seine Wirkung auf den Text und die impliziten Folgen. Interessant ist jedoch Stegmaiers Anmerkung, dass die durch die Einsicht in die Polyperspektivität offen gestaltete Präsentation Nietzsches, diese als Text und darin als Zeichen offenbare. (Ebd.) Zu Nietzsche und die Zeichen siehe: Ebd., S. 48ff.; Ein erster Versuch der Zusammenfassung von Stingelin, Martin: Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“, in: Nietzsche-Studien 22, Berlin/New York 1993, S. 28-41; Weiter: Meier-Oeser, Stephan: Die Spur des Zeichens, Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin/New York 1997; Simon, Josef: Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989, S. 131ff.; Besonders Literaturangaben in Fußnote 19 in: Stegmaier 2000b, S. 41-69, hier S. 48; Dem Aspekt der Zeichen bei Nietzsche weiter folgend, könne man anhand der Prämisse vom Ausschluss universellen Verstehens versuchen, den Begriff der 'hermetischen Offenheit' für die Betrachtung intersubjektiver Kommunikation fruchtbar zu machen.

¹²⁸ Im Zusammenhang mit der paradoxalen Struktur des Untertitels *Für Alle und Keinen* liegt eine Untersuchung von Nietzsches Umgang mit Paradoxien nahe. Siehe dazu näher: Stegmaier, Werner: „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“, Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien, Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 90–128, besonders S. 90–95; Stegmaier, Werner: Nietzsches Begriffe, Paradoxien und Antinomien, in: Nietzsche-Studien 38, Berlin/New York 2009, S. 445-454; Stegmaier verweist hier auf die paradoxale Struktur der Anti-Lehren im *Zarathustra*, dazu auch: Vgl. Stegmaier, Werner: Anti-Lehren, Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: (Hg.) Gerhardt 2000, S. 191–224; Siehe auch: Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14, Berlin/New York 1985, S. 69–95, hier S. 86; Neuere Versuche Nietzsches Philosophie von der Problematik der Paradoxie her zu verstehen: Miranda de Almeida, Rogério: Nietzsche and Paradox, New York 2006 und Dixsaut, Monique: Nietzsche par-delà les antinomies, Chatou 2006, zu beiden die Rezension in Stegmaier 2009, S. 445-454, Paradoxien, so wie auch der Untertitel des *Zarathustra* eine ist, werden von Nietzsche als provozierende Korrelative zur einheitsstiftenden Vermeidung von Antinomien im metaphysischen Denken verwandt. (Vgl. ebd., S. 450).

Einen weiteren Ansatz bietet Zittel, der in Hinsicht auf den Untertitel des *Zarathustra* ein „agonal-dynamisches Text-Leser-Modell“ vorschlägt, wonach der Leser, welcher der Unmittelbarkeit, der exoterischen Ebene des Textes verfallen ist, sich dem Text ausliefere und dabei von den esoterischen Gehalten manipuliert würde.¹²⁹ Zittel reklamiert weiterhin, dass hier ein Ausschlussverfahren stattfindet, nach welchem sich der Leser entweder manipulieren lasse oder als „interpretierender (guter) Leser [...] in Vorgängen [denke]“, und das „esoterische Verweisungsgeflecht selber mit [konstituiere].“¹³⁰ Ist der Interpretation Zittels über die durch den Untertitel aufgefächerte Struktur des Textes zuzustimmen, so bleibt jedoch zu hinterfragen, inwiefern jenes Text-Leser-Modell sich entfaltet und ob die Feststellung eines Ausschlussverfahrens überhaupt von Belang ist.

Der *Zarathustra* beinhaltet auf den ersten Blick, indem er explizit postuliert, dass es keine Wahrheiten gebe¹³¹ und dies jedoch, um wahr zu sein, als Wahrheit postuliert werden müsse, einen performativen Widerspruch. Der performative Widerspruch, dass es keine Wahrheiten und keine Lehren geben kann, während dies jedoch als wahr gelehrt würde, bildet eine Aporie, welche Nietzsche als der Autor des Textes nicht nur konstituiert, hervorhebt, explizit macht, sondern die er auch aus- und offen hält.

Um diese jedoch offenzuhalten ist es für den Autor notwendig, die Aporie als Riss der Unmöglichkeit offenzuhalten und in einem Kreisschluss stets hervorzuheben und selbst wirken zu lassen, um eben implizit zu manipulieren. Der performative Widerspruch führt auf der ersten Ebene des Textes lediglich zu dem Schluss, dass nichts wahr ist. Er belässt den Text im Regress, dass auch das Hervorheben dessen, dass nichts wahr sei, ebenso keine Wahrheit sein könne. Um eben diesem Regress zu entgehen, ist der Text darauf angewiesen, den philosophischen Gehalt an sich selbst vollziehend, durch die polyvalenten Ebenen des Textes wirken zu lassen. Es gibt dabei kein zwingendes Ausschlussverfahren und auch nicht die Divergenz von Lesertypen, sondern nur die Chiffren, gleichsam die Szenenanweisung, adressiert an

¹²⁹ Zittel 2000a, S. 99.

¹³⁰ Ebd.; Zum 'guten Leser' siehe: Figl, Johann: Nietzsches Verständnis der „Kunst des Lesens“, Skripturalität als hermeneutische Aufgabe, im Kontext der Metaphysikdiskussion, in: „Krisis der Metaphysik“, Festschrift für Werner Lauter-Müller, Abel, Günter und Salaquarda, Jörg (Hg.), Berlin/New York 1989, S. 154-172.

¹³¹ Vgl. u. a.: „Nichts ist wahr, Alles ist erlaubt“ (Za IV, KSA IV, S. 340).

den Text selbst, in der Aporie nicht nur auszustehen, sondern ein Kettengeflecht zu erzeugen und sich in dieses einzuschreiben und dabei eben manipulativ zu wirken beziehungsweise die Bewegung des auf der ersten Ebene des Textes sich als performativen Widerspruch erweisenden Regresses anhand der an sich selbst vollzogenen Auflösungstendenz zu vollziehen. Es kann hier vom *Zarathustra* als einer Transkription gesprochen werden. Der esoterische Gehalt ist eher eine Schar griechischer Soldaten in einem exoterischen Trojanischen Pferd. Was transportiert wird, ließe sich wohl nur eingrenzen als ein sich dem Sagbaren Entziehendes – der *Also sprach Zarathustra* ist ein Versuch eben dieses einzugrenzen und in die Enge zu treiben eben mit den notwendigen Mitteln polyvalenter Ebenen des Textes: exoterischer Gehalt, esoterischer Gehalt, sowie die formale Struktur als Chiffre. Neben der formalen Struktur muss auch der Untertitel *Ein Buch für Alle und Keinen* als eine Chiffre, als Anweisung oder als im Text chronologisch erster Hinweis auf die notwendige Art zu lesen gedeutet werden. Viel wichtiger noch adressiert an den Text, dient der Untertitel dazu, dessen ineinander verwobenen Wirkebenen zu eröffnen.

Hinsichtlich der von Zittel angeführten Manipulation durch den esoterischen Gehalt, ließe sich am ehesten vermuten, dass der *Zarathustra* ein Versuch ist, sich in die Verweisungsstrukturen einer sich dem begrifflichen Denken entziehenden unnahbaren Wirklichkeit einzuschreiben.

Es ist die Frage, ob eine wissenschaftliche, exegetische, analytische Arbeit überhaupt einen hermeneutischen Zugang zu dem 'Nicht-Sagbaren' herstellen kann.¹³² Ergebnis dieser Arbeit kann es nur sein, hinzuweisen auf die Wirkungsebenen des Textes, den Blick zu öffnen für die These des Vorranges der Struktur als Chiffre vor dem Inhalt,¹³³ sowie überproportionale Gewichtungen

¹³² Vgl. Zittel 1999, S. 253: „[S]tatt im Versuch der „wissenschaftlichen“ Interpretation eines ästhetischen Gebildes den üblichen Fehler zu begehen, ein reicheres Beziehungsgefüge in das Prokrustesbett objektivierbarer Wissenschaftstandards zu zwängen“.

¹³³ Es sei an dieser Stelle darauf verwiesen, dass Nietzsche auch in anderen Schriften methodisch nicht nur inhaltlich vermittelt, sondern auch strukturell oder der Form nach das Vermittelte verdeutlicht, unterstützt oder nachvollzieht. Vgl. dazu zum Beispiel: Stegmaier, Werner: *Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft*, Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen im Kontext seiner Fröhlichen Wissenschaft, in: *Der Tod Gottes und die Wissenschaft*, Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Gentili, Carlo und Nielsen, Cathrin (Hg.), Berlin/New York, S. 1-16; Stegmaier zeigt hier anhand ausgesuchter Aphorismen, wie Nietzsche den Inhalt dieser der Form nach „geradezu sinnlich vor[führt].“ (Ebd., S.

einzelner aus dem *Zarathustra* entnommener Motive oder Schlagwörter einer vermeintlichen Philosophie Nietzsches zurückzuweisen.

Es sei noch festgehalten, dass es sich bei dem *Zarathustra* um *ein* und nicht um *das* Buch *für Alle und Keinen* handelt. Mit diesem Ausschluss eines Absolutheitsanspruches des Werkes wird eingestanden, dass auch der *Zarathustra* nur ein Buch unter vielen ist. Er hat keinen dominanteren Geltungsanspruch als andere Bücher, als die Tradition. Einerseits verdeutlicht sich hier das Eingeständnis in die Unlehrbarkeit von Wahrheiten und andererseits durch den Verzicht einer Überhöhung gegenüber anderen Texten der Tradition die Eingliederung des Textes selbst in diese.

Zusammenfassend kann gesagt werden, dass der Untertitel des Textes als performative Anweisung zum Lesen des Buches sowie als Anweisung zur Performanz des Werkes selbst angesehen werden kann. Der Untertitel bricht vorhergehend sowie durch die expliziten Verweise im Text die Fiktion der Erzählung auf; Er macht die Erzählung, die Geschichte, zu einem Text und verweist dabei auf seine Struktur, welche sich einerseits zusammensetzt aus der Dichtung, dem Metaphorisch-Allegorischen, und andererseits aus den Ebenen des Textes, die wechselseitig wirkend den Selbstvollzug dessen katalysieren. Der Untertitel eröffnet das Spiel der Referenzen des Textes. Unter anderem tut er dies durch den Ausschluss eines Adressaten, wodurch der Hinweis angezeigt wird, dass der Inhalt sich nicht einem bestimmten Telos aussetzt und sich auch nicht aus einer fixierten Sinnebene heraus präsentiert. Der Untertitel eröffnet die Offenheit des Textes.

3. Die Selbstreferentialität des Textes

Nach der Untersuchung ex- und impliziter Verweise für eine Deutung des Untertitels des *Zarathustra* sollen nun anhand der Untersuchung selbstreferentieller Mechanismen des Textes die Resultate der Frage nach dem Untertitel produktiv angewandt werden. Es sollen folgend die Thesen zur Bedeutung und Wirkung des Untertitels fruchtbar gemacht werden und zirkulär sich darin selbst weiter erhärten. Es werden sich in der Analyse ausgewählter Passagen

die verschiedenen Ebenen des Textes herauskristallisieren. Es soll dabei vordergründig in der Sezierung der esoterischen und exoterischen Ebenen aufgezeigt werden, wie der Untertitel des *Zarathustras* darin seine Funktion als das intratextuelle Gefüge katalysierende einnimmt beziehungsweise wie sich die desintegrative Wirkung der Textebenen manifestieren sowie was sie bewirken.

Auf eine Wiedergabe des Plots der Reden sowie eine Einordnung in den Korpus des Werkes wird aus Gründen des Umfangs sowie der in den Thesen dieser Arbeit vertretenen Ansicht, dass eben der Plot zurücktrete hinter die herauszuarbeitenden strukturellen Momente des Textes, verzichtet.

Im Folgenden seien nur vereinzelte Prätexte zu nennen. Eine detaillierte Sammlung findet sich im Kommentar zu den Bänden der Kritischen Studienausgabe.¹³⁴

3.1. Von den Dichtern

Anhand der Rede *Von den Dichtern*¹³⁵, welche als zentral für die Untersuchung anzusehen ist, lässt sich das Gefüge der intertextuellen Bezüge des *Zarathustra* zu seinen Prätexten sowie das der binnen-strukturellen Referenzen seiner als Leseanweisung fungierender Chiffren besonders deutlich aufzeigen.

Bei näherer Betrachtung sowie der Kenntnis der Prätexte erweist sich die Rede *Von den Dichtern* als eine Replik auf Platons Kritik an den Dichtern.¹³⁶

¹³⁴ Friedrich Nietzsche, KSA XIV, Kommentar zu den Bänden 1-13, Berlin/New York 1988, S. 304ff.

¹³⁵ Za II, KSA IV, S. 163-16; Für diese Arbeit hilfreiche Rezeption der Rede Zarathustras: Zittel 1999, S. 241ff.; Siehe besonders zum Konflikt traditionell-philologischer und intertextueller Verfahren: Zittel, Claus: Von den Dichtern, Quellenforschung versus Intertextualitätskonzepte, dargestellt anhand eines Kapitels aus Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Quelle – Text – Edition, Schwob, Anton/Streitfeld, Erwin und Kranich-Hofbauer, Karin (Hg.), Tübingen 1997, S. 315-332.

¹³⁶ Platon: *Politeia*, 533b; Platon wird zitiert nach ders.: Werke in acht Bänden, Griechisch-deutsch, Eigler, Günther (Hg.), Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich, Darmstadt 2001; Vgl. Zittel 1997, S. 322; Lampert 1986, S. 127; Zu Nietzsche und Platon siehe u. a.: Lossi, Annamaria: Nietzsche und Platon, Begegnung auf dem Weg der Umkehrung des Platonismus, Würzburg 2006, besonders S. 144-155; Zu ‚Platon und die Dichtung‘ siehe: Gadamer, Hans-Georg: Plato und die Dichter, Frankfurt/M 1934; Nehamas, Alexander: Plato on Imitation and Poetry in Republic 10, in: Moravcsik, Julius M.E. and Temko, Philip (Hg.): Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts, Totowa 1982, S. 47-78; Figal, Günter: Die Wahrheit und die schöne Täuschung, Zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen, in: Philosophisches Jahrbuch 107, München 2002, S. 301-315; Beispiele für Platon als Prätext in *Von den Dichtern* u. a.: „Und mitunter finde ich auch ein zugeflogenes Thier in meinem Taubenschlage, das mir fremd ist, und das zittert, wenn ich meine Hand darauf lege.“ (Za II, KSA IV, S. 163) ist ein Verweis auf Platon: Theaitetos, St. 197a-200d, wo die Seele mit einem Taubenschlag verglichen wird. (Vgl. Zittel 1997, S. 325).

Wichtig in diesem Zusammenhang ist der Umstand, dass bei Platon wohl zum ersten Mal das Verhältnis von Dichtung und Philosophie zu Tage tritt.¹³⁷ Interessant ist hierbei, dass es Platon in seiner Dichterkritik um die Möglichkeit philosophischer Erfahrung in der Dichtung geht.¹³⁸ Platon spricht gar von einem „sehr alte[n] Streit [...] zwischen [...] Philosophie und Dichtkunst“.¹³⁹

Jedoch nicht nur die Frage nach der Bestimmung der Dichtung in Anbetracht der Philosophie, sondern auch die Qualifikation des Dichters, das Sagen des Wahren, schwingen implizit im Verweis auf Platon mit. So lässt Platon Sokrates im Menon-Dialog sagen:

„Also wenn nicht durch Erkenntnis: so ist richtige Vorstellung das Übrigbleibende, vermittels dessen die staatskundigen Männer die Staaten verwalten, ohne, was wahre Einsicht betrifft, besser daran zu sein als die Orakelsprecher und Wahrsager. Denn auch diese sagen viel Wahres, wissen aber nichts von dem, was sie sagen. [...] Ist es nun nicht recht, Menon, diese Männer göttlich zu nennen, welche, ohne Vernunft zu gebrauchen, vielerlei Großes richtig vollbringen von dem, was sie reden und tun? [...] Die Orakelsprecher und Wahrsager, als auch alle Dichtenden“.¹⁴⁰

Wie an dieser Stelle gezeigt, erweist sich das Aufzeigen eines im *Zarathustra* verwandten Prätextes als bloßer Katalysator von Deutungsmöglichkeiten, was sich zwar als eine gehaltvolle, jedoch für das Verständnis des *Zarathustra* sekundäre Deutungsebene gegenüber dem unerlässlichen strukturellen Gehalt des Textes herausstellt.

So könnte nun untersucht werden, inwiefern im Kontext der Thesen dieser Arbeit der prätextuelle Gehalt als Chiffre zu verstehen ist als die Bedeutung des Prätextes in seiner Verwendung als Figur der Selbstaufhebung in poetisch-nihilistischer

¹³⁷ Vgl. Lossi 2006, S. 144.

¹³⁸ Vgl. Figal 2002, S. 303.

¹³⁹ Platon: *Politeia*, 607b; Der implizite Verweis auf Platons Dichterkritik kann zudem für Nietzsches Vorwegnahme der in der Forschung diskutierten Problematik der Gattungsbestimmung des *Zarathustra* herhalten.

¹⁴⁰ Platon: *Menon*, 99b.

Praxis,¹⁴¹ wobei zu untersuchen wären: der Prätext, seine Verwendung und Einbindung im *Also sprach Zarathustra* und seine Verwicklung in die oberflächliche Ebene des Plots.

Dabei wäre die Möglichkeit einer vergleichenden Analyse der Zusammenhänge beider Texte gegeben. Eine Interpretation würde aufzeigen, dass Nietzsche die von Platon geführte Kritik an den Dichtern gegen diesen selbst richtet. Das Konstruieren einer Scheinwelt durch das Abbilden von Abbildern ist nun bei Nietzsche beziehungsweise im *Zarathustra* keine defizitäre Eigenschaft mehr. Vielmehr situiert sich Zarathustra nicht nur eindeutig auf der vom Platon vom Wahren und Unvergänglichen aus kritisierten Ebene, sondern verweist dessen Position ebenso in die Sphäre des Erdichteten. Nicht Platons Ideenlehre ist auch nur Dichtung, so wie Platon auch ein Dichter ist, sondern, indem das „Unvergängliche [...] *auch* nur ein Gleichnis“¹⁴² ist, wird alles gar zum Gleichnis.¹⁴³

Es erweisen sich jedoch bei näherer Betrachtung noch unzählige Prätexte mehr. So ist die Rede als ein Kommentar zum *Chorus mysticus*, dem Ende des *Faust II* von Goethe, zu lesen.¹⁴⁴ Zu finden sind auch Referenzen an Shakespeares *Hamlet*.¹⁴⁵

Es lassen sich also in einer Ebene unter dem Text Versatzstücke anderer Dichter beziehungsweise philosophiegeschichtlich relevante Philosopheme über die Dichtung respektive die Dichter finden, die sich jedoch nicht als Zitate aufzeigen lassen. Sie scheinen sich zudem in der Einverleibung im *Zarathustra* aufzulösen. Zittel folgert an dieser Stelle, dass die Analyse der Zitation Nietzsches, des Prätextes sowie Ort und Weise seiner Verwendung ergeben würden, dass Nietzsches so geführte Kritik an Platon den Dualismus von Wesen und Erscheinung aufkündige, sodass nunmehr sich nur auf den Schein bezogen werden könne und durch „den

¹⁴¹ Dazu u. a. Zittel 2000a, S. 9; Auch Zittel 1995b.

¹⁴² Za II, KSA IV, S. 110 und S. 163; Kursiv: A.T.

¹⁴³ Vgl. auch Zittel 1999, S. 242.

¹⁴⁴ „Alles Vergängliche/ Ist nur ein Gleichnis/ Das Unzulängliche/ Hier wird's Ereignis/ Das Unbeschreibliche/ Hier ist's getan/ Das Ewig-Weibliche/ Zieht uns hinan.“ (Goethe, Johann-Wolfgang: *Faust II*, 12104f.; Goethe wird zitiert nach ders.: sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, 40 Bde., Frankfurt/M 1985) zu *Also sprach Zarathustra*: „[D]as Ewig-Weibliche“ (Za II, KSA IV, S. 164), „Dichter-Gleichnis“ (Za II, KSA IV, S. 164), „Ach wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereignis sein soll!“ (Za II, KSA IV, S. 165).

¹⁴⁵ „There are more things in heaven and earth, Horatio, / Than are dreamt of in your philosophy.“ (Shakespeare: *Hamlet I*, 5; Shakespeare wird zitiert nach ders.: *The Norton Shakespeare, Based on the Oxford Edition, Second edition*, Greeblatt, Stephen/Howard, Jane E. and Maus, Katharine Eisaman (ed.), New York 2008) zu *Also sprach Zarathustra*: „Ach es giebt so viel Dinge zwischen Himmel und Erden, von denen sich nur die Dichter Etwas haben träumen lassen!“ (Za II, KSA IV, S. 164).

Tod' der einheitsstiftenden Instanz (Gott) die Tradition nun in Bruchstücke zerfalle.¹⁴⁶

Als Gegenthese sei dazu angeführt, dass vielmehr durch den eklektischen ‚Raubbau‘ an der Tradition im *Zarathustra* diese nicht bruchstückhaft wird, sondern, indem sie bruchstückhaft verwandt und einverleibend eingefügt wird, sie gerade kanonisch wird und so als Entität der im *Zarathustra* geführten Kritik anheimfällt. Zittel macht hier auch anhand der durch die Zerlegung der Tradition auflösenden Wirkung des *Zarathustra* dessen nihilistischen Charakter fest.¹⁴⁷ Diese Deutung jedoch kommt nicht umhin das Werk als bloß destruktiv wirksam deuten zu können. Ob denn einem erheblichen exegetischen Aufwand der Sezierung der Prätexte entsprungenem Fazit der bloß destruktiven Wirkung des *Zarathustra* zugestimmt werden kann, soll im Verlauf dieser Arbeit anhand der Vermutung eines doch positiven Gehaltes dessen relativiert werden.

Es erscheint als evident, dass Nietzsche die Anleihen mit Absicht offensichtlich fast plump und aufdringlich hat durch den Text scheinen lassen. Dabei wirken die prätextuellen Bezüge, die sich im neugestalteten Text durchaus auch als selbstständig und von den Vorlagen unabhängig fügen, weniger als Anleihen oder Vorlagen, als vielmehr wie eine Parodie.

Im Rahmen dieser These wird davon ausgegangen, dass das Gefüge der eingewobenen Prätexte Gefahr läuft, in der Exegese seiner Inhalte überbewertet zu werden. Es stiftet Verwirrung und führt den Umgang mit dem Werk schier in einen

¹⁴⁶ Zittel 1999, S. 243.

¹⁴⁷ „Durch das Zerlegen und Umschaffen werden die ‚Wahrheiten‘ der Tradition gleichsam wieder dem Fluß des Werdens anheimgegeben. Da nun keine Wahrheit mehr übrig bleibt, und keine neue mehr außerhalb des Scheins mehr etabliert werden kann, ist die hier inhaltlich vertretene und formal umgesetzte Position als eine nihilistische zu bestimmen.“ (Zittel 1999, S. 240); Die ‚Wahrheiten‘ der Tradition sind als ‚das Wahre‘ platonischer Metaphysik, beziehungsweise als das hinter dem Topos ‚Gott‘ im Gleichnis vom ‚Tode Gottes‘ sich Verbergende zu identifizieren, welches nun durch Zittel lediglich diametral, ebenso in ein Gleichnis gespiegelt wird, was sich trotz vorhergehender Konstatierung, dass sich der *Zarathustra* dem Vorwurf des bloß umkehrten Platonismus entziehe, (Zittel 1999, S. 242f.) als einschlägige Formulierung erweist. So deutet zum Beispiel Gasser anhand Nietzsches vermeintlicher Umwertung des Paradigmas des Geistes zu Gunsten des Leibes die Dichterrede aus dem *Zarathustra* als Umkehrung des Platonismus, als Umkehrung der Transzendenz in Immanenz. Siehe dazu: Gasser, Peter: *Rhetorische Philosophie, Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches ‚Also sprach Zarathustra‘*, Bern 1992, S. 53; Siehe dazu auch: Meyer, Theo: *Nietzsche und die Kunst*, Tübingen 1993, S. 144 und Figal, Günter: *Nietzsches Philosophie der Interpretation*, in: *Nietzsche-Studien* 29, Berlin/New York 2000, S. 1-11; Ebenso auch Nietzsches Vorwurf an Platon, die Wahrheit, das Perspektivische des Lebens, auf den Kopf gestellt zu haben in *JGB, Vorrede, KSA V*, S. 11ff.

Regress von sich als philiströs-exegetisch dekuvierenden Deutungsbemühungen (was als Absicht durchaus dem Autor des *Zarathustra* unterstellt werden könnte). Wichtig ist es festzuhalten, dass der *Also sprach Zarathustra* sich wie ein Palimpsest ausnimmt, wie ein Flickenteppich der Texttradition, in welchem die Bezüge in ihrer Wirkung in Korrespondenz mit der Struktur ihres Trägertextes einen positiven Gehalt erzeugen und nicht, in Einzelteile zerfallen, einer bloß nihilistischen Praxis zum Opfer fallen. Bei all der Absehung von der Art und Weise der Verwendung der Prätexte im Text sowie von der Bedeutung der Prätexte im Gefüge des Werkes, bei der auch in dieser Arbeit noch über Zittels Auflösung des Primats der in der Forschung vorherrschenden exegetischen Bemühungen um die dezidierte Auslegung aller Bilder der in dieser Arbeit als zweiten Ebene des Textes bezeichneten Sphäre, kann den prätextuellen Bezügen nicht gänzlich ihr nihilistischer Charakter abgesprochen werden. Es zeigt sich, dass der Text *als* ‚Flickenteppich‘ der Tradition, als Palimpsest, eine nihilistische Wirkung entfaltet.

Die Einverleibung der Prätexte löst die Unterschiede der Texte auf und erweist sie als ein Ganzes, als ein Homogenes, nämlich als den prätextuellen Kanon eines radikal kritischen Werkes, welches aufgrund der Einverleibung erst das Kanonische stiftet. Das kritische Moment entfaltet der *Zarathustra* jedoch nicht dank seines Inhaltes, seines Plots, sondern vielmehr aufgrund seiner Struktur, welche die Tendenzen der Auflösung entfaltet. Um die Wirkungsweise des *Zarathustra* zu verstehen, muss über die bloße Entscheidung von esoterischem und exoterischem Inhalt hinausgegangen werden.

Die Prätexte sind im *Zarathustra* angeeignet, sie sind nicht zitiert, sondern inkorporiert. In den Text aufgegangen, aus diesem jedoch ostentativ herausstechend, gehen sie mitsamt ein in die Auflösungstendenz des Textes selbst. Im desintegrativen Selbstvollzug des Werkes löst sich scheinbar nicht nur dieses in einem sinnverweigernden Strudel auf, sondern auch die Texttradition des Abendlandes.¹⁴⁸ Diese Funktion entfaltet der Text für die Exegese jedoch erst nach einer im Text angelegten Öffnung des Leseverständnisses, für welche die Chiffren, wie das Diktum des Untertitels, oder die Polyvalenz der in dieser Arbeit

¹⁴⁸ Interessant wären Überlegungen zu Nietzsches Wahl des persisch-orientalischen Protagonisten in Anbetracht der Fülle des okzidentalen Inhaltes des Werkes.

herausgearbeiteten vier Ebenen von elementarer Bedeutung sind. Die öffnende Wirkung muss zuvor stattfinden, anhand von den vordergründigen Plot auflösender Mechanismen. Dieser muss zuerst gebrochen und der Blick des Lesens und Verstehens muss auf die immanente Struktur des Textes gelenkt werden, welcher es vermag, so könne man thetisch formulieren, die abendländische Tradition in einem Pool der Prätexte beziehungsweise als *einen* Text zusammenzufassen, diesen zu homogenisieren und darin aufzulösen. Und hierfür, im Rahmen der These dieser Arbeit, genügen die auf propädeutische Kenntnis der Versatzstücke *nicht* angewiesenen Chiffren. Aufgelöst werden die durch die Auflösungstendenzen des *Zarathustra* sichtbar gemachten Pathologien der Tradition. In der Homogenisierung dieses Kanons tritt das allen Gemeinsame hervor: Das Andere zum sinnverweigerndem Ausschluss jeder metaphysischen Teleologie, wie sie im *Zarathustra* durchexerziert wird.¹⁴⁹

Das bloße Aufzeigen der Prätexte jedoch sowie die Einsicht in die Notwendigkeit der über die Interpretation hinausreichenden Einordnung und Verortung eben dieser im Text ist für diese Arbeit noch kein ausreichender exegetischer Schritt, da hierfür nur die ersten zwei herausgearbeiteten Textebenen genügen. Die behandelte Wirkung und Funktionsweise des *Zarathustra* jedoch bedarf der Freilegung aller vier postulierten Ebenen, sowie der interagierenden Funktionsweise ebenjener, wozu als das einleitende Dogma das die interagierende Funktionsweise öffnende Chiffre des Untertitels des Werkes ausgemacht wurde. Erst auf diesem Fundament ist, für diese Arbeit, die desintegrative Wirkung des Werkes vollends nachzuvollziehen.

Weiterhin ist zu beachten, dass nicht nur externe Texte als Versatzstücke im *Zarathustra* auftauchen, sondern dieser sich auch selbst zitiert.¹⁵⁰ In den Flickenteppich webt der *Zarathustra* auch sich selbst. Das heißt, dass in einem Akt des Einschreibens in die Tradition der Texte, der *Zarathustra* nicht nur sich selbst

¹⁴⁹ An dieser Stelle würde sich eine Auseinandersetzung mit Heideggers Nietzsche-Rezeption, sowie dessen Einordnung der Philosophie Nietzsches in die Geschichte der abendländischen Metaphysik lohnen, was in dieser Arbeit jedoch nicht geleistet werden soll. Ebenso kann von diesem Ansatz aus der an Nietzsche gerichtete Vorwurf des bloß 'umgekehrten Platonismus' neu bewertet werden.

¹⁵⁰ „So hörte ich dich schon einmal sagen, antwortete der Jünger; und damals fügtest du hinzu: „aber die Dichter lügen zuviel.““ (Za II, KSA IV, S. 162) verweist auf: „all diess Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel. —“ (Za II, KSA IV. S. 110).

und diese, sondern auch sich als Teil dieser den eigenen Auflösungstendenzen anheim gibt.¹⁵¹

Die vom Inhalt des Textes, von der Geschichte, losgelöste Wirkung dessen löst nicht nur in einem Akt des ästhetischen Nihilismus die Tradition auf und führt eine Erzähltradition an ihr Ende, der Text lässt die aufgenommenen Versatzstücke nicht nur als leere Hüllen zurück,¹⁵² sondern eröffnet durch das Einschreiben seiner selbst in das Erzählen der Tradition die Möglichkeit neuer Erzählbarkeit. Der *Zarathustra* verwischt die Grenzen von Literatur und Philosophie, von Wissenschaft und Kunst.¹⁵³

Es stellt sich in diesem Kontext erneut die Frage zum einen nach dem performativen Widerspruch innerhalb des *Zarathustra*, dem sinnvoll evozierten Ausschluss von Sinn sowie zum anderen nach der Auflösung der Erzähltradition mit dem gleichzeitigen Ausschluss eines Paradigmas dieser Tendenz. Auf diese Frage soll im Laufe der Untersuchung besonders im Fazit unter dem Topos der ‚hermetischen Offenheit‘ eine Antwort gegeben werden.

¹⁵¹ Vgl. u. a. S. 19, S. 41 und S. 81.

¹⁵² Zittel 2000a, S. 238 und 243ff.

¹⁵³ Die von Zittel gestellte Frage nach einem neuen Paradigma nach Beenden der Traditionslinie stellt sich hierbei gar nicht, (Zittel 2000a, S. 243f.) der *Zarathustra* bleibt diese nicht schuldig. Er öffnet die abendländische Erzählung ohne den folgenden Diskurs zu bestimmen. Hier wären Überlegungen zu Nietzsche als postmodernem Denker angebracht. Siehe dazu u. a.: Eifler, Günter: Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption, in: Djuric, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches, Bd. II, Nietzsche in der Diskussion, Würzburg 1984, S. 34-48; Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich, München 1997; Darin auch das Nachwort von Behler, Ernst: Der französische Poststrukturalismus und Nietzsches Sprachtheorie, S. 157-175; Blondel, Eric: Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches, Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: Nietzsche-Studien 10, Berlin/New York 1982, S. 518-537; Künzli, Rudolf E.: Nietzsche und die Semiologie, Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 5, Berlin/New York 1976, S. 263-288; Besonders: Koelb, Clayton (Hg.): Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra, New York 1990; Zum Postmodernismus sowie dem Motiv der 'Erzählung' siehe zum Beispiel: Lyotard, Jean François: Das postmoderne Wissen ein Bericht, Wien 1999(3).

3.1.1. Der Dichter als Betrüger¹⁵⁴

„[A]ll diess Lehren vom Einen und Vollen und Unbewegten und Satten und Unvergänglichen! Alles Unvergängliche — das ist nur ein Gleichniss! Und die Dichter lügen zuviel. —“¹⁵⁵ heißt es in der Rede *Auf den Glückseligen Inseln*. Die Dichter sind jene, die in Gleichnissen reden. Die Dichter lügen. Was gedichtet ist, wird erschlichen oder erschleicht. Das Gleichnis ist ein Trug. Die bekannte Anlehnung an Goethe kann besagen, dass darauf hingewiesen ist, dass auch Goethe als Dichter lügt. Der Dichter lügt, indem er in Bildern spricht.

Über den Dichter heißt es weiter bei Nietzsche: „Der Dichter stellt sich so [,] als ob er [die] Dinge von Grund aus kenne und ein Wissender sei; [...] als ob er beim Ausspinnen des ganzen Weltennetzes zugegen gewesen sei: in so fern ist er ein Betrüger.“¹⁵⁶ Und weiter: „Und zwar betrügt er vor lauter Nichtwissenden — und deshalb gelingt es ihm, [sodass] [z]uletzt also [...] der Betrüger ehrlich [wird] und an seine Wahrhaftigkeit [glaubt].“¹⁵⁷

¹⁵⁴ Der Topos von den lügenden Dichtern ist bereits in der Antike zu finden. So ist zum Beispiel Aristoteles mit einem Zitat Solons überliefert: „Über vieles täuschen die Sänger“ ("polla pseudontai aoidoi" (Aristoteles: Met. 1, 983 a; Aristoteles wird zitiert nach ders.: Werke in deutscher Übersetzung, 19 Bde., Grumach, Ernst und Flashar, Hellmut, Akademie Verlag, Berlin 1956 ff.) oder Hesiod: „Hirten vom Lande, ihr Lumpengesindel und lediglich Bäuche, Seht, wir reden viel Trug, auch wenn es wie Wirklichkeit klänge, Seht aber, wenn wir gewillt, verkünden wir lautere Wahrheit.“ (Hesiod: Theogonie, Verse 26-28, zitiert nach ders.: Sämtliche Werke, Deutsch von Thassilo van Scheffer, Wiesbaden 1947, S. 4.) dazu auch Nietzsche: „Die Musen als Lügnerinnen. — „Wir verstehen uns darauf, viele Lügen zu sagen“ — so sangen einstmal die Musen als sie sich vor Hesiod offenbarten. — Es führt zu wesentlichen Entdeckungen, wenn man den Künstler einmal als Betrüger fasst.“ (Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches II, VM 188, KSA II, S. 462, im Folgenden MA); Nach Nietzsche erscheint das Motiv u. a. bei Hofmannsthal, Hugo von: Brief des Lord Chandos, Poetologische Schriften, Reden und erfundene Gespräche, Frankfurt/M 2000, S. 127ff., es ist präsent bei Mann, Thomas: Bilde und ich, München 1906 oder bei Schnitzler, Arthur: Dramen, Berlin/Weimar 1968, S.605: „Mit Worten so wenig lügen als möglich ist“, auch bei: Hesse, Hermann: Die Gedichte I, Frankfurt 1977, S.158: "Das ist mein Leid, daß ich in allzu vielen / Bemalten Masken allzugut zu spielen / Und mich und andre allzugut / Zu täuschen lernte."

¹⁵⁵ Za II, KSA IV, S. 110.

¹⁵⁶ MA II, VM 32, KSA II, S. 394; Vgl. auch die Gestalt des Zauberers im vierten Teil des *Zarathustra*, siehe auch: FN 153 dieser Arbeit.

¹⁵⁷ MA II, VM 32, KSA II, S. 394.; Siehe auch: „[I]mmer haben die Menschen gemeint, das werthvoller Scheinende sei das Wahrere, Wirklichere. Die Dichter, die sich dieser Macht bewusst sind, gehen absichtlich darauf aus, Das, was für gewöhnlich Wirklichkeit genannt wird, zu verunglimpfen und zum Unsichern, Scheinbaren, Unächtigen, Sünd-, Leid- und Trugvollen umzubilden; sie benützen alle Zweifel über die Grenzen der Erkenntniss, alle skeptischen Ausschreitungen, um die faltigen Schleier der Unsicherheit über die Dinge zu breiten: damit dann, nach dieser Umdunkelung, ihre Zauberei und Seelenmagie recht unbedenklich als Weg zur „wahren Wahrheit“, zur „wirklichen Wirklichkeit“ verstanden werde.“ (MA II, VM 32, KSA II, S. 394).

Der Dichter ist also in eine der Logik der Macht unterworfenen Dynamik der Verschleierung verwickelt. Er produziert nicht den Schein, sondern er verschleiert Wirkliches. Nun ist der *Zarathustra* Dichtung, obwohl kein Zweifel darüber besteht, dass weder Nietzsche noch Zarathustra viel vom Dichter halten. Der *Zarathustra* ist jedoch auch mehr als Dichtung. Eine Dichtung, in welcher gedichtet wird, dass die Dichter zu viel lügen, bleibt Dichtung, jedoch eine, welche nicht nur selbstreflexiv ist, sondern vielmehr sich darin auflösend erst zur Möglichkeit wird, eine Durchlässigkeit für den Zugriff auf in ihr angelegte strukturelle Hinweise zu erzeugen. Erst die Dichtung kann Chiffren tragen, welche auf einen Gehalt verweisen, der in seiner mit der Dichtung korrespondierenden, interagierenden Wechselwirkung erst wirksam werden kann, wenn er eine Dynamik der Selbstaufhebung initiiert.

Jedoch ist es wichtig zu beachten, dass der Begriff ‚Dichtung‘ zu kurz gefasst dem *Zarathustra* nicht gerecht wird. Zu untersuchen wäre die Dichtung des *Zarathustra* anhand des Gleichnisses.

3.1.2. Das Gleichnis

Von der kritischen Beurteilung der Dichter bleibt das Phänomen des Gleichnisses unberührt. Die Gleichniserzählung ist nie allein Ziel, sondern trägt immer den latenten Appendix der Wiedergabe *von* etwas in sich.

Für den frühen Nietzsche stellt das Gleichnis eine Spiegelung der darzustellenden Realität dar,¹⁵⁸ welche es jedoch nie ganz wiederzugeben vermag – das Gleichnis entbehrt einer Unmittelbarkeit und entspricht bei dem noch in der Willensmetaphysik Schopenhauers verhafteten frühen Nietzsche somit dem Apollinischen.¹⁵⁹ So stellt die Tragödie, vor der Unmittelbarkeit der Musik beschützend, den Mythos als ein Gleichnis zwischen die Musik und dem „dionysisch

¹⁵⁸ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie 5, KSA I, S. 44, im Folgenden GT.

¹⁵⁹ Vgl. ders.: Die dionysische Weltanschauung I, KSA I, S. 555, im Folgenden DW; siehe u. a. auch: GT 5, KSA I, S. 44; Zu dem Aspekt der Willensmetaphysik Schopenhauers siehe ders.: Die Geburt des tragischen Gedankens, KSA I, 585, im Folgenden GG, Hier ist die Rede vom Individuum als dem Gleichnis eines allgemeineren Gesetzes, welches ‚der Wille‘ ist.

empfänglichen Zuhörer“.¹⁶⁰ Der Mythos ist Gleichnis und das Gleichnis ist ein die dionysische Unmittelbarkeit retardierendes, ein schützendes Moment.¹⁶¹

Später wird Nietzsche den Begriff des Gleichnisses wirkungsvoll in sein Schreiben einbinden. So wird er zum Beispiel Aphorismen direkt als Gleichnisse kennzeichnen, um so ein breiteres Deutungsfeld zu erlangen und dem jeweiligen Aphorismus mehr Tiefe zu verleihen.¹⁶² Der Begriff des Gleichnisses wird hier seines vormals defizitären Nimbus enthoben und gezielt eingesetzt, um einen Aphorismus rätselhafter erscheinen zu lassen beziehungsweise um Einfluss auf die Vielschichtigkeit der Deutungs- und Interpretationsebenen zu nehmen.¹⁶³

Das Gleichnis verdeckt rätselhaft das zu Sagende und verführt den Leser zur eigenmächtigen Enthüllung, zumal nötigt es einen Weg des Verständnisses auf beziehungsweise versagt diesen. Das Gleichnis verdeckt Gemeintes und deutet zugleich auf es hin, es selektiert die Leser und ihr Lesen und es verweigert eindeutige Deutungen. Das Gleichnis ist nie nur für sich. Zudem drängt das Gleichnis zum Erraten seines Gemeintes und verführt zugleich den Leser.¹⁶⁴ Das Gleichnis beweist nichts. Es möchte jedoch überzeugen und glauben machen.¹⁶⁵

Im *Zarathustra* schreibt Nietzsche nicht nur in Gleichnissen, er thematisiert dies auch.¹⁶⁶ Das Gleichnis, welches Rätsel ist, trägt ein Selektionspotential in sich. Jeder kann es lesen, aber nicht jeder kann es deuten. Zudem bleibt die Deutung zwangsläufig ohne Abschluss. Ein Gleichnis ist somit für ‚Alle‘ und bleibt doch für ‚Keinen‘. Das Gleichnis wird esoterisch.

Des Weiteren führt es zu einer multiplen Form der ‚Wahrheit‘ hin – so heißt es in einer Rede, in welcher die Einsamkeit zu Zarathustra spricht: „Hier kommen alle

¹⁶⁰ GT 21, KSA I, S. 133.

¹⁶¹ Ebd., S. 107.

¹⁶² Siehe u. a.: MA II, WS 204, KSA II, S. 642; JGB 124, KSA V, S. 94f. oder ebd. 196, S. 117; NF 1876-77, 23 [174]; Zu Nietzsches Aphorismenstil siehe auch: Blanchot, Maurice: Nietzsche und die fragmentarische Schrift, in: Hamacher 2007, S. 71-98; Srobel, Eva: Das "Pathos der Distanz", Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil, Würzburg 1998.

¹⁶³ Siehe u. a.: „Gleichnis vom Tanze“ (MA I, 278, KSA II, S. 228f.).

¹⁶⁴ Vgl. Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, KSA I, S. 751f., im Folgenden BA.

¹⁶⁵ „Gegen Bilder und Gleichnisse. — Mit Bildern und Gleichnissen überzeugt man, aber beweist nicht. Deshalb hat man innerhalb der Wissenschaft eine solche Scheu vor Bildern und Gleichnissen; man will hier gerade das Ueberzeugende, das Glaublich-Machende nicht und fordert vielmehr das kälteste Misstrauen auch schon durch die Ausdrucksweise und die kahlen Wände heraus: weil das Misstrauen der Prüfstein für das Gold der Gewissheit ist.“ (MA II, WS, 145, KSA II, S. 614).

¹⁶⁶ Gleichnisse „sprechen nicht aus, sie winken nur“ (Za I, KSA IV, S. 98).

Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu *jeder* Wahrheit.“¹⁶⁷ Das Gleichnis selektiert, verweigert homogene Deutungen und verschleiert zu Sagendes.¹⁶⁸

War das Gleichnis im Frühwerk Nietzsches als das Verschleiende und vor dem Unmittelbaren Retardierend-Bewahrende assoziiert mit dem apollinischen Traum, so wird das Gleichnis im *Zarathustra* nun mehr mit dem Tanz assoziiert, dem Dionysischen, dem Leiblichen.¹⁶⁹ Es wird hierbei ersichtlich, wie der Text auf der vierten Ebene – die der sprachlichen Struktur, der Dichtung und der Rede in Gleichnissen – seine adäquate Form findet, um seinen Gehalt an sich selbst zu vollziehen und gleichsam nur implizit nicht nur darauf zu verweisen, sondern diesen überhaupt erst zu ermöglichen. Das Gleichnis eröffnet die Möglichkeit der Deutung sowie der Mehrdeutigkeit. Ein wichtiges Element darüber hinaus ist das der Verweigerung. Das Gleichnis lässt erahnen und verweigert darin zugleich eine endgültig fixierbare Deutung.¹⁷⁰ Es ist immer unverbindlich. In dieser Unverbindlichkeit öffnet sich der Text dem Zugriff auf die von ihm angebotenen Ebenen. So ist auch die vierte Ebene funktionell eingelassen in die sich selbst erfüllende Dynamik des Textes.

3.1.3. Die Lüge

Betrachtet man das Motiv der Lüge bei Nietzsche,¹⁷¹ so ist festzustellen, dass Lüge und Wahrheit nicht komplementär sind. „Verstellung“ und „Täuschung“, „Lügen

¹⁶⁷ Za III, S. 231; kursiv A.T.

¹⁶⁸ „[A]ls eine Gleichnis- und Zeichensprache, mit der sich Vieles verschweigen lässt.“ (JGB 196, KSA V, S. 117).

¹⁶⁹ „Nur im Tanze weiss ich der höchsten Dinge Gleichniss zu reden“ (Za II, KSA IV, S. 144); So lässt sich dahingehend auch das trotz dessen als fragwürdige Quelle anzusehende Zeugnis aus EH, Za 3, S. 340 über die Inspiration lesen. Als Quelle wäre dieser Abschnitt an Nietzsches Kritik an den Dichtern und der Dichtung zu messen. Zum Aspekt des Tanzes siehe die Punkte 3.5.1. und 3.5.1.1. dieser Arbeit.

¹⁷⁰ „Gleichnisse sind alle Namen von Gut und Böse: sie sprechen nicht aus, sie winken nur. Ein Thor, welcher von ihnen Wissen will!“ (Za I, KSA IV, S. 98).

¹⁷¹ Siehe dazu: Bindschedler, Maria Béatrice: Nietzsche und die poetische Lüge, Berlin 1966; Zum Begriff der Lüge und zur frühen Sprachkritik Nietzsches vgl. auch Hödl, Hans Gerald: Nietzsches frühe Sprachkritik, Lektüren zu „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Wien 1997, hier besonders S. 57-60.

und Trügen“ sind Strategien des menschlichen Intellekts.¹⁷² Die Kommunikation mit Anderen nötige erst zur Fixierung von Wahrheit.¹⁷³ Normativ werden die Dinge in Übereinkunft bezeichnet, sodass die Gesetze der Sprache auch die Gesetze der Wahrheit bilden, bis das Wissen um das bloß Konventionelle daran verblasst.¹⁷⁴ Wahrheiten werden kanonisch: „Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind“ heißt es dazu früh bei Nietzsche.¹⁷⁵ Durch das Fürwahr Halten der konventionellen Terme wird Lüge zur Wahrheit.¹⁷⁶

Weiter heißt es bei Nietzsche, dass wo kein Postulat der Wahrheit stattfindet, durchaus das Recht zur Lüge besteht.¹⁷⁷ Das ‚Pathos der Wahrheit‘¹⁷⁸ führt zum Untergang der Kultur.¹⁷⁹

Programmatisch bleibt für Nietzsche die Unterscheidung von bewusster oder unbewusster Lüge¹⁸⁰ sowie die Ablehnung postulierter Wahrheit aus dem Vergessen der Lüge heraus. Hier gewinnt auch die Poesie für Nietzsche an Bedeutung, da sie ihre Fiktion immer schon in sich trägt beziehungsweise bekennt. So heißt es in Za IV, KSA IV, S. 371:

„Der Wahrheit Freier? Du? — so höhnten sie —/ Nein! Nur ein Dichter!/
Ein Thier, ein listiges, raubendes, schleichendes,/ Das lügen muss,/ Das

¹⁷² Vgl. Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA I, S. 876, im Folgenden WL; Es ist zu beachten, dass der Text WL zum einen eine Frühschrift Nietzsches ist und als solche hier nur zur genealogischen Erarbeitung der Begrifflichkeit herangezogen wird und zum anderen, dass der Text zu Lebzeiten von Nietzsche nicht veröffentlicht wurde.

¹⁷³ WL, KSA I, S. 847.

¹⁷⁴ Ebd.

¹⁷⁵ WL, KSA I, S. 880f.

¹⁷⁶ Siehe WL betreffend zur sprachphilosophischen Auffassung des frühen Nietzsche: Meijers, Antonie: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche, Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17, Berlin/New York 1988, S. 369-390.

¹⁷⁷ „Wo man nichts Wahres wissen kann, ist die Lüge erlaubt. Jeder Mensch läßt sich Nachts im Traume fortwährend belügen. Das Wahrheitsstreben ist ein unendlich langsamer Erwerb der Menschheit. Unser historisches Gefühl etwas ganz Neues in der Welt. Es wäre möglich, daß es die Kunst ganz unterdrückte. Das Aussprechen der Wahrheit um jeden Preis ist sokratisch.“ (NF 1872, 19 [97]).

¹⁷⁸ „Woher das Wahrheitspathos in der Lügenwelt? Aus der Moral. Das Wahrheitspathos und die Logik. Die Kultur und die Wahrheit.“ (NF 1872, 19 [219]).

¹⁷⁹ „Die Fundamente alles Großen und Lebendigen ruhen auf der Illusion. Das Wahrheitspathos führt zum Untergang.“ (NF 1872, 19 [180]).

¹⁸⁰ EH, KSA VI, S. 373.

wissentlich, willentlich lügen muss [...] / der Wahrheit Freier? / Nein! Nur Narr! Nur Dichter!“¹⁸¹

So ist im *Zarathustra* auch ausdrücklich nicht nur der Charakter der Lüge betont, sondern auch Zarathustra als Dichter sowie auch als Lügner benannt.¹⁸²

Nicht nur der Dichter als solcher ist benannt sowie Zarathustra selbst als Dichter und Lügner entlarvt,¹⁸³ auch die vermeintlichen zentralen Topoi des Werkes, auf welche stets mit Hinweis auf ihren Status als bloße Dichtung hingewiesen wird, qualifizieren sich als Lügen.¹⁸⁴

Zittel weist hier zu Recht darauf hin, dass für Nietzsche nun nicht in einem Akt der Umwertung der Dualismus von Wahrheit und Lüge bloß die Vorzeichen ändere.¹⁸⁵ Vielmehr gebe es für Nietzsche „für keine Illusion eine metaphysische Priorität“ mehr.¹⁸⁶

¹⁸¹ Siehe auch: „Wissentlich und willentlich lügen ist mehr werth als unwillkürlich das Wahre zu sagen — da hat Plato Recht. Obwohl die gewöhnliche Werthschätzung umgekehrt ist: nämlich man hält es für leicht die Wahrheit zu sagen. Aber das ist nur für die plumpen und oberflächlichen Menschen, die nicht mit feinen Dingen zu thun haben, so einfach“ (NF-1884,26[152]); „Wer nicht lügen kann, wissentlich und willentlich, wie sollte der je lernen, Wahrheit reden!“ (NF-1884,29[1]); Der Dichter, der lügen kann / wissentlich, willentlich / Der kann allein Wahrheit reden“ (NF-1884,28[20]); Auch NF-1884,31[31].

¹⁸² „Doch was sagte dir einst Zarathustra? Dass die Dichter zuviel lügen? — Aber auch Zarathustra ist ein Dichter.“ (Za II, KSA IV, S. 163).

¹⁸³ Auch sich selbst entlarvt Nietzsche als Dichter: „Faust — das ist für den, der den Erdgeruch der deutschen Sprache aus Instinkt kennt, für den Dichter des Zarathustra, ein Genuß ohne Gleichen“ (NF-1888,24[10]) und: „Im Grunde verdross mich dieser für den Dichter des Zarathustra unanständigste Ort der Erde“ (EH, Za 4, KSA VI, S. 340).

¹⁸⁴ Der Übermensch als ‚Dichter-Erschlechniss‘: „Und zumal über dem Himmel: denn alle Götter sind Dichter-Gleichniss, Dichter-Erschlechniss! Wahrlich, immer zieht es uns hinan — nämlich zum Reich der Wolken: auf diese setzen wir unsre bunten Bälge und heissen sie dann Götter und Übermenschen: — Sind sie doch gerade leicht genug für diese Stühle! — alle diese Götter und Übermenschen. Ach, wie bin ich all des Unzulänglichen müde, das durchaus Ereigniss sein soll! Ach, wie bin ich der Dichter müde!“ (Za II, KSA IV, S. 164f.) Diese Stelle zeigt nicht nur paradigmatisch die Selbstreferentialität des Textes, sondern lässt auch unkritische in der Rezeptionsgeschichte zuhauf kolportierte Adaptionen vermeintlicher Topoi des *Zarathustra* als obsolet erscheinen. (Vgl. auch Zittel 1999, S. 242).

¹⁸⁵ Zittel, Claus: (Artikel) Lüge, in: Ottmann, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Leben, Werk, Stuttgart 2000, S. 277-278, hier S. 278.; Vgl. auch dazu Meyer, Theo: Nietzsches Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991, S. 466-509, hier besonders S. 467, Nietzsche erhebe die „Lüge in den höchsten metaphysischen Rang“; Hilfreich für den Topos der Lüge in Anbetracht des *Zarathustra*: Zittel 1999, S. 239-261.

¹⁸⁶ Zittel 2000c, S. 278; Siehe auch zu Nietzsches Einsicht in die Lebensnotwendigkeit der Lüge: „Die Lüge ist die Macht... Die Kunst und nichts als die Kunst. Sie ist die große Ermöglicherin des Lebens, die große Verführerin zum Leben, das große Stimulans zum Leben...“ (NF-1887,11[415]).

Schlussfolgernd erweist sich der Abschnitt *Von den Dichtern* als ergiebiger selbstreferentieller Kommentar zum *Also sprach Zarathustra*. Es lassen sich folgende Topoi abstrahieren: Die Problematisierung des Verhältnisses von Philosophie und Dichtung durch die Einbettung Platons auf der zweiten Ebene des Textes, die Kontextualisierung der abendländischen Dichtung durch die Verwendung Shakespeares und Goethes, in welcher wiederum ebenso selbstreferentiell auf die Dichtung Bezug genommen wird, die Gleichnisstruktur des Textes, welche sich als die adäquate Form dessen hinsichtlich der Offenheit für die Möglichkeit der Wirkung der ineinander verwobenen Ebenen des Textes erwiesen hat, sowie der Topos der Lüge, welcher auf den Ausschluss gemeingültiger Wahrheiten verweist.

3.2. Von der Erlösung¹⁸⁷

Im folgenden Abschnitt zeigt sich, wie schwer es ist, esoterischen Gehalt aus dem Text zu extrahieren. Die verschiedenen Ebenen des Transportes von Gehalt und Informationen sind hier besonders miteinander verwoben:

„Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall. Und wie ertrüge ich es, Mensch zu sein, wenn der Mensch nicht auch Dichter und Räthselrather und der Erlöser des Zufalls wäre! Die Vergangnen zu erlösen und alles „Es war“ umzuschaffen in ein „So wollte ich es!“ — das hiesse mir erst Erlösung!“¹⁸⁸

Auffällig ist in diesem Abschnitt die Erwähnung der *Dichtung*, des *Rätsels*, des *Zufalls* sowie des *Bruchstücks*. Der Mensch als Rätselrater, welcher den Zufall erlöst. Der Mensch als Dichter und somit auch Lügner, der durch Raten vom Zufall erlöst. Man kann interpretieren, dass es sich um das Schöpfen von Sinn als Schein anhand des zusammentragenden Schaffens der nur bruchstückhaft erfahrbaren Wirklichkeit

¹⁸⁷ ZA II, KSA IV, S. 177-182.

¹⁸⁸ Ebd., S. 179; Zur Rezeption dieser Passage durch Heidegger siehe: Heidegger, Martin: Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Ders., Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1954, 97-122.

handle. Der Mensch wird nur als Dichter, als ‚Ver-dichtender‘ der nie ganz habhaft zu werdenden Wirklichkeit Mensch. Und diese ist bloß ‚grauser Zufall‘, also ohne inhärenten Sinn. Der Mensch ist die Wirklichkeit nicht ordnend, sondern zurecht ratend und dichtend. Ebenso kann die Stelle als Verweis auf Nietzsches Methode des Schreibens angesehen werden. Nietzsche als der Dichter des *Zarathustra*¹⁸⁹ trägt die Bruchstücke der literarischen Tradition zusammen. Diese Deutungen relativierend, fährt Zarathustra jedoch fort, den Abschnitt mit dem Topos von der ‚Erlösung des Vergangenen‘ zu verbinden. Das Motiv der Affirmation jedoch, welches fest verbunden ist mit dem Abschnitt, der in der Deutung aus dem Kontext herausgenommen einen esoterischen Gehalt beinhalten könnte, ist jedoch ein Motiv exoterischen Gehaltes, welches sich in die Geschichte, in den Plot, einfügt beziehungsweise diesem entstammt. Dieser Konnex wird verstärkt durch die selbstreferentielle Rekapitulation des Abschnittes später im Text: „Ich lehrte sie all mein Dichten und Trachten: in Eins zu dichten und zusammen zu tragen, was Bruchstück ist am Menschen und Räthsel und grauser Zufall, —“¹⁹⁰ und wo es weiter heißt: „— als Dichter, Räthselrather und Erlöser des Zufalls lehrte ich sie an der Zukunft schaffen, und Alles, das war —, schaffend zu erlösen.“¹⁹¹ Die Wiederholung auch des Zusatzes über die ‚schaffende Erlösung‘ von allem Vergangenen weist darauf hin, dass der Passus über das Dichten und Trachten nicht aus dem Kontext der jeweiligen Rede, beziehungsweise des Abschnittes gelöst werden kann, sie gehören zusammen zu einer Sequenz. Es wäre schwer hier eine selbstreferentielle Metaebene zu vermuten, ohne sich gegen die Evidenz der Zusammengehörigkeit eines in diesem Falle exoterischen Gehaltes zu entscheiden.

So stellt sich anhand des Abschnittes die Frage, inwiefern die verschiedenen Ebenen des Textes überhaupt zu extrahieren sind. Den Abschnitt einfach aus der Betrachtung zu nehmen, steigerte nur die Wahllosigkeit des exegetischen Zugriffs auf den Text. Es muss anhand dieser Stelle festgehalten werden, dass der Text sich der Sezierung entzieht und eindeutige Deutungsmuster verweigert, diese jedoch mannigfach hervorscheinen lässt. Die Analyse bleibt Interpretation und wird noch

¹⁸⁹ FN 182, S. 84.

¹⁹⁰ Za III, KSA IV, S. 248.

¹⁹¹ Ebd. 248f.

verdunkelt durch Nietzsches spätere eigene Referenz in *EH*,¹⁹² in welcher er anhand des Zitates jenes Abschnitts aus dem *Zarathustra* noch einmal das Motiv des ‚amor fati‘, die ‚Erlösung‘ alles Vergangenen betont und den Abschnitt mit einem pädagogischen Interesse Zarathustras am unvollkommenen Menschen konnotiert und somit die eingehende Deutung mehr verschleiert. Im Kontext der Frage nach dem Untertitel des *Also sprach Zarathustra* könnte hier davon gesprochen werden, dass *alle* Bruchstücke sich *keiner* Deutung erschließen.

3.3. Vor Sonnenaufgang¹⁹³

Schon die ersten Worte der Rede *Vor Sonnenaufgang*: „Oh Himmel über mir“¹⁹⁴ lassen vermuten, dass es sich hierbei um eine Anleihe bei Kant handeln müsse.¹⁹⁵ Diese Spur verdichtet sich auch weiterhin im Text.¹⁹⁶

Doch unter der Oberfläche des Textes, der erzählten Geschichte, sowie unter der Ebene des Subtextes, der Anleihe bei Kant, sowie im Folgenden auch der Bibel, liegt auch hier der esoterische Gehalt, welcher selbstreferentiell Leseanweisung für den Text zu geben scheint:

„„über allen Dingen steht der Himmel Zufall, der Himmel Unschuld, der Himmel Ohngefähr, der Himmel Übermuth.“ „Von Ohngefähr“ — das ist

¹⁹² *EH*, Za 8, KSA VI, S. 8.

¹⁹³ Za III, KSA IV, S. 207-210.

¹⁹⁴ *Ebd.*, S. 207.

¹⁹⁵ „Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir“, Kant, Immanuel: Kritik der praktischen Vernunft, A 288; Kant wird zitiert nach ders: Werkausgabe in 12 Bänden, Weischedel, Wilhelm, Frankfurt/M 1988; Vgl. auch: „Die Nacht aber war kalt in dieser Höhe und klar und *hellgestirnt*“ (Za III, KSA IV, S. 195, Kursiv: A.T.); In dieser Rede findet sich auch vermeintlich eine Gegenüberstellung einer ‚Psychologie der Immanenz‘ gegen eine transzendente Ethik (Vgl. Za III, KSA IV, S. 193-196).

¹⁹⁶ „[W]enn unter uns Zwang und Zweck und Schuld [...]“ (Za III, KSA IV, S. 208); Auch eine Kontextualisierung Kants - auch das durch den ‚Himmel‘ konnotierte ‚moralische Gesetz‘ - mit Diogenes ist aufzufinden: „Lieber noch will ich unter verschlossenem Himmel in der Tonne sitzen, als dich, Licht-Himmel [...]“ (*ebd.*); Der Himmel im *Zarathustra* ist dabei ein verschlossener, was Hinweis genug für eine Deutung anbieten würde. Interessant ist, dass der ‚Licht-Himmel‘ der Rede eigentlich der Nacht-Himmel ist: „Aber der Tag kommt: so scheiden wir nun! Oh Himmel über mir, du Schamhafter, Glühender! Oh du mein Glück vor Sonnen-Aufgang!“ (*Ebd.*, S. 210); Auch der Topos des Lichts sowie der Sonne, welche den Gedanken an das Höhlengleichnis Platons nahelegt sowie die Beziehung der Ideenlehre Platons zu der von Nietzsche vermeintlich in dieser Rede persiflierten Moralphilosophie Kants sind an dieser Stelle dankbare Deutungsflächen.

der älteste Adel der Welt, den gab ich allen Dingen zurück, ich erlöste sie von der Knechtschaft unter dem Zwecke.“¹⁹⁷

Ist auch hier die vermeintliche Kritik an Kant zu erkennen,¹⁹⁸ so sind in diesem Abschnitt auch die Worte *Zufall*, *Unschuld* und *Ohngefähr* von Bedeutung. Dem Alles-Umgebenden ist der Zufall zu eigen, die *Unschuld* verweist zwar wieder auf die Topik der Moralphilosophie, jedoch auch auf die Phrase von der ‚Unschuld des Werdens‘ aus Nietzsches eigenem Werk.¹⁹⁹ Die zwecklose Unschuld des Werdens, der Zufall, sowie das ‚Ungefähre‘ zeigen an, wie der *Also sprach Zarathustra* als Text sich einer einheitlichen Sinnenebene entzieht, indem sein Geschaffensein, sein innerer Zusammenhang nicht teleologisch zweckorientiert ist. Hinsichtlich des *Zarathustras* kann gesagt werden, dass hier das Verfahren des eklektischen Plagiiens gegen die Suggestion einer Einheit des Textes angewandt wird. Die Versatzstücke kommen von ‚ungefähr‘ und geraten in ein Netz zufälliger Verweisungen.²⁰⁰

Sind die Ebenen des Textes auch hier kaum voneinander zu trennen, so wird jedoch ersichtlich, dass Nietzsche häufig stativ Bilder oder monokausale Sinnenebenen und Philosopheme, welche sich im *Zarathustra* kryptisch eingeflochten aufzeigen lassen gegen eine gewisse Pluralität abwägt. Dabei betont Nietzsche zum Beispiel stets das Werden gegenüber verharrenden einheits- oder homogenitätsbehauptenden Entitäten.²⁰¹ Hinter diesem Vorgehen, wie auch im zitierten

¹⁹⁷ Za III, KSA IV, S. 209.

¹⁹⁸ Siehe u. a.: Vom „Reich der Zwecke“ (Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 438).

¹⁹⁹ Siehe besonders: „Unschuld des Werdens: ohne Zweck.“ (NF-1883,7[268]); Siehe auch: „Reden an meine Freunde. Ich habe mich immer darum bemüht, die Unschuld des Werdens mir zu beweisen [...]“ (NF-1883,7[7]); „Wichtigster Gesichtspunkt: die Unschuld des Werdens zu gewinnen [...]“ (NF-1883,7[21]); Vgl. auch NF-1883,16[49], NF-1883,16[84], NF-1883,21[3], NF-1885,36[10], NF-1887,9[91]; Im veröffentlichten Werk: GD 7, KSA VI, S. 95f. und ebd., 8, S. 95f.

²⁰⁰ Der Zufall wird auch als die Unverfügbarkeit einer sich der Deutung widersetzenden Wirklichkeit interpretiert beziehungsweise einer Wirklichkeit, welcher durch Deutung erst Sinn scheinbar gegeben werden muss. So heißt es im *Zarathustra*: „Ich bin Zarathustra, der Gottlose: Ich koche mir noch jeden Zufall in meinem Topfe. Und erst, wenn er da gekocht ist, heisse ich ihn willkommen, als meine Speise.“ (Za III, KSA IV, S. 215f.) In Korrespondenz mit: „Und das ist all mein Dichten und Trachten, dass ich in Eins dichte und zusammentrage, was Bruchstück ist und Räthsel und grauser Zufall.“ (Za II, KSA IV, S. 179) Zarathustra respektive Nietzsche, so könne gedeutet werden, fügen Sinn mit der Einsicht, dass er erst gefügt werden müsse, dass die Weise des Fügens keiner Sinntotalität unterliege und dass das Resultat nur Schein sei. So heißt es dazu auch: „Mit Worten und Würfeln klappernd überliste ich [...]“ (Za III, KSA IV, S. 215).

²⁰¹ U. a.: „Aber von Zeit und Werden sollen die besten Gleichnisse reden: ein Lob sollen sie sein und eine Rechtfertigung aller Vergänglichkeit!“ (Za II, KSA IV, S. 110).

Abschnitt, verbirgt sich eine Kritik am Sinnpostulat der Metaphysik, wie sie in Platons Ideenlehre bis hin zur Moralphilosophie Kants aufzuzeigen ist. Weitergehend kann auch gesagt werden, dass jene Kritik, hervorgebracht im esoterischen Gehalt einer in metaphorischer Sprache gehaltenen Dichtung, sich sprachphilosophisch gegen das Totalitäre der Begrifflichkeit, gegen die Suggestion der Eindeutigkeit der Sprache, gegen die Illusion fixierbarer Wahrheit wendet. Es wird eine Aufgabe dieser Arbeit sein, Nietzsches destruierendes Verfahren, welches als ein in der Metaphorizität verschleiertes Verweisen und Hinweisen angesehen werden kann, im Kontext mit dem durch die Absage an verbindliche Wahrheiten entstehenden Topos der Perspektivität doch noch mit einem positiven Gehalt behaftet zu erweisen. So ist an dieser Stelle zu vermuten, dass die Einsicht in die unumgängliche Perspektivität der Wirklichkeitsbewältigung sowie in die universelle Unverbindlichkeit von Wahrheit, dass das Resultat der eigenen Destruktion Nietzsche dazu nötigt, esoterischen Gehalt gerade in metaphorischer Dichtung verhüllt zu transportieren.²⁰²

Sind auch hier die Ebenen nicht zu trennen, gilt es zudem festzuhalten, dass die herausgearbeiteten Wirkungen des Textes in keiner Weise zu korrespondieren scheinen. So hat die identifizierte Ebene des Prätextes keinen zwingenden Bezug zum Inhalt des Werkes auf der Ebene der Erzählung. Der identifizierte Prätext jedoch wird, wenn identifiziert, im vom inhaltlichen Stoff und Plot der Erzählung abstrahierten sprachlichen Korpus getragen und darin der Kritik preisgegeben. Diese Sinnebene wirkt unabhängig von der Erzählung, wobei der syntaktische Korpus der gleiche bleibt. Die Ebene des selbstreferentiellen Bezuges wiederum bleibt indifferent gegenüber der Metaebene der Kritik am Prätext. Allein die Möglichkeit des Textes in diesem Maße zwischen seinen Ebenen zu Changieren, macht den Text offen, wohingegen als hermetisch auch die Möglichkeit bezeichnet werden kann, dass die Ebenen des Textes sich verweigern. Hermetisch ist der Text nicht nur, weil er keine eindeutige Sinnstiftung zulässt und seine Wirkung in einem sich Verschließen und Entziehen entfaltet, sondern auch weil diese skizzierte

²⁰² Zum Perspektivismus Nietzsches siehe: Tietz, Udo: Phänomenologie des Scheins, Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus, in: Nietzscheforschung Band 7, Reschke Renate (Hg.), Berlin 2000, S. 215-241; Siehe auch ein nachgelassenes Fragment Nietzsches aus dem Frühjahr 1886: NF-1886,7[60].

Wirkung ganz ausbleiben kann. Zudem provoziert der Sinnverzicht auch die Einsicht, dass jene skizzierte Dynamik sich wiederum selbst in Wirkungslosigkeit auflöst oder auflösen muss.

Erst auf der vierten Ebene, der strukturellen, scheinen die vorherigen nicht mehr als getrennt zu erscheinen. Wenn einerseits die sprachlich-metaphorische Struktur des Textes, die Dichtung, erst das unabhängige Funktionieren der Textschichten ermöglicht, so ergibt sich andererseits aus ihr erst der strukturelle Gehalt des Werkes, welcher sich selbsterfüllend an diesem gleichsam einlöst. Der Text bleibt mehrschichtig ohne zum einen eine der Schichten preiszugeben und zum anderen auch keine Schicht als eigenständig zuzulassen. Die Eigenständigkeit der Schichten löst sich auf in der Wirkung des Textes, was durchaus auch als seine Funktion angesehen werden kann. Der Text als die an sich selbst durchgeführte Wirkung der Ebenen wirkt zersetzend oder auflösend.

So verschließt der Text sich in der Hinsicht, dass er keine einheitliche Deutung, keine eindeutige Festlegung einer Ebene, keinen Abschluss und keine sinnstiftende Mitte zulässt. Der Text verschließt sich jedoch nicht nur, er bleibt gleichsam auch offen. Das Changieren der Ebenen des Textes, ihre intratextuelle Wirkung, sowie der durch die destruiierende Tendenz evozierte Ausschluss von Einheitlichkeit und Wahrheit lassen wiederum alle Deutungen zu. Offen steht der Text damit jedem („Allen“). So lässt sich die Wirkung des Textes von jedem erschließen, während andererseits auch jeder nur auf einer bestimmten Ebene des dessen verweilen kann.

So lässt sich Folgendes, nicht nur wieder als Kritik an Kant, sondern auch als Nietzsches Preisgabe seiner Methode lesen:

„Diese Freiheit und Himmels-Heiterkeit stellte ich gleich azurner Glocke über alle Dinge, als ich lehrte, dass über ihnen und durch sie kein „ewiger Wille“ — will.“ Diesen Übermuth und diese Narrheit stellte ich an die Stelle jenes Willens, als ich lehrte: „bei Allem ist Eins unmöglich — Vernünftigkeit!“²⁰³

²⁰³ Za III, KSA IV, S. 209; Dem Abschnitt zugrundeliegende Bibelstelle: „Jesus aber sah sie an und sprach zu ihnen: Bei den Menschen ist es unmöglich; aber bei Gott sind alle Dinge möglich“ (Matt. 19, 26).

Zum Schluss der Rede heißt es dann noch in einem Vorgriff auf *Das andere Tanzlied*²⁰⁴ sowie *Das Nachtwandler-Lied*²⁰⁵ selbstreflexiv auf das Gleichnis oder die Metapher verweisend: „Die Welt ist tief —: und tiefer als je der Tag gedacht hat. Nicht Alles darf vor dem Tage Worte haben.“²⁰⁶ Die Tiefe der Welt liegt im Dunkel der Nacht, dort wo kein Licht des Tages ist. Die Metapher oder das Gleichnis, als Verschleiernes mit der Dunkelheit identifiziert beinhaltet demnach vermeintlich Essentielles, welches in der Offensichtlichkeit der begrifflichen Sprache, dem Offensichtlichen als dem Pendant zum Licht des Tages identifiziert, nicht beherbergt zu sein scheint. Der letzte Abschnitt kann als ausgezeichnetes Beispiel für die selbstreferentielle Struktur des Textes angesehen werden.

3.4. Die Heimkehr²⁰⁷

In *Die Heimkehr* spricht die Einsamkeit zu Zarathustra:

„„Hier [In der Einsamkeit, A.T.] kommen alle Dinge liebkosend zu deiner Rede und schmeicheln dir: denn sie wollen auf deinem Rücken reiten. Auf jedem Gleichniss reitest du hier zu jeder Wahrheit.““²⁰⁸

Und weiter heißt es: „„Aufrecht und aufrichtig darfst du hier zu allen Dingen reden: und wahrlich, wie Lob klingt es ihren Ohren, dass Einer mit allen Dingen — gerade redet!““²⁰⁹

Auffallend in diesem Abschnitt sind die Begriffe *Gleichniss* und *Wahrheit* sowie 'die Dinge'. Die Einsamkeit sagt zu Zarathustra, dass die Dinge zu ihm kämen, sie kämen zu ‚seiner Rede‘. Zarathustra ‚reite‘ auf ‚jedem Gleichnis‘ zu ‚einer‘ Wahrheit. Jedes Gleichnis, als das, was von etwas spricht, indem es im nur Verweisen darauf gerade nicht explizit davon spricht, führe zu einer Wahrheit, welche ebenso nicht als

²⁰⁴ Za III, KSA IV, S. 286.

²⁰⁵ Za IV, KSA IV, S. 395-404.

²⁰⁶ Za III, KSA IV, S. 210.

²⁰⁷ Ebd., S. 231-234.

²⁰⁸ Ebd., S. 231.

²⁰⁹ Ebd.

singuläre Entität gesetzt ist. Es gibt viele Wahrheiten und das Reden, welchem sich die Dinge selbst hingeben ist als Gleichnis immer wahr. Zu vermuten wäre hier an dieser Stelle ein Regress, welcher sich jedoch auflöst, wenn man Nietzsches eigene Zitation des Abschnittes in EH heranzieht, in welchem er von der ‚Inspiration‘ spricht.²¹⁰ Mit dieser Deutungshilfe lässt sich die betreffende Stelle als ein Beitrag zum Begriff der Inspiration lesen,²¹¹ was jedoch nicht nur im Widerspruch zu der notwendig zu unterstellenden bewussten Komposition des *Also sprach Zarathustra* stehen würde, sondern sich zum anderen auch an dem Quellenwert des EH zu messen hätte.²¹² Nietzsches Kritik an der ‚Inspiration‘ genommen,²¹³ sowie die

²¹⁰ EH, Za III, S. 339f.

²¹¹ Vgl. auch Adornos Kritik der negativen Dialektik am „Identitätsanspruch“ von Begriff und Sache (Adorno, Theodor Wiesengrund: Vorlesung über Negative Dialektik, (1965/66), (Hg.) Tiedemann, Rolf, Frankfurt/M.2003, S. 37.), wonach das Identitätsprinzip als die „geistige Reflexion“ der „Naturbeherrschung“ fungiert, indem es das „immanente[] Bestreben allen Geistes, sein Anderes, das was an ihn herangetragen wird oder worauf er stößt, sich gleichzumachen“ sucht (ebd., S. 21). So könne man auch den Abschnitt aus der Rede Zarathustras als eine Kritik an der Totalität der Sprache oder wie bei Adorno des Geistes lesen, wenn es heißt, dass einer gerade „mit allen Dingen – [...] redet“ (Za III, KSA IV, S. 231; kursiv A.T.) und nicht *über* sie. So heißt es auch in diesem Sinne weiter, dass die Dinge selbst zur Rede kommen und diese nicht über sie verfüge. Bei Adorno heißt es dazu, dass es die Aufgabe der Erkenntnis demnach sein müsse, „das nicht Begriffliche, der Phil[osophie] Heterogene in diese hineinzunehmen“ (Adorno, Theodor Wiesengrund: Ontologie und Dialektik, (1960/61), (Hg.) Tiedemann, Rolf, Frankfurt/M., 2002, S. S.85). Weil, so Adorno, Philosophie „keinen ihrer Gegenstände ganz“ habe, sei sie notwendig „fehlbar“. (Ebd., S. 124ff.) Diese „volle, unreduzierte“ oder „geistige Erfahrung“ (ebd., S. 114) die „gleichsam bewußtlose Versenkung des Bewußtseins in die Phänomene“ (ebd., S. 179.) scheint hier vorweggenommen zu sein, wenn es im *Also sprach Zarathustra* heißt, dass die sich der Rede anbietenden Dinge im Gleichnis zu jeder Wahrheit zu reiten seien. So spricht Adorno auch vom „ästhetische[n] Moment“ des „Spiels“ von „Intuition“ und dem „Einfall“- Moment der Philosophie. (Ebd., S. 129); Siehe hierzu auch den jedoch kritisch zu bewertenden Abschnitt über die Intuition in (EH, ZA 3, KSA VI, S. 339f.) sowie: „Hier springen mir alles Seins Worte und Wort-Schreine auf: alles Sein will hier Wort werden, alles Werden will hier von mir reden lernen. Da unten aber — da ist alles Reden umsonst! Da ist Vergessen und Vorübergehn die beste Weisheit: Das — lernte ich nun!“ (Za III, KSA IV, S. 232); Nietzsches Sprach-Artistik als „Sprechen aus der Natur“ gedeutet bei Kalb, Christof: Desintegration, Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt/M 2000, S. 272ff., hier auch die Metapher als sinnliche Erfahrung der Natur durch Unterwanderung der Begrifflichkeit (ebd., S. 271); Dazu kritisch: Zittel, Claus: Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, in: Nietzsche-Studien 30, Berlin/New York 2001, S. 504-508, hier S. 507; Siehe dazu auch über Anschauungsmetaphern und Bilderdenken bei Nietzsche: Lemm, Vanessa: Kritische Theorie und affirmative Biopolitik, Nietzsche und Naturbeherrschung bei Adorno und Horkheimer, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, 32-33/2012, Bock, Wolfgang, Kramer Sven u. Schweppenhäuser, Gerhard (Hg.), S. 85-110, hier 98ff.; Siehe auch: Schweppenhäuser, Hermann: Nietzsche – Eingedenken der Natur im Subjekt, in: Literaturmagazin: Nietzsche, 12/1980, S. 235-261; Schmid Noerr, Gunzelin: Das Eingedenken der Natur im Subjekt, Jenseits der Dialektik der Aufklärung?, in: Ders. (Hg.): Metamorphosen der Aufklärung, Vernunftkritik heute, Tübingen 1988, S. 86-98; Dazu Nietzsche u. a.: „Aufgabe: die Entmenschung der Natur und dann die Vernetzung des Menschen, nachdem er den reinen Begriff „Natur“ gewonnen hat“ (NF-1881, 11[211]).

²¹² Siehe ausgewählt zu Nietzsches Kritik der Inspiration: „unsere Eitelkeit fördert den Cultus des Genius und der Inspiration [...]“ (NF-1877,24[1]); „Glaube an Inspiration. — Die Künstler haben ein Interesse daran, dass man an die plötzlichen Eingebungen, die sogenannten Inspirationen glaubt; als ob die

Prämisse der Fragwürdigkeit des Quellenwertes von EH, samt der von diesem verursachten Irritation aufgrund der Zitation der betreffenden Stelle, kann der Abschnitt aus *Die Heimkehr* dennoch dahingehend als selbstreflexives Moment des *Zarathustra* gelesen werden, als dass darin sprachkritisch der Zugriff auf die Dinge oder die Welt kritisiert wird. Hinzu wird auch die vom *Zarathustra* evozierte Sphäre einer polyperspektivischen Wahrheit reflektiert. Die Gleichnisstruktur des Textes erzeugt eine mögliche Offenheit hin zu *jeder* Wahrheit, so wie auch Zarathustra ‚zu jeder Wahrheit reitet‘. In Anbetracht des Untertitels des *Zarathustra* könne anhand der Offenheit zu jeder Wahrheit auch von *allen* Wahrheiten und zugleich auch *keinen* Wahrheiten gesprochen werden.

Idee des Kunstwerks, der Dichtung, der Grundgedanke einer Philosophie, wie ein Gnadenschein vom Himmel herableuchte.“ (MA I, KSA II, 155, S.146) auch ebd., 156, S.147 und Ebd., 221, S. 180ff.; „Was sich alles als Kraft, Inspiration, Gefühls-Überfluss geben möchte — Kunstmittel der Schwäche (der überreizten Künstler) um zu täuschen.“ (NF-1878,30[171]); auch NF-1878,30[168], NF-1881,15[40] und NF-1882,3[1]; „[Z]um Unterschiede von den Mystikern jeden Rangs, die ehrlicher als sie und tölpelhafter sind — diese reden von „Inspiration“ —): während im Grunde ein vorweggenommener Satz, ein Einfall, eine „Eingebung“, zumeist ein abstrakt gemachter und durchgesiebter Herzenswunsch von ihnen mit hinterher gesuchten Gründen vertheidigt wird“ (JGB 5, KSA V, S. 19); „Jeder Künstler weiss, wie fern vom Gefühl des Sich-gehen-lassens sein „natürlichster“ Zustand ist, das freie Ordnen, Setzen, Verfügen, Gestalten in den Augenblicken der „Inspiration“, — und wie streng und fein er gerade da tausendfältigen Gesetzen gehorcht, die aller Formulierung durch Begriffe gerade auf Grund ihrer Härte und Bestimmtheit spotten“ (JGB 188, KSA V, S. 108); „Das „Gesetz“, der „Wille Gottes“, das „heilige Buch“, die „Inspiration“ — Alles nur Worte für die Bedingungen, unter denen der Priester zur Macht kommt“ (AC 55, KSA VI ,S. 239); Ganz im Gegensatz zu Frischmann, die den Passus aus dem EH nicht kritisch nimmt: Frischmann, Bärbel: (Artikel) Inspiration, in: Niemeyer, Christian (Hg.): Nietzsche-Lexikon, Darmstadt 2009, S. 163-164, hier: 163f.; Betreffende Stelle in EH (EH, Za 3, KSA IV, S. 339f.) ist unter dem Verdacht der Selbststilisierung Nietzsches als Quelle kritisch zu bewerten. Auch ein Zusammenhang zum zeitlich naheliegenden geistigen Zusammenbruch Nietzsches kann vermutet, jedoch nicht bewiesen werden. Die Problematik überblickend und kurz diskutierend: Windgätter, Christof: Nietzsches Schreibpraktiken, in: Nietzsche-Studien 39, Berlin/New York 2008, S.407-421, hier S. 414ff., hier ist auch die Problematik vom Widerspruch der in EH stattfindenden „Ich-Apotheose“ Nietzsches und seiner früheren Subjektkritik erwähnt (ebd., S. 415); Siehe auch: Montinari, Mazzino: Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘, in: Nietzsche-Studien 1, Berlin/New York 1972, S. 380–418; Siehe auch: 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, Berlin/New York 2008, S. 62-114 und ebd.: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens, Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21, Berlin/New York 1992, S. 163-183; Kornberger, Martin: Zur Genealogie des „Ecce Homo“, in: Nietzsche-Studien 27, Berlin/New York 1998, S. 319-323.

²¹³ Vgl. auch Botet 2006, S. 42-57.

3.5. Von alten und neuen Tafeln²¹⁴

In dieser Rede finden sich besonders auffällige selbstreflexive Momente. So heißt es in Hinblick auf ein zentrales Motiv des *Zarathustra*, dem Tanz: „— hinaus in ferne Zukünfte, die kein Traum noch sah, in heissere Süden, als je sich Bildner träumten: dorthin, wo Götter tanzend sich aller Kleider schämen [...]“²¹⁵ Und dazu weiter: „— dass ich nämlich in Gleichnissen rede und gleich Dichtern hinke und stammle: und wahrlich, ich schäme mich, dass ich noch Dichter sein muss!“²¹⁶ Das Dichten und In-Gleichnissen-Reden ist demnach gegenüber dem nackten, weil attributlosen Tanzen eine defizitäre Tätigkeit. Dies bedeutet gar für den *Zarathustra* als gedichtet und nicht gleich getanzt, dass seine Präsentation eine dem Tanz gegenüber noch defizitäre Form darstellt. Die Dichter hinken und stammeln, sie tanzen also noch nicht. Auffällig ist hierbei, dass das Stammeln, also ein Akt des Sprechens als ein dem Tanzen abkünftige Tätigkeit verstanden wird.²¹⁷

Der Tanz und das Lachen bedürften nicht nur des Umfangs wegen einer eigenen Untersuchung. Die folgende Betrachtung kann nur unzureichend die Motive erfassen. Sie sollen im Kontext dieser Arbeit nur aufgegriffen werden.

²¹⁴ Za III, S. 246-269.

²¹⁵ Ebd., S. 247.

²¹⁶ Ebd.; ‚Traum‘ und ‚Bildner‘, sowie der ‚tanzende, nackte Gott‘ verweisen hier auf die Gegensatzpaare Nietzsches früher ‚Artistenmetaphysik‘ vor allem in der GT: Apollinisch und dionysisch. Die Form des tektonischen Traumes und die Formlosigkeit des rauschhaften Tanzes, ungebunden nicht einmal durch ‚Kleidung‘, welche hier schlicht als Attribut als solches interpretiert werden könnte. Dem Hinweis jedoch, sowie einem Versuch die Begriffe von Form und Formlosigkeit für diese Arbeit fruchtbar zu machen, kann aufgrund des Umfangs nicht ausführlich nachgegangen werden.

²¹⁷ Die Möglichkeit, den *Zarathustra* in seiner desintegrativen Form, seiner Verweigerung verbindlicher Wahrheiten, analog zum Begriff des Tanzes auszulegen, welches sich der Deutung anhand des Abschnittes aus dem EH über die Inspiration (EH, Za 3, KSA VI, S. 339f.) sowie u. a. durch: „Unter dem Zauber des Dionysischen schliesst sich nicht nur der Bund zwischen Mensch und Mensch wieder zusammen: auch die entfremdete, feindliche oder unterjochte Natur feiert wieder ihr Versöhnungsfest mit ihrem verlorenen Sohne, dem Menschen.“ (GT, 1, KSA I, S. 29) oder durch: „Die Dionysusfeste schliessen nicht nur den Bund zwischen Mensch und Mensch, sie versöhnen auch Mensch und Natur.“ (GG, KSA I, S. 582) anbieten würde, kann an dieser Stelle ausgeschlossen werden. Der *Zarathustra* ist nicht Tanz, da die Dichtung noch nicht Tanz ist. Der Tanz kann also nicht herkömmlich als nur physisch-rhythmische Bewegung zu Musik verstanden werden.

3.5.1. Der Tanz, das Lachen, die Parodie und das Spiel

Betrachtet man das Motiv des Tanzes im *Zarathustra*, so drängen sich auch die als verwandt anzunehmenden Motive des Lachens und des Spieles auf. Im Folgenden soll sich einerseits diese Vermutung erhärten und andererseits sollen die Begrifflichkeiten für die Untersuchung fruchtbar gemacht werden.

Die Motive des Tanzes und des Lachens sowie des Spieles, welche in der folgenden Deutung die gleiche, zumindest eine ähnliche symbolische Bedeutung innehaben, können im Kontext dieser Arbeit keiner tiefergehenden Analyse unterzogen werden, da diese Komplexe aufwendigerer und noch ausstehender zufriedenstellender Betrachtungen bedürfen. Ein exkurshaftes Befassen mit den nach mehr Aufmerksamkeit verlangenden Topoi ist jedoch auf dem Weg der Erörterung der Thesen dieser Arbeit notwendig.²¹⁸

Der Tanz scheint bei Nietzsche symbolisch in erster Linie für die Bewegung zu stehen, als das Diametrale zum Stillstand, zum fixierten Punkt, zu Sinn und Wahrheit. Der Tanz hat viele Wahrheiten und trägt in der steten Weigerung des Stillstehens die Überwindung wider allen Wahrheiten in sich.

Der Tanz ist unmittelbar, nicht innehaltend und kein Zentrum zulassend. Der Tanz als Allegorie zeigt das Vermögen an, sich keiner stativen Entität zu überantworten, der Tanz setzt sich hinweg über das Verweilen bei jedweden Postulaten oder Wahrheiten. Ebenso – und das haben der Tanz und der *Zarathustra* gemeinsam – ist der Tanz desintegrativ. Die Bewegungen sind intuitiv und unberechenbar, sie lassen kein feststehendes Zentrum – auf den Text angewandt – der Deutung zu.

²¹⁸ Es soll nun hier dem Hinweis auf die ‚große Vernunft‘, auf den Tanz und die Leiblichkeit, sowie die damit einhergehende Absage an die Transzendenz nicht weiter gefolgt werden; Zu dem Topos des Tanzes bei Nietzsche siehe u. a. neuere Beiträge von Tietz, Udo: Musik und Tanz als symbolische Formen, Nietzsche ästhetische Intersubjektivität des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31, Berlin/New York 2002, S. 75-90; Gerhardt, Volker: Die „grosse Vernunft“ des Leibes, Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: Ders. (2000), S. 123-163; Jaspers Auslegung, dass der Tanz u. a. die Ermöglichung des Übermenschen sei, (Jaspers, Karl: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin/New York 1974, S. 196) ist zum Beispiel aufgrund der Fragwürdigkeit von Rang und Anlage des Motives des Übermenschen kritisch zu hinterfragen.

Eine Schlüsselszene für die hier nur angedeutet hervorgebrachte Deutung vom Tanz und vom Lachen findet sich in der 23. Rede in *Von alten und neuen Tafeln*, wo es heißt:

„So will ich Mann und Weib: [...] beide [...] tanztüchtig mit Kopf und Beinen. Und verloren sei uns der Tag, wo nicht Ein Mal getanz wurde! Und falsch heisse uns jede Wahrheit, bei der es nicht Ein Gelächter gab!“²¹⁹

Hier zeigt sich, dass nicht nur mit dem Körper, sondern auch mit dem ‚Kopf‘, welcher hier als eine Synekdoche für das Denken steht, getanz wird. Das Denken ist auch Tanzen. Des Weiteren heißt es, dass eine Wahrheit, bei welcher nicht gelacht wurde, also über welche sich nicht hinweggesetzt wurde, welche nicht zumindest in ihrer Geltung erschüttert wurde, keine sei. Was haben Tanz und Lachen gemeinsam?

3.5.1.1. Lachen und Parodie

Den Höhepunkt von Nietzsches Auseinandersetzung mit dem Lachen scheint der § 223 aus *Jenseits von Gut und Böse* darzustellen, in welchem es heißt:

„[W]ir sind das erste studirte Zeitalter in puncto der „Kostüme“, ich meine der Moralen, Glaubensartikel, Kunstgeschmäcker und Religionen, vorbereitet wie noch keine Zeit es war, zum Karneval grossen Stils, zum geistigsten Fasching-Gelächter und Übermuth, zur transcendentalen Höhe des höchsten Blödsinns und der aristophanischen Welt-Verspottung. Vielleicht, dass wir hier gerade das Reich unsrer Erfindung noch entdecken, jenes Reich, wo auch wir noch original sein können, etwa als Parodisten der Weltgeschichte und Hanswürste Gottes, —

²¹⁹ Za III KSA IV, S. 264.

vielleicht dass, wenn auch Nichts von heute sonst Zukunft hat, doch gerade unser Lachen noch Zukunft hat!“²²⁰

Hier deutet sich an, wie sehr das Lachen für Nietzsche als einzig mögliche Option und Reaktion auf die Absurdität der geistesgeschichtlich gewachsenen Gebilde gelten kann. Das Lachen als eine Parodie des Geschehens, die ‚Hanswürste Gottes‘ als die sich aus einer Verstrickung Lösenden. Das Lachen ist Parodie.²²¹ Das Lachen also als ein sich über etwas hinwegsetzendes Vermögen, welches in der Parodie zur Aneignung oder Bemächtigung wird.²²²

Die Parodie liefert einen wichtigen Hinweis auf einen Vortext des *Zarathustra*, der zweiten Vorrede zur *Fröhlichen Wissenschaft*, in welcher es heißt:

„[W]er weiss, was für ein Opfer er sich sucht, was für ein Unthier von parodischem Stoff ihn in Kürze reizen wird? „Incipit tragoedia“ [...] Irgend etwas ausbündig Schlimmes und Boshaftes kündigt sich an: incipit *parodia* [...]“²²³

²²⁰ JGB 223, KSA V, S. 157.

²²¹ Vgl. auch „Wenn der Mensch vor Lachen wiehert, übertrifft er alle Thiere durch seine Gemeinheit.“ (MA I, 553, KSA II, S. 330); Siehe auch: ‚der Lachende Löwe‘ (Za IV, KSA IV, S. 406), welcher nach Nietzsche Macht und Milde vereine (NF 1883, 21 [2]) und ein Symbol von „Reife und Mürbe“ ist (NF 1883, 16 [51]). „Neue Werthe schaffen — das vermag auch der Löwe noch nicht: aber Freiheit sich schaffen zu neuem Schaffen — das vermag die Macht des Löwen.“ (Za I, KSA IV, S. 30) Der raubende Wille des Löwen steht für das „ich will“ (Ebd.) und weiter heißt es: „Hungernd, gewaltthätig, einsam, gottlos: so will sich selber der Löwen-Wille. Frei von dem Glück der Knechte, erlöst von Göttern und Anbetungen, furchtlos und fürchterlich, gross und einsam [...]“ (Za II, KSA IV, S. 133) Die sich selbst gewisse Behauptung vor einer Anbetung, also einer gefestigten, denkenden Hingabe an etwas Designiertes, ist die Eigenschaft des Löwen, der als lachender die höchste Form seiner symbolischen Anwendung im *Zarathustra* findet. Der ‚lachende Löwe‘ steht für die befreiende Wirkung des Lachens. Eine abschließende Deutung des Motivs des Löwen müsste jedoch vielschichtiger ausfallen, eine Analogie zur Topik des Lachens sei hier daher nur angedeutet; Auch die Götter lachen – bei allem Philosophieren können sie es auch bei den ernstesten Dingen nicht lassen (JGB, 294, KSA V, S. 236).

²²² Vgl. Gilman, Sander L.: Incipit parodia, The function of parodie in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4, Berlin/New York 1974, S. 52-74, Gilman zeigt anhand Goethes Überlegungen zur Parodie sowie Nietzsches aneignender Rezeption Goethes die Reibung zwischen der Parodie als Profanisierung und der Parodie als ‚Echo‘ des erhobenen Originalen. (Ebd., S. 56ff.) So könne vermutet werden, dass die Parodie des *Zarathustra* nicht nur als Invektive zu verstehen ist und die evozierten Bilder nicht einer nihilistischen Tendenz zum Opfer gefallene leere Hülsen sind, sondern in der Parodie als einem Echo neu einverleibt doch ihre ursprüngliche Konnotation entfalten sollen. Siehe auch: Gilman zu Nietzsches Adaption rezipierter Überlegungen zum Begriff der Parodie sowie Nietzsches wandelndes Verständnis dieser.

²²³ FW, KSA III, S. 346; Kursiv A.T.

Wir haben hier einen Schlüssel zum Text des *Also sprach Zarathustra*, die Parodie als das notwendige Pendant zur Tragödie,²²⁴ zur *angekündigten* Tragödie, verweist auf den Charakter des auf die *Fröhliche Wissenschaft* folgenden *Also sprach Zarathustra*.

Um – wie es in einer Nachlassnotiz Nietzsches heißt – in Anbetracht des Umschlagens des „Idealismus der bisherigen Menschheit“ in den „Nihilismus [,] – in den Glauben an die absolute Werthlosigkeit das heißt Sinnlosigkeit... Die Vernichtung der Ideale, die neue Öde, die neuen Künste, um es auszuhalten“, bedarf es der „Tapferkeit, [der] Geduld“, es bedarf des Vermögens Zarathustras sich „beständig parodisch zu allen früheren Werthen“ zu verhalten, „aus der Fülle heraus“.²²⁵ Dies ist der Hinweis auf die eklektische Verfassung des *Zarathustra*. Das parodistische Verfahren eignet, sich selbst behauptend, sich einen Platz im Gefüge suchend die Tradition an, indem es sie verspottet („aristophanische Welt-Verspottung“) und die Karnevaleske des ‚Blödsinns‘ entlarvt, indem es sie überspitzt. Die Aneignung der Tradition, die Einverleibung, im Falle des *Also sprach Zarathustra* auch der Prätexte, erfolgt mit der Tendenz der Auflösung. Das Lachen, die Parodie wirken spottend und berauben damit den Verspotteten seiner Wirkung.²²⁶

Jener Abschnitt jedoch legt nahe, dass der subkutane Gehalt des *Zarathustra* nicht nur auf seine desintegrative Wirkung beschränkt werden kann. Wird angenommen, dass der Text nur nihilistisch sei (Zittel), so muss demnach auch das kulturphilosophische Programm jener herangezogenen Texte Nietzsches ähnlich skeptisch bewertet werden, sodass die Vermutung sich aufdrängt, dass dem

²²⁴ Ebd.

²²⁵ NF-1886,7[54].

²²⁶ „Und ich hiess sie ihre alten Lehr-Stühle umwerfen, und wo nur jener alte Dünkel gesessen hatte; ich hiess sie lachen über ihre grossen Tugend-Meister und Heiligen und Dichter und Welt-Erlöser.“ (Za II, KSA IV, S. 247); Wichtige parodistische Züge sind auch Ironie und Selbstironie. Der Topos der Ironie kann jedoch in dieser Arbeit nicht untersucht werden. Siehe dazu vor allem: Behler, Ernst: Nietzsches Auffassung der Ironie, in: Nietzsche-Studien 4, Berlin/New York 1975, S. 1–35; Allemann, Beda: Ironie und Dichtung, Friedrich Schlegel, Novalis, Solger, Kierkegaard, Nietzsche, Thomas Mann, Musil, Pfullingen 1956; Bräutigam, Bernd: Verwegene Kunststücke, Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren, in: Nietzsche-Studien 6, Berlin/New York 1977, S. 45–63; Pipin, Robert: Irony and Affirmation in Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*, in: Nietzsche’s New Seas, Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics, Gillespie, Michael Allen and Strong, Tracy (ed.), Chicago 1988, S. 45–74.

Zarathustra durchaus ein das Bloß-Nihilistische doch noch übersteigernder positiver Gehalt zu attestieren sei.

3.5.1.2. Der Tanz

Die weitere Betrachtung des Topos des Tanzes kommt nicht umhin, sich zuvor mit dem Topos der Musik bei Nietzsche auseinanderzusetzen. Im Frühwerk Nietzsches heißt es:

„Das principium individuationis wird [...] durchbrochen, das Subjective verschwindet ganz vor der hervorbrechenden Gewalt des Generell-menschlichen, ja des Allgemein-natürlichen.“²²⁷

Der Tanz zur Musik erscheint als orgiastische Aufhebung der Entfremdung und Entzweiung, zum einen von Mensch zu Mensch und zum anderen von Mensch zu Natur. Nietzsches Prämisse ist hierbei, dass das Dionysische, „d. h. alle Kunst, die nicht ‚Schein des Scheins‘, sondern ‚Schein des Seins‘ ist, Widerspiegelung des ewigen Ur-Einen“ wäre,²²⁸ während „Sprache, als Organ und Symbol der Erscheinung, nie und nirgends das tiefste Innere der Musik nach Aussen kehren“ kann.²²⁹ So ist für Nietzsche die „Kunst des Dionysus [...] die Musik“, welche ihren Raum hat, „wo die gestaltende Vernunft, d. h. das Wort aufhört.“²³⁰

Die Auffassung, dass Musik das Abbild des ‚Ur-Einen‘ sei, hat Nietzsche schon Mitte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zusammen mit der Schopenhauerschen Willensmetaphysik aufgegeben.²³¹ Mit der Preisgabe der

²²⁷ GG, KSA I, S. 582.

²²⁸ NF-1870/71, 7[126].

²²⁹ GT 6, KSA I, S. 51.

²³⁰ Vgl. Roos, Carl: Nietzsche und das Labyrinth, Kopenhagen 1940, S. 35.

²³¹ Schopenhauers „tiefsinnige Metaphysik der Musik“ und ihre Orientierung am „Ur-Einen“ wird für Nietzsche nun „Traumidealismus“ und „Begriffsdichtung“ ohne kognitiven Wert. (NF- 1872/73, 19[154] und 19[322]); Eine Übersicht zur Entwicklung des erkenntnistheoretischen und ontologischen Denkens Nietzsches findet sich stark auf die Quellen Nietzsches eingehend bei Riccardi, Mattia: "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, in: Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches, Hoffmann, David Marc (Hg.), Basel 2009; Siehe auch: Constâncio, João: On Consciousness, Nietzsche's departure from Schopenhauer, in: Nietzsche-Studien 40, Berlin/New York 2011, S. 1-42, hier besonders die Literaturangaben in Fußnote 2, S. 3.

„Artistenmetaphysik“ und der Musik als Abbild des „Ur-Einen“ generiert sich Metaphysik dennoch für Nietzsche als Dichtung zur Kunst, welche nun nicht mehr nur „Wiederholung der Welt“ oder „zweite[r] Abguss“ ist.²³² Unabhängig vom Wandel dieser Prämisse bleibt jedoch die Auffassung, dass die neuzeitliche Begriffssprache gegenüber der Musik eine defizitäre Sprache sei.²³³ Die durch die Abkehr von der Artistenmetaphysik freigewordene Stelle der Begriffssprache des Denkens gegenüber desintegrativen Moments füllt Nietzsche nun mit dem Tanz. Die Stelle, welche in der *Geburt der Tragödie* die Musik einnahm, nimmt nun im *Zarathustra* der Tanz ein.²³⁴

²³² GT 5, KSA I, S. 44.

²³³ Vgl. „Im Verhältniß zur Musik ist alle Mittheilung durch Worte von schamloser Art; das Wort verdünnt und verdummt; das Wort entpersönlicht: das Wort macht das Ungemeine gemein.“ (NF-1887, 10[60]188); Nietzsche zweifelt an der Möglichkeit adäquater sprachlicher Verständigung und betont, dass ein außerästhetisches Verstehen gar nicht möglich sei, weil es sich dabei u. a. nur um ein „Uebereinkommen in Worten und Handlungen“ handelt, „ohne ein Uebereinkommen des Gefühls[.]“ (UB IV, WB 5, KSA I, S. 455) So vertrete Nietzsche, so Udo Tietz, einen „hermeneutischen Negativismus, der die Möglichkeit des gelingenden Verstehens außerhalb der ästhetischen Sphäre radikal bestreitet.“ (Tietz 2002, S. 75-90, hier S. 82); Siehe dazu auch: Tietz, Udo: Verstehen versus Mißverstehen, Re- und Dekonstruktion der dekonstruktivistischen Verstehensskepsis, in: Abel, Günter (Hg.): Französische Nachkriegsphilosophie, Autoren und Positionen, Berlin 2001, S. 355 f.

²³⁴ Vgl. Tietz 2002, S. 80, so heißt es hier: „Wie die Musik fungiert er [der Tanz, A. T.] als ein normativer Maßstab, an dem gemessen die Welt des bürgerlichen Alltags als depraviert sich ausweisen läßt“. Dies korrespondiert noch mit der These des Tanzes als dem Lachen analoges desintegratives Moment gegenüber den Postulaten der Metaphysik. Weiter jedoch: „und er [der Tanz, A.T.] fungiert als ein utopisches Ideal eines nichtentfremdeten Lebens, in welchem der Gegensatz zwischen Mensch und Mensch ebenso aufgehoben ist, wie der zwischen Mensch und Natur.“ (Ebd., S. 80) Wobei Tietz seine Theorie der ‚ästhetischen Intersubjektivität des Performativen‘ zu begründen sucht, jedoch schwer deutlich macht, wie denn der physische Akt des Tanzens, ohne zur Analogie transzendiert zu sein, als die ‚Unmittelbarkeit des Tanzes‘ von Nietzsche gegen die ‚Unmittelbarkeit der Worte‘ gesetzt würde: „Nietzsche setzt den selbstvergessenen Tanz in seiner ganzen Unmittelbarkeit gegen die Unmittelbarkeit der Wörter, weil ihm jegliches Vertrauen in eine sprachlich erzeugte Intersubjektivität der Verständigung als hoffnungslos scheint.“ (Ebd., S. 81f.) So suggeriert dies, dass in Absehung von der Möglichkeit der sprachlichen Verständigung, diese durch das intersubjektive Moment des gemeinsamen Tanzens zu erreichen gedacht sei. Wobei der Begriff des Tanzes als Analogie zu einem Strukturmerkmal gemacht weitaus fruchtbarer für die Interpretation zumindest des *Zarathustra* wäre. So heißt es bei Tietz auf der Suche nach einer Unmittelbarkeit weiter: „Dennoch ist Zarathustra bei den tanzenden Mädchen etwas aufgegangen: die Einsicht nämlich, daß es allein im selbstvergessenen Tanz gelingen kann, den Schleier der Zeichen zu zerreißen. Zarathustra kennt nun den Fluchtweg aus der Hölle des Scheins. Den selbstvergessenen Tanz“. (Ebd., S. 81) Für Tietz scheint tatsächlich gegen den Schleier der Zeichen und für ein interaktives Verstehen ‚getanzt‘ zu werden: Nicht „Problemlösung“ oder „Handlungskoordination“ ist das Telos dieser „Kommunikation“, sondern die „intersubjektive Teilhabe an einem gemeinsam geteilten Sinn durch interaktive Teilnahme an einer gemeinsam geteilten Praxis.“ (Ebd., S. 82); Zum Tanz als ‚übersubjektives Geschehen‘ siehe auch: Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele, Bd. 3/1, Leipzig 1932, S. 1054 f.; Pichler weist darauf hin, dass schon in der GT der Tanz losgelöst vom Dionysischen gedacht werden muss und dort schon als Bezeichnung eines Denkmodus gebraucht wird. (Pichler 2010, S. 193); Vgl. dazu auch „Tanz [des] Denkens“ (GT 18, KSA I, S. 119); Zur Kritik an der bloß symbolischen Interpretation des Tanzes bei Tietz sowie bei Schüle, Christian: (Artikel) Tanz, Tänzer, in: Ottman (2011), S. 335f., siehe: Pichler 2010, FN 566, S. 272.

Ist nicht klar gewesen, wie Tietz auf den Weg zu einer Unmittelbarkeit den Begriff des Tanzes führte,²³⁵ so scheint er sich dann doch der Annahme dieser Arbeit zu nähern:

„Die symbolische Sprache des Tanzes hat ihren Ort im Vorhof der propositional ausdifferenzierten Sprache des Alltags und schießt allenfalls in sie ein. Dagegen ist alle expressive Vernunft machtlos. Es gelingt ihr nicht, die symbolische Sprache auf Dauer unter Kontrolle zu halten, da sie sich jeder Exkommunizierung widersetzt!“²³⁶

Hier ist nun von der ‚symbolischen Sprache des Tanzes‘ die Rede. Diese wird nun nicht mehr als performative, physische Bewegung begriffen.²³⁷ Darüber hinausgehend kann sogar von einem Tanz der symbolischen Sprache gesprochen werden. Weiter heißt es dann bei Tietz:

„Folgen wir Nietzsche, dann liegt also etwas im Symbolischen, was sich dem „making it explicit“ radikal entzieht; etwas Implizites, das jenseits aller Gründe liegt und jeder diskursiven Aufklärung und Artikulierung widersteht.“²³⁸

²³⁵ FN 234, S. 64; Dazu auch: „Allein der Tanz, Nietzsche betrachtet ihn ähnlich wie die Musik als einen „Feind aller Conventionen, aller künstlichen Entfremdung und Unverständlichkeit zwischen Mensch und Mensch“ (Nietzsche, Friedrich: *Unzeitgemäße Betrachtungen IV*, WB 5, KSA I, S. 456, im Folgenden UB, Zitation A.T.), weist einen Ausweg aus der Hölle des Scheins.“ (Tietz 2002, S. 82).

²³⁶ Ebd., S. 87.

²³⁷ Auch Pichler weist hierbei darauf hin, dass der Tanz in der Rezeption vorwiegend als Symbol verstanden wurde. (Pichler 2010, S. 193) So in aktuellen Beiträgen bei Schüle 2011, S. 335f., in welchem der Tanz als Symbol der „Überwindung seiner selbst als gelungene Bewegung [, als] Tätigkeit“ verstanden wird. (Ebd., vgl. auch Pichler 2010, S. 272, FN 566) Der Tanz wird noch nicht als Metapher des Denkens, eines „anderen Denkens“ (ebd.) verstanden. So auch wie gezeigt bei Tietz. Der in vorliegender Arbeit vertretenden These sich annähernd: Reschke, Renate: *Die andere Perspektive, Ein Gott, der zu tanzen verstünde, Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im Zarathustra*, in: Gerhardt 2000, S. 257-284; Das Denken als Tanzen auch im sonst kritisch zu lesenden Aufsatz von Böhler, Arno: *Warum Denken tanzt, wenn es denkt*, in: Bilstein, Johannes (Hg.): *Kunst erschließt die Welt*, München (in Vorbereitung), vgl. auch Pichler 2010, S. 273, FN 566; Hier letztendlich der auch in vorliegender Arbeit vertretene Ansatz: Der Tanz bezeichnet nicht mehr nur als Symbol gedacht sowie die Idee des Tanzes als Modus des Denkens noch übersteigend, „[d]as Verhältnis der zahlreichen Modi, die in Nietzsches radikalkritischer Denkbewegung Anwendung finden“.

²³⁸ Tietz 2002, S. 87.

Diese Schlussfolgerung scheint den Kern der Wirkungsweise des *Zarathustra* zu treffen. Was als Tanz bezeichnet wird, ist das sich jedem herkömmlichen Mechanismen eines Vernunftbegriffes Verweigern des Textes. Nicht nur auf der ersten Ebene des dessen wird getanzt, sondern der Tanz ist ein Strukturmoment des Textes selbst. Ein anderes Denken eines kognitiven Zugriffes wird verlangt, wenn nicht gar evoziert. Im Tanz spielen die Ebenen des Textes und ihre intrareferentiell hervorgerufenen Wirkungsweisen zusammen mit den Versatzstücken der Prätexte sowie die Intratextualität mit einer im Selbstvollzug des Textes neu geforderten Hermeneutik. Im Kontext dieser Arbeit kann somit von einer Offenheit des Textes gesprochen werden, welche aufgrund ihrer Verfassung, hinsichtlich zum Beispiel der herkömmlichen Struktur von Text und Rezipienten oder der Absage an überkommene Verstehens- und Deutungskonzepte, keinen expliziten Adressaten haben kann und darf und somit ‚für Alle und Keinen‘ ist.²³⁹

Pichler arbeitet hierfür seinerseits, belegt mit dem Neologismus der ‚Orchestikologie‘, den Tanz als das formale Moment der Philosophie Nietzsches heraus.²⁴⁰ So zeigt Pichler, dass Nietzsche, dessen Schriften kein System enthalten, welches von einem statischen und unveränderlichen Sein ausgehend und in bekannter Form eine Lehre vom Sein, eine Ontologie, beinhalten würde, ein ‚anderes Denken‘ inszeniert, welches als ein performativer Akt zu einem multiperspektivischen Projekt einer radikalen Universalkritik an der epistemologischen Denktradition des Abendlandes führt.²⁴¹ Nietzsches Denken könne so als eines betrachtet werden, welches das vom Szientismus des 19. Jahrhunderts als einzig gültig erachtete Denken der binären und von einem transzendentalen Signifikat bestimmten Struktur durchbricht und dabei die Dichotomien des als ‚wahr‘ oder ‚falsch‘ bestimmten Raumes des traditionellen abendländischen Denkens hinter sich lässt.²⁴² Das Zusammenspiel von in Fragmenten artikulierten virtuellen Ontologien samt der darin stattfindenden traditionellen Wahrheitsspiele mit ihrer interdiskursiven Auflösung schafft eine Form des „anderen Denkens“, welches sich in der Kritik erfüllt und selbst

²³⁹ Zu Nietzsches Ausschluss der Möglichkeit des Verstehens siehe insbesondere: FW 381, KSA III, S. 633f.; JGB 290, KSA V, S. 234f. und GM Vorrede 1, KSA V, S. 247.

²⁴⁰ Pichler 2010.

²⁴¹ Ebd., S. 17.

²⁴² Ebd., S. 177ff.

verzehrt.²⁴³ Dieses „Asystematisch-dissipative Denken auf hohem sprachreflexiv-poetischem Niveau mit einem Spannungsverhältnis zur abendländischen (Philosophie)Tradition“²⁴⁴ ist, so auch Pichler, ein tanzendes Denken.²⁴⁵ Der Tanz ist somit als Analogie eines Denkstils zu verstehen.²⁴⁶ Der Tanz als das ‚andere Denken‘ verstanden, eröffnet eine temporäre Form oppositioneller Ordnung, die in ihrem Vollzugscharakter fern von jeder Form eines letztbegründeten Denkens führt.²⁴⁷ Nietzsches Denken verfolgt dabei eine „terroristische Strategie“; Sie zerstört sich nach dem Akt der Erfüllung selbst.²⁴⁸

3.5.1.3. Das Spiel

Zu beachten ist neben den augenfälligen Begriffen des *Tanzes* und des *Lachens* auch aufgrund seines naheliegenden desintegrativen Charakters der Topos des *Spieles*. Im Folgenden ist kurz zu prüfen, inwiefern dieser Topos hilfreich als Beleg für die Thesen dieser Arbeit fruchtbar gemacht werden kann.

Für das Motiv des Spieles scheint das spielende Kind vor allem aus *Von den drei Verwandlungen*²⁴⁹ eine zentrale Bedeutung zu haben. So könnte versucht werden, in einem Vergleich des Kindes aus *Von den drei Verwandlungen* mit dem *Äon* des Heraklit²⁵⁰ eine Deutung zu gewinnen. Im *Zarathustra* heißt es dazu: „Unschuld ist das Kind und Vergessen, ein Neubeginnen, ein Spiel, ein aus sich rollendes Rad, eine erste Bewegung, ein heiliges Ja-sagen. Ja, zum Spiel des Schaffens“²⁵¹ und in *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* heißt es dann zum Kind *Äon*:

²⁴³ Ebd., S. 160.

²⁴⁴ Ebd., S. 43; Unter ‚virtuellen Ontologien‘ versteht Pichler temporäre Gedankenmuster, welche durchaus den Anschein ontologischer Größen haben, jedoch sich nach ihrer entfalteten Wirkung wieder auflösen. *Der Übermensch* oder die *Ewige Wiederkehr* wären solche.

²⁴⁵ Ebd., S. 193.

²⁴⁶ Dazu Reschke: „Tanz ist per definitionem zweierlei: Rebellion gegen Ordnung(en) und Konstitution spezifischer Ordnungsfiguren“ (Reschke 2000, S. 266). Pichler erweitert diese Definition um den Umstand, dass den im Tanz gewonnenen Ordnungsfiguren stets auch etwas Transitorisches innewohnt. (Pichler 2010, S. 195).

²⁴⁷ Ebd.

²⁴⁸ Ebd.

²⁴⁹ Za I, KSA IV, S. 31.

²⁵⁰ DK Heraklit B 52.

²⁵¹ Za I, KSA IV, S. 31.

„Ein Werden und Vergehen, ein Bauen und Zerstören, ohne jede moralische Zurechnung, in ewig gleicher Unschuld, hat in dieser Welt allein das Spiel des Künstlers und des Kindes. Und so, wie das Kind und der Künstler spielt, spielt das ewig lebendige Feuer, baut auf und zerstört, in Unschuld — und dieses Spiel spielt der Aeon mit sich. Sich verwandelnd in Wasser und Erde thürmt er, wie ein Kind Sandhaufen am Meere, thürmt auf und zertrümmert [...]“²⁵²

Im Kontext dieser Arbeit könnte anhand dieser beiden Stellen von einem selbstreferentiellen Kommentar Nietzsches hinsichtlich der Methode des Verfassens des *Zarathustra* gesprochen werden. ‚In Unschuld bauen‘, hieße ohne Lasten schon vorhandener Strukturen tätig zu sein. Dies würde auf die Weigerung des Textes hindeuten, sich einem gängigen Genre, einer Bestimmbarkeit zu ergeben. Der *Zarathustra* tritt an, eine Epoche der Texttradition überwindend, neue Wege zu gehen, jene eklektisch sich anzueignen (mit ihr zu ‚spielen‘) und scheinbar wahllos die Versatzstücke, die ‚Spielzeuge‘, aneinander zu reihen und aufeinander zu türmen, während gleichzeitig diese Bewegung alles wieder in sich zurücknimmt, es zerstört, auflöst und zersetzt. Das Spiel ist nur in seiner Performanz, bleibt unproduktiv, Sinn und Zweck sowie Resultat bleiben offen. Selbstversunken spielt das Kind, sein Spielen ist ‚hermetisch‘, Sinn, Zweck und Ziel bleiben ‚offen‘.

Einen weiteren wichtigen Hinweis zum Begriff des Spieles liefert das Gedicht *An Goethe* aus *Die fröhliche Wissenschaft*, wo es heißt:

„Das Unvergängliche / Ist nur dein Gleichniss! / Gott der Verfängliche /
Ist Dichter-Erschleichniss...²⁵³ / Welt-Rad, das rollende, / Streift Ziel auf
Ziel: / Noth — nennt’s der Grollende, / Der Narr nennt’s — Spiel... /
Welt-Spiel, das herrische, / Mischt Sein und Schein: — / Das Ewig-
Närrische / Mischt uns — hinein!“²⁵⁴

²⁵² Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen 7, KSA I, S. 830, im Folgenden PHG.

²⁵³ Siehe auch die Adaption des *Chorus mysticus* aus Faust II in: Za II, KSA IV, S. 163-166.

²⁵⁴ FW, Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe, KSA III, S. 639.

Das Spiel ist schöpferisches Selbstgestalten des Lebens, das Kontingente, welches der 'Grollende Not nennt' ist 'Welt-Spiel', welches viele Ziele kennt und 'ewig-närrisch' also nicht vernünftig ist.²⁵⁵ Das „Spiel des Lebens“²⁵⁶ ist ein Werden, welches alle Tendenzen und Perspektiven in sich aufnimmt, welches jeden Irrtum zulässt und nur ein Versuchen ist, welches keinen Anfang, kein Ende und keinen Sinn kennt. Weiter heißt es:

„Diese Welt: [...] als Spiel von Kräften und Kraftwellen zugleich Eins und „Vieles“, hier sich häufend und zugleich dort sich mindernd, ein Meer in sich selber stürmender und fluthender Kräfte, ewig sich wandelnd, ewig zurücklaufend, mit ungeheuren Jahren der Wiederkehr, mit einer Ebbe und Fluth seiner Gestaltungen, aus den einfachsten in die vielfältigsten hinaustreibend, aus dem Stillsten, Starrsten, Kältesten hinaus in das Glühendste, Wildeste, Sich-selber-widersprechendste, und dann wieder aus der Fülle heimkehrend zum Einfachen, aus dem Spiel der Widersprüche zurück bis zur Lust des Einklangs [...]: diese meine dionysische Welt des Ewig-sich-selber-Schaffens, des Ewig-sich-selber-Zerstörens[.]“²⁵⁷

Man wäre in der Auslegung nun leicht versucht diese Stellen zur Deutung des *Zarathustra* im Sinne dieser Arbeit heranzuziehen. Dabei würde man jedoch den Charakter der Selbstinszenierung Nietzsches übersehen. Was auf der ersten Ebene des Textes, der des Plots, sich durchaus der Auslegung anbietet, ist auf den tiefer liegenden Ebenen nicht mehr haltbar. Bei der Betrachtung, welche Rolle der Begriff des Spieles in der Philosophie Nietzsches inne hat, kommt man nicht umhin, zu erkennen, dass das Spiel stets im Kontext einer Kontingenz eines Weltgeschehens

²⁵⁵ 'Das Spiel' wurde vom frühen Nietzsche noch von der tragischen Kunst her verstanden: „[...] dass selbst das Hässliche und Disharmonische ein künstlerisches Spiel ist, welches der Wille, in der ewigen Fülle seiner Lust, mit sich selbst spielt.“ (GT 24, KSA I, S.152) In *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen* wird das Spiel dann eine Eigenschaft des Künstlers und des Kindes. (Siehe: PHG 7, KSA I, S. 830ff.).

²⁵⁶ NF-1881,11[145]; NF-1881,11[144].

²⁵⁷ NF-1885,38[12]).

betrachtet wird, einer Unverfügbarkeit des Welt- oder Lebensgeschehens²⁵⁸ und darin in Korrespondenz mit der schon erwähnten 'Inspirations-Passage' aus EH kritisch zu bewerten ist.²⁵⁹ Deutlich wird dies unter anderem anhand folgender Stelle:

„Das Phänomen „Künstler“ ist noch am leichtesten durchsichtig: — von da aus hinblicken auf die Grundinstinkte der Macht, der Natur usw.! Auch der Religion und Moral! „das Spiel“, das Unnützliche, als Ideal des mit Kraft Überhäuften, als „kindlich“. Die „Kindlichkeit“ Gottes, *παῖς παίζων*“.²⁶⁰

Der Begriff des Spieles suggeriert eine unverfügbare Kraft, welche nicht nur für die Eingebung des 'Künstlers' für das Verfassen des *Zarathustra* gelten, sondern selbst auch in diesem am Werke sein müsste. Der *Zarathustra* wäre so das Resultat einer sich selbst hervorbringenden, dem Geschehen inhärenten Unverfügbarkeit, welche, so in die *Lieder des Prinzen Vogelfrei* vom 'Narren' eben 'Spiel' genannt würde.

Der mögliche Reichtum an Perspektivität und der Versuchscharakter einer nicht teleologischen Wirklichkeit wären somit das Resultat eines selbstgenügsamen Spieles unverfügbarer Kräfte, welches zu betrachten fruchtbar für diese Arbeit nur

²⁵⁸ „Welt-Spiel“ oder „Welt-Rad, das rollende [...] Mischt uns — hinein!“ (FW, Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, An Goethe, KSA III, S. 639); „Diese Welt: [...] als Spiel von Kräften und Kraftwellen“ (NF-1885,38[12]), hier besonders: „Diese Welt ist der Wille zur Macht — und nichts außerdem!“. An dieser Stelle wäre für die Untersuchung des Topos des Spiels eine Verortung im 'Willen-zur-Macht'-Komplex der Philosophie Nietzsches notwendig, was für diese Arbeit jedoch nicht von Belang wäre.

²⁵⁹ Vgl. FN 56, S. 212f.

²⁶⁰ NF-1885,2[130]; Siehe dies ergänzend auch: Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen 1990(6), S. 108f.: „Das Spiel hat ein eigenes Wesen, unabhängig von dem Bewußtsein derer, die spielen. Spiel ist auch dort, wo kein Fürsichsein der Subjektivität den thematischen Horizont begrenzt und wo es keine Subjekte gibt, die sich spielend verhalten. Das Subjekt des Spiels sind nicht die Spieler, sondern das Spiel kommt durch die Spielenden lediglich zur Darstellung. [...] Das Spiel stellt offenbar eine Ordnung dar, in der sich das Hin und Her der Spielbewegung von selbst ergibt. [...] Die Bewegung des Hin und Her ist für die Wesensbestimmung des Spiels offenbar so zentral, daß es gleichgültig ist, wer oder was diese Bewegung ausführt. Die Spielbewegung ist gleichsam ohne Substrat. [...] Die Seinsweise des Spiels ist also nicht von der Art, daß ein Subjekt da sein muß, das sich spielend verhält. [...] Alles Spielen ist ein Gespieltwerden.“; Kritisch dazu Tietz, Udo: Gadamer, Hans Georg zur Einführung, Hamburg 2000(2), S. 85-104; Zu Nietzsches Inszenierung seiner Eingebung des *Zarathustra* siehe: FW, Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Sils Maria, KSA III, S. 649: „Hier sass ich, wartend, wartend, — doch auf Nichts, / Jenseits von Gut und Böse, bald des Lichts / Geniessend, bald des Schattens, ganz nur Spiel, / Ganz See, ganz Mittag, ganz Zeit ohne Ziel. / Da, plötzlich, Freundin! wurde Eins zu Zwei — / — Und Zarathustra gieng an mir vorbei...“.

sein könnte, wenn die Annahme eines *Willens zur Macht* sowie der von Nietzsche inszenierte Eingebungs-Charakter seiner Arbeit an der für diese Arbeit gewonnenen Einsicht gemessen würden, dass die Leerstelle des Autors durch die notwendig zu unterstellenden strukturellen Motive dessen auf den verschiedenen Metaebenen des *Zarathustra* gegen die Stilisierung dessen als Invokation sprechen – wofür Nietzsches eigentliche Kritik an dem Topos der Inspiration ins Feld geführt werden könne.²⁶¹ Die sich selbst auflösende Selbstreferentialität des *Zarathustra* müsste als Spiegelbild eines sich selbst genügsamen Spieles von Kräften einer kognitiv sich umsetzenden Wirklichkeit angesehen werden, der Autor wäre nur Medium. Eine solche Annahme, wäre jedoch für diese Arbeit nicht haltbar, da aufgrund der herauszuarbeitenden Ebenen des Werks die Komposition durch den Autor vorausgesetzt sein muss. Das Motiv des Spieles, aus den Texten Nietzsches gewonnen, ist somit für diese Arbeit nicht von Nutzen. Nietzsches Stilisierung der Invokation des *Zarathustra* muss zudem als Finte betrachtet werden.²⁶²

Doch wie qualifiziert sich der *Also sprach Zarathustra* zusammenfassend für die Begriffe des Tanzes und des Lachens und wie können diese für die Untersuchung fruchtbar gemacht werden? Abschließend kann gesagt werden, dass für die Begriffe des Lachens und des Tanzes analog im Text das Gleichnis, die Metapher und die eklektische Aneignung stehen. Das desintegrative Moment des Lachens entfaltet sich in der Parodie der Prätexpte. Der *Zarathustra* ist Tanz insofern er sich, ästhetisch konnotiert, auflösend über starre und feststehenden Formen und Vorgaben hinwegsetzt.²⁶³ Es muss unterstellt werden, dass der Tanz, welcher vormals im

²⁶¹ Interessant wäre hier unter dem Aspekt des 'künstlerischen Schaffens' eine Untersuchung etwaiger Widersprüche in der Philosophie Nietzsches zwischen *Kontingenz*, *Wille zur Macht* und *Inspiration* (vielleicht anhand der Diskussion des 'Willens' in JGB 19, KSA V, S.31ff.) auf der einen Seite und der notwendig zu unterstellenden möglichen Selbstbehauptung eines ästhetischen und kritischen Standpunktes, wie es die Abfassung u. a. des *Zarathustra* nahelegt auf der anderen Seite. Die für diese Arbeit notwendig zu unterstellende Prämisse des 'Willens des Autors' müsste sich dann an den Ergebnissen jener Untersuchung messen.

²⁶² EH, Za 3, S. 339f. und auch FW; Anhang: Lieder des Prinzen Vogelfrei, Sils Maria, KSA III, S. 649.

²⁶³ Wichtig ist hier, dass als Analogon zum symbolischen Tanz nicht die Vorstellung eines Standarttanzen erhalten kann, vielmehr muss an die Vorstellung des frühen Nietzsche von dionysischer Bewegung gedacht werden. Jedoch kann darauf hier nur hingewiesen werden. Eine dezidierte Untersuchung des Phänomens des Tanzes bei Nietzsche vor allem im Frühwerk, gemessen an der Performance wirklichen Tanzens, kann hier nicht gegeben werden; Vgl. dazu Pichlers Hinweis, dass im Frühwerk Nietzsches der Tanz schon vom physisch-Performativen gelöst gedacht wurde (siehe: FN 234, S. 64). Ebenso bei Pichler findet sich ein Versuch den Tanz als Metapher für ein ‚anderes Denken‘ mit der

Kontext der Artistenmetaphysik durchaus bei Nietzsche noch physischen Konnotationen unterlag beziehungsweise im Rahmen der Konnotation als dionysischer Tanz zum einen durchaus als wirklich leiblicher Tanz gemeint und als solches Bild in mythischem Kontext auch evoziert war und zum anderen auch schon Analogie gewesen ist, sich wandelt zu bloß einem Symbol, eben einer Analogie. Der Tanz ist nicht mehr als physische Tätigkeit zu verstehen. So wie auch das Lachen. Der *Zarathustra* ist Tanz und Lachen durch die Performance eben der für Tanz und Lachen eigenen Strukturmomente, dem desintegrativen Moment der Verweigerung von Geltung sowie dem sich darüber hinwegsetzten von überkommenen Bedeutungen. Blicke der *Zarathustra* eigentlich als sprachlich verfasst gegenüber dem Tanz defizitär, nähert er sich diesem jedoch aufgrund seiner auf den Ebenen des Textes sich verweigernden kognitiven Wirkungen an und geht im Vollzug seiner selbst in die Bewegung des nun als ‚Tanz‘ gemeinten auf. Der *Zarathustra* ist ästhetisches Lachen und Tanzen, in der Parodie der Tradition zum einen, sowie zum anderen aufgrund seiner selbstreferentiellen Struktur der Auflösung und Selbstauflösung. So kann zum Beispiel eine Auslegung folgender Stelle: „Nur im Tanze weiss ich der höchsten Dinge Gleichniss zu reden: – und nun blieb mir mein höchstes Gleichniss ungeredet in meinen Gliedern!“²⁶⁴ zu dem Schluss kommen, dass nicht etwa gemeint ist, dass im Tanz ‚geredet‘ werden könne, was sprachlich nicht ‚geredet‘ werden kann, sondern, dass redend getanzt werden könne.²⁶⁵

Statik eines Standardtanzes vereinbar zu denken. So verhält sich Nietzsches Denken zur Statik und Metrik eines Tanzes anhand von Motiven seiner „virtuelle[n] Ontologie temporär konstituierte[r] Grundbegriffe[.]“. Pichler 2010, S. 195) Dabei spannt sich der Tanz des ‚anderen Denkens‘ über die Metrik bestehend aus virtuellen Topoi, welche sich jedoch im Akt des Tanzens, in der Dynamik eines prozessualen Denkens, selbst auflösen. Der Begriff der ‚virtuellen Ontologie‘ ist in Hinsicht auf die Beurteilung vermeintlicher Philosopheme Nietzsches im Rahmen der aus vorliegender Arbeit gewonnene Einsicht in die als ‚negative Ontologie‘ zu bezeichnende philosophische Methode Nietzsches ein fruchtbarer Ansatz.

²⁶⁴ Za II, KSA IV, S. 144.

²⁶⁵ Zum Tanz als Allegorie siehe auch: „Die hohe Cultur wird einem kühnen Tanze ähnlich sehen: wesshalb, wie gesagt, viel Kraft und Geschmeidigkeit noth thut.“ (MA I, 278, KSA II, S. 229) oder von den „Büchern, welche tanzen lehren“ (MA I, 206, KSA 2, S. 170) oder vom Denken als Tanz: GD, KSA VI, S. 109.

4. Fazit - Hermetische Offenheit

Die vorliegende Arbeit ist von der These ausgegangen, dass im *Zarathustra* keine expliziten Philosopheme und keine zentralen philosophischen ‚Schwergewichte‘ Nietzsches zu finden sind.²⁶⁶ Es sind Versatzstücke und Tendenzen aufgezeigt worden, welche durchaus im philosophischen Korpus der Philosophie Nietzsches Wiedererkennungswert besitzen, jedoch aufgrund der Struktur des Textes nicht explizit nachgewiesen werden können. Die vermeintlichen Topoi wie der *Übermensch* oder der *Wille zur Macht* werden durch die Art und Weise, wie Nietzsche sie im *Also sprach Zarathustra* vorträgt, disqualifiziert. Konzentriert man sich allein auf die oberflächliche Textebene, so könnte man anhand der durchaus zu konstatierenden Redundanz vermeintlich schwergewichtiger Fixpunkte sogar behaupten, dass diese selbst auf jener Ebene schon keine tragende Funktion einnehmen. Augenscheinlich wird jedoch in Anbetracht der herausgearbeiteten Ebenen, dass ein philosophischer Gehalt, dass *der* philosophische Gehalt, sich auf den weiteren Ebenen des Werkes erst heraus kristallisiert. Der philosophische Gehalt, welcher als eine Aussage und Wirkkraft der Philosophie Nietzsches bezeichnet werden kann, erzeugt sich selbst erst als Wirkung implizit im Oszillieren der in dieser Arbeit aufgezeigten Ebenen. So muss unter der Vermutung, dass dieser philosophische Gehalt, der auf den impliziten Ebenen im Verweisungsgeflecht des Textes erst sich selbst erzeugt, die Forschung und Rezeptionsgeschichte, welche die Ebenen des Textes nicht einbezieht und demnach keine adäquaten Rückschlüsse aus dem Werk zu ziehen vermag, neu zur Disposition stellt.

²⁶⁶ Zu den 'Lehren' Zarathustras siehe: Stegmaier, Werner: Anti-Lehren, Szene und Lehre in Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt (2000), S. 191-124; Auch ders.: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre, Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Simon, Josef (Hg.): Distanz im Verstehen, Zeichen und Interpretation II, Frankfurt/M 1995, S. 214-239. Beides wichtige Impulse zum Verständnis zumindest des Problemfeldes der Ambivalenz der vermeintlichen 'Lehren' Zarathustra. Stegmaier weist zwar auf den Widerspruch von der Lehre des Unlehrbaren hin, macht jedoch die Dynamik der Selbstaufhebung in der strukturellen Anlage der Texte nicht deutlich. Vgl. dazu u. a. : Stegmaier, Werner: 2000b, S. 48; Siehe auch die zum Vortrag erweiterte Fassung: Stegmaier, Werner: Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen, in: Zeitenwende – Wertewende, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2001, S. 77-96, Ein guter Überblick über die Auflösung der 'Lehren': Skowron, Michael: Zarathustra-Lehren, Übermensch, Wille zur Macht, Ewige Wiederkunft, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 68-89.

Hinsichtlich des Untertitels wurde gezeigt, dass es sich nicht um das Motiv der Selektion oder Separation von Rezipienten oder Verstehenden und Nicht-Verstehenden handelt, vielmehr ist es die paradoxe Struktur jenes, welche den Schlüssel zum Verständnis des Portalsatzes gibt. Als profane Erkenntnis ergab sich, dass den Text jeder deuten könne, während er nicht für jeden geschrieben ist. Jede Deutung ist ebenso gefangen in der im Text stattfindenden Dynamik der Auflösung. Gleichsam ist mit dem Text aufgrund eines vermiedenen Wahrheitsparadigmas 'Keiner' gemeint, er bleibt aber potentiell für 'Alle'. Der Untertitel schließt einen Adressaten aus und verzichtet somit sowohl auf eine Adresse als auch auf eine durch ihn präntendierte Weise der Rezeption. Der Untertitel steht nicht nur einleitend und katalysierend für die Offenheit des Textes, sondern dient auch als Dreh- und Angelpunkt, gleichsam als Medium für die durch die Selbstreferenz des Textes erzielte Wirkung der Intratextualität. Das Werk vollzieht sich anhand wechselseitig verweisender Wirkmechanismen und folgt der Logik eines Aufbaus, welcher stets selbst nur Möglichkeit bleiben kann, die Offenheit ist hermetisch, während die Hermetik völlig offen ist.

Der Gehalt bricht sich an der Dichtung, an der Verwirrung eines doppelten Bodens, durch welchen stets der Plot wiederum, die gedichtete Narration, mit Hinweisen und Chiffren die Möglichkeit des Ineinanderwirkens der Textebenen ermöglicht. Anders wiederum ergibt sich aus dem strukturellen Gehalt die Unmöglichkeit der Narration, als die Unmöglichkeit des Erzählens der abendländischen Metaphysik.

Die Sinnverweigerung als das sich im Oszillieren zwischen Narration, Dichtung und strukturellem Gehalt Aufzeigende und gleichsam selbst Auflösende hat gezeigt, dass keine Ebene ohne die andere sein kann, keine selbstständig wirken würde und aus keiner selbstständig sich der Text erschließen lasse, der zwar narrativ valent, strukturell wirksam, jedoch nur darin ‚flackernd‘ von seinem Gehalt spricht, indem er gerade nicht von ihm spricht. Das personalisierte Diktum vom Buch für ‚Alle und Keinen‘, welches den Blick auf den Leser und die Art des Lesens richtet, könnte demnach auch 'Ein Buch von Allem und Nichts' heißen.

Es wurde gezeigt, wie der *Zarathustra* eine Struktur aufweist, welche einerseits ein Leseverständnis eröffnet und andererseits einen Selbstvollzug beinhaltet, in welchem sich ein philosophischer Gehalt vollzieht. Dazu wurden einleitend Ebenen

des Textes herausgearbeitet und gezeigt, wie diese miteinander interagieren. Es wurde gezeigt, dass das Werk in seiner Dynamik zum einen Texte der Geistesgeschichte aufnimmt und inkorporiert und zum anderen diese sowie sich selbst einer Tendenz der Auflösung anheim gibt. So wurde nachvollzogen, dass sowohl inhaltlich als auch durch die Form des Textes ein sich jeder Deutung entziehendes und im gleichen Moment solcher anheim gebendes Geflecht an Deutungsmöglichkeiten, vermengt mit ebenso inhaltlich sowie der Form nach erreichtem Ausschluss der Möglichkeit einer verbindlichen Wahrheit, ein Gefüge an sich verweigernden beziehungsweise unverbindlich anbietenden Sinnebenen ergibt. Der Text ist widersprüchlich, verschlossen und offen zugleich.²⁶⁷

Der Untertitel des Textes schließt Adressat und Referenz aus, das Werk gibt sich mit klarem Verzicht auf ein Zentrum der Deutung der Interpretation hin, es eröffnet ein Spiel der Referenzen, der inter- und intratextuellen Gefüge.

Die Versatzstücke der abendländischen Texttradition werden dabei dem Gefüge einverleibt, welches weder einen Anfang, einen Ursprung noch die Suggestion einer Richtung oder eines Zentrums in sich birgt. Neben dem einleitenden Ausschluss eines Adressaten bleibt die Interpretation des Werkes so auch immer Interpretation *durch* jemanden. Dieser wird das Prinzip der Deutung.

Der Untertitel klassifiziert den Text einleitend und somit über ihn richtend als nicht ursprüngliches, intentional festgelegtes, geschlossenes Ganzes, welches sich seiner Dekonstruktion entzieht. Der Text gibt seine Persistenz gegen seine Auflösung in Lektüre und Aneignung preis. Nietzsche gibt ebenso seinen Text einer Dynamik preis, welcher er sich mit dem eklektischen Einverleiben anderer Texte selbst bedient hat. Der Text gibt sich jeder Verfügbarkeit hin und wird so offen. Das

²⁶⁷ Zum Begriff der Offenheit von Texten siehe u. a.: Ecco, Umberto: Das offene Kunstwerk, Frankfurt/M 1973, darin besonders: Die Poetik des offenen Kunstwerks, S. 27-59; Siehe weiter: Ecco, Umberto: Im Labyrinth der Vernunft, Texte über Kunst und Zeichen, Leipzig 1990, S. 113-141. So stellt die Offenheit des Werkes die Möglichkeit diverser Deutungen entgegen einer soziokulturellen „Ordnung des Kunstwerkes“ dar. (Ebd., S. 119) Eine zentrale Rolle in der literaturwissenschaftlichen oder historiographischen Auseinandersetzung mit der Offenheit von Texten spielt der Status des Rezipienten. (Vgl. dazu Bein, Thomas: Der 'offene' Text – Überlegungen zur Theorie und Praxis, in: Quelle – Text – Edition, Ergebnisse österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996, Schwob, Anton und Stritfeld, Erwin (Hg.), Tübingen 1997, S. 21-36, hier S. 22.) Der Text fluktuiert in seinen Sinn- und Bedeutungsebenen mit dem im Text schon vorgesehen, jeweiligen Rezipienten. (Ebd.) Der Untertitel des *Zarathustra* kann auch als Credo eben dieses Phänomens verstanden werden.

Hermetische wiederum ist die Spur des Sinns, welcher sich als die Erfüllung der skizzierten Textdynamik entfaltet. Der Widerspruch zwischen Offenheit und dezidiertem Sinnträgerschaft löst sich dabei auf zweifache Weise auf. Einerseits durch die gehaltvolle Wirkung jener Dynamik, welche nur durch den Ausschluss des Expliziten wirken kann, der wiederum nur aufgrund der Interdependenzen der Textebenen zu entstehen vermag und andererseits durch die generelle Indifferenz des Werkes gegenüber jeglichem verbindlichen Sinn.

Außerdem wurde gezeigt, dass der Text eine Offenheit entfaltet, indem er die Fiktion des Textes, die Geschichte, übersteigt und somit nicht nur die Deutungsfläche umso komplexer werden lässt, sondern auch, sich als Text präsentierend, so auf seine Form verweist. Auch aufgrund der eklektischen Einverleibung der Versatzstücke der Prätexte ohne fixierbares Deutungsgebot ist der Text als offen zu bezeichnen. Offen ist der Text nicht nur durch die zugelassene und evozierte sowie selbst vollzogene Unendlichkeit der Deutungsmöglichkeiten beziehungsweise die generelle Verweigerung dieser, sondern auch aufgrund der diese erst ermöglichenden Chiffren. Neben der formalen Struktur muss auch der Untertitel 'Ein Buch für Alle und Keinen' als eine Chiffre verstanden werden.

Des Weiteren ergaben sich die herausgearbeiteten Ebenen des Textes zwar als interdependent, jedoch zudem auch als indifferent gegenüber ihren jeweiligen Inhalten und Gehalten. Das Changieren der Bedeutungsmöglichkeiten der verschiedenen Ebenen macht den Text offen, wohingegen als hermetisch auch die Möglichkeit bezeichnet werden kann, dass die Ebenen des Textes sich verweigern.

Der Text, welcher als Text, als Konglomerat von Ebenen, als Dynamik weder Sinn- noch Wahrheitspostulate verbindlich anbietet, sowie diese, wie gezeigt, inhaltlich als auch durch seine Struktur ex- sowie implizit ausschließt, verschließt sich wiederum gleichzeitig in der Hinsicht, dass er keine einheitliche Deutung, keine eindeutige Festlegung einer Ebene, keinen Abschluss und keine sinnstiftende Mitte zulässt. Hermetisch ist der Text aufgrund seiner Verweigerung. Jeder Zugang muss ausbleiben, da dieser wiederum nur der Tendenz der Auflösung anheimfallen muss. Es ist die Logik des Werkes, zu sagen, was nicht ohne Widerspruch gesagt werden kann, indem es es nicht sagt.

Für Zittel verweigert der *Zarathustra* nicht nur Sinnebenen, sondern auch die Überführung von Sinnverweigerung in neuen Sinn, sodass die Einsicht in die Sinnlosigkeit keinen Sinn erzeugt.²⁶⁸ Jedoch will Nietzsche die Sinnlosigkeit? Vielmehr zeigt er implizit auf, dass menschliche Sinnstiftung auf kein statives Sinnzentrum trifft. Er schafft neu und darüber hinaus. Es geht dabei nicht um die totale Sinnverweigerung, sondern um den Verzicht auf eine Sinntotalität als sinnstiftendes Zentrum. Auch die Rede von der ‚Pluralität der Perspektiven‘ ist hierbei missverständlich, da diese als solche wieder positiv ein Ganzes meinen kann, es geht jedoch um den unendlichen Regress der Sinnfluktuationen und, das sieht Zittel richtig, um die Frage, wie der Mensch sich dazu verhalten kann.²⁶⁹ Nietzsche findet den Weg der Affirmation, der Einverleibung, er schreibt sich in den Text ein, als Prophet, als Dichter, als Philosoph, als Psycholog, als Dionysos, als Hanswurst.

Wie nun herausgearbeitet wurde, lässt sich zeigen, dass der Text *Also sprach Zarathustra* eine auflösende Tendenz aufweist. So ist jedoch bei der destruktiven Tendenz des *Zarathustra* auffällig, dass sich diese stets gegen den Vorbehalt einheitlicher Sinnebenen als solche wendet. Der *Zarathustra* wirkt nicht nur zersetzend, er thematisiert auch selbstreferentiell die Kritik an einheitssuggestierenden Entitäten sowie auch an der geistesgeschichtlichen Tradition. Der *Zarathustra* wirkt gerade durch die unauflösbaren Metaebenen, sowie seinen Umgang mit den inkorporierten Texten der Tradition gegen jegliche feststellbare Sinnkonstante. Es gibt kein Zentrum, kein abschließbares Resultat der Deutung, kein feststellbares Muster, außer das der Auflösung. Und so kann der *Zarathustra*, welcher dies Phänomen an sich und durch sich selbst vorführt beziehungsweise erst wirken lässt, doch als Kritik am metaphysischen Bedürfnis nach Wahrheit verstanden werden.²⁷⁰ Dies kann als sein positiver Gehalt betrachtet werden, welcher sich im Sog einer hermetischen Offenheit vermag ‚Allen‘ und

²⁶⁸ Zittel 2000, S. 107.

²⁶⁹ Einen Versuch den *Zarathustra* hinsichtlich der Möglichkeit eines radikalen kulturellen Wandels zu lesen und für die Frage nach dem, wie der Mensch sich nach dem ‚Tod Gottes‘ zu verhalten habe gibt Gooding-Williams, Robert: *Zarathustra's Dionysian Modernism*, Stanford 2001.

²⁷⁰ „Gott ist todt“, chronologisch nachgewiesen in: NF-1881,12[77], NF-1881,14[26], NF-1882,4[132], FW-108, FW-125, Za-II-Mitleidige, NF-1885,35[74], NF-1885,2[115], NF-1885,2[129] und NF-1885,2[131], hier z. B.: „„Gott ist die Wahrheit“ [...] — „Gott ist todt““, so kann zu Recht behauptet werden, dass ‚Gott‘, als der einheits- und wahrheitsstiftende Gott des Christentums, als Chiffre für Wahrheit beziehungsweise für das Bedürfnis der Metaphysik nach einem fixierten Sinnzentrum gelten kann.

‚Keinem‘ (nicht) zu erschließen. Und so stellt sich die Frage, welche auch als eine ästhetische gefragt werden kann, ob denn nun die Struktur des Werkes, die Wirkung der Ebenen, die hermetische Offenheit es vermag, jenen Sinn zu transportieren, während sie diesen selbst wieder ausschließt²⁷¹ oder ob das Werk *Also sprach Zarathustra* an einem performativen Widerspruch scheitert.²⁷²

Es stellt sich in diesem Kontext die Frage zum einen nach dem performativen Widerspruch innerhalb des *Zarathustra*, dem sinnvoll evozierten Ausschluss von Sinn, sowie zum anderen nach dem der Auflösung der Erzähltradition mit dem gleichzeitigen Ausschluss eines Paradigmas dieser Tendenz. Vermutet wurde, dass die vom Inhalt des Textes losgelöste Wirkung nicht nur in einem Akt des ästhetischen Nihilismus die Tradition auflöst und eine Erzähltradition an ihr Ende führt, dass sie die im Text aufgenommenen Versatzstücke nicht nur als leere Hüllen zurücklässt, sondern dass der Text durch das Einschreiben seiner selbst in das Erzählen der Tradition auch die Möglichkeit neuer Erzählbarkeit eröffnet. Im Palimpsest der Texttradition fällt diese, in ihre Einzelteile zerfallen, nicht einer bloß nihilistischen Praxis zum Opfer. Die Dynamik verwebt sich in der Korrespondenz der Bezüge mit der Struktur des Trägertextes zu einem positiven Gehalt, der im Vollzug sich nicht ausspricht sondern vielmehr stattfindet.²⁷³

²⁷¹ Siehe z. B.: „„Das — ist nun mein Weg, — wo ist der eure?“ so antwortete ich Denen, welche mich „nach dem Wege“ fragten. Den Weg nämlich — den giebt es nicht!““ (Za III, KSA IV, S. 245).

²⁷² Wir haben vor allem in der Genese der Nietzsche-Philologie gesehen, dass eine stete Konstante dieser der vermeintlich widersprüchliche Charakter der Schriften Nietzsches zu sein scheint. Es hat sich in vorliegender Arbeit gezeigt, dass die folgenlose Kenntnisnahme dessen den prozessualen Charakter eines anderen sich entziehenden Denkens übersieht, welches als hermetisch offen bezeichnet werden kann; Siehe dazu auch: Zima: „Die Ambivalenz als Zusammenführung der Gegensätze ohne Aufhebung als Paradox und Antinomie“ bildet das Hauptmerkmal der Philosophie Nietzsches. (Zima, Peter V.: Theorie des Subjekts, Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, Tübingen/Basel 2000, S. 134).

²⁷³ So könne an dieser Stelle dem Verdacht gefolgt werden, dass es zwar keinen konstruktiven Inhalt des Werkes, also keine ‚Lehren‘ gebe, jedoch implizit die in der Kritik an der Metaphysik und dem Christentum enthaltene Forderung nach Immanenz. Wichtig für diese Vermutung wäre das Phänomen der ‚Leiblichkeit‘ sowie das der ‚Treue zur Erde‘ (Siehe z. B.: Za I, Vorrede 3, KSA IV, S. 14f.). Hinweise dafür liefert die latente Affinität zur Physis besonders im *Zarathustra*. Zu Leiblichkeit siehe z. B. die erste Arbeit in dieser Hinsicht: Oehler, Max: Am Leitfaden des Leibes, Nietzsches Stellung zum Leib-Seele-Problem und zur Idee der Ausartung, in: Die Schönheit 23, 1927, S. 504–517; Weiterhin die wichtigsten Beiträge: Selaquarda: Jörg: Leib bin ich ganz und gar... - Zum „dritten Weg“ bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Nietzscheforschung 1, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 1994, S. 37-50; Thumfart, Stefan: Der Leib in Nietzsches *Zarathustra*, Frankfurt/M/Berlin/Bern 1995; Caysa, Volker: Leiblichkeit und Rausch, in: Nietzscheforschung 5, Reschke, Renate (Hg.) Berlin 2000, S. 39-60; Gerhardt, Volker: Die große Vernunft des Leibes, Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: Ders (2000); Kalb, Christof: Desintegration, Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt/M 2000;

Hier zeigen sich die strukturellen Anforderungen, die das Vorhaben an den Text stellt. So ist an dieser Stelle zu vermuten, dass die Einsicht in die unumgängliche Perspektivität der Wirklichkeitsbewältigung²⁷⁴ sowie in die universelle Unverbindlichkeit von Wahrheit, dass das Resultat der eigenen Destruktion Nietzsche dazu nötigt, esoterischen Gehalt gerade auf der herausgearbeiteten Weise in metaphorischer Dichtung verhüllt zu transportieren.²⁷⁵ Indem Nietzsche die Sprache und mit ihr das Denken von einer zu suchenden Wahrheit emanzipiert hat, tritt der Signifikant heraus aus dem Schatten des transzendentalen Signifikats, sodass Sprache, weil sie kein adäquater Ausdruck von Realität mehr ist, ihre Referentialität einbüßt.²⁷⁶ Nietzsches Denken hebt sich dabei von der traditionellen Philosophie ab, indem der Schein der Scheinlosigkeit nicht länger aufrecht erhalten bleibt, wodurch seine „metaphorisch instruierte“²⁷⁷ Philosophie jedem Systemdenkens entbehrt, sowie das Primat der Argumentation beziehungsweise Propositionalität fahren lassen muss,²⁷⁸ sodass Nietzsche sich nicht nur von „der [Begriffs-] Sprache der metaphysischen Tradition verabschiedet“, sondern auch die Form seiner Texte entsprechend anpasst.²⁷⁹ Der *Zarathustra* kann als Resultat dieser Tendenz betrachtet werden. Seine selbstreferentielle ästhetische Darstellungsform kann als Versuch betrachtet werden, einen hermetischen Diskurs

Der Verdacht wäre, dass Nietzsche im ersten Teil des *Zarathustra* durchaus den Gehalt der Leiblichkeit sowie der Immanenz angestrebt habe. Diese These bedürfte einer genauen Untersuchung auch der Werksgeschichte. So ist zu vermuten, dass es vom ersten zum letzten Teil des Werkes Entwicklungstendenzen gab beziehungsweise, dass nachgewiesen werden könne, dass der erste Teil des *Zarathustra* getrennt von den anderen Teilen zu betrachten wäre. (Somit wäre auch nicht die Frage nach der Zugehörigkeit des vierten Teils zum Korpus zu stellen, sondern die nach der Zugehörigkeit des ersten.) Diese Untersuchung, an welcher die Ergebnisse vorliegender Arbeit gemessen werden müssten beziehungsweise die Beantwortung der Frage wie vorliegende Arbeit für eine Untersuchung der Werksgeschichte fruchtbar gemacht werden könne, kann hier jedoch nicht geleistet werden.

²⁷⁴ Nietzsches Methode der Verweigerung einer dezidierten Sinnebene durch das unbegrenzte Angebot von Deutungsmöglichkeiten und Mustern kann als „ästhetische Antwort“ auf das „Versagen des Sinnes, auf die absolute Gleichgültigkeit der Natur, ihren unendlichen, wiederkehrenden, tödlichen Verlauf“ (Lacoue-Labarthe, Phillipe: Der Umweg, in: Nietzsche aus Frankreich, Hamacher 2007, S. 125-163, hier S. 141) verstanden werden.

²⁷⁵ Eine lohnenswert zu verfolgende Hypothese wäre es hier, weiter zu überlegen, ob denn Nietzsches Methode des Schreibens im *Zarathustra* als eine notwendige Entwicklung aus dem Schreiben in Aphorismen zu betrachten wäre, sodass die 'hermetische Offenheit' des *Zarathustra* wiederum für die Betrachtung der Aphorismen Nietzsches fruchtbar gemacht werden könne.

²⁷⁶ Vgl. Hoff, Ansgar Maria: Das Poetische der Philosophie, Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Bonn 2002, S. 307.

²⁷⁷ Ebd., S. 121.

²⁷⁸ Ebd., S. 123f.

²⁷⁹ Hoff 2002, S. 62; Auch: „Der Philosoph „erkennt, indem er dichtet, und dichtet, indem er erkennt“ (NF-1872/73, 19[62]).

in der Offenheit der Zeichen zu führen, in dessen sich selbst auflösenden Vollzug auch der Verdacht der Widersprüchlich- oder Unvereinbarkeit nicht einzugreifen vermag. Der *Zarathustra* ist das manifeste Substrat von Nietzsches prozessuellem, stets unabgeschlossenem Denken.

Dieses Denken Nietzsches mit seiner „Heterogenität [,] Polyphonie [...] und Polysematizität“²⁸⁰ fasst Pichler – wie erwähnt – als ein asystematisch-dissipatives Denken auf hohem sprachreflexiv-poetischem Niveau mit einem Spannungsverhältnis zur abendländischen philosophischen Tradition zusammen.²⁸¹ Nietzsches Denken qualifiziert sich – wie gezeigt wurde – als eine Philosophie, die jede Erkenntnis und jede Wahrheit dem Fiktionalismusverdacht ausgesetzt hat und daher in einer traditionellen ontologischen Form überhaupt nicht mehr denken und auch nicht mehr gedacht werden kann.²⁸² Nietzsches Denken entzieht sich jeglicher Übersetzung in eine Rahmentheorie. In einem Schritt radikaler Konsequenz wendet Nietzsche die Ergebnisse seines Denkens auf dieses selbst an.²⁸³

Mit dem Verschwinden des einst obersten Wertes der Wahrheit bereitet sich ein Denken vor, das sich jenseits wahrheitssemantischer Denkfunktionen aufhält und die Möglichkeit einer stabilen Ontologie suspendiert,²⁸⁴ sodass Pichler gar von einer ‚negativen Ontologie‘ spricht.²⁸⁵ Nietzsche vollzieht darin ein ‚anderes Denken‘, welches er selbst als „Experimental-Philosophie“ kennzeichnet.²⁸⁶ In diesem Denken ist nicht nur der transitorische Charakter dessen stets mit anwesend und exemplifiziert, es findet zudem auch keinen Abschluss, es bleibt steter Prozess, es bleibt offen. Nietzsches aller traditioneller Gegenstände entleerte Epistemologie entspricht dem Prinzip der Dezentralisierung und changiert stets zwischen An- und Abwesenheit. Das Denken oszilliert, ermöglicht auch durch die Struktur seiner Schriften. Philosophisches Denken, dessen dominierende literarische Form sich fern

²⁸⁰ Pichler 2010, S. 16.

²⁸¹ Ebd., S. 43.

²⁸² Vgl. Ebd., S. 108; Vgl. auch „Das Leben kein Argument. — Wir haben uns eine Welt zurecht gemacht, in der wir leben können — mit der Annahme von Körpern, Linien, Flächen, Ursachen und Wirkungen, Bewegung und Ruhe, Gestalt und Inhalt: ohne diese Glaubensartikel hielte es jetzt Keiner aus zu leben! Aber damit sind sie noch nichts Bewiesenes. Das Leben ist kein Argument; unter den Bedingungen des Lebens könnte der Irrthum sein.“ (FW 121, KSA II, S. 121f.).

²⁸³ Pichler 2010, S. 109.

²⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 154.

²⁸⁵ Ebd., S. 111.

²⁸⁶ NF-1888,16[32].

traditioneller Linearitätspraktiken der Verschriftlichung bewegt, ermöglicht es Nietzsche, trotz der Liquidation der epistemologischen Gegenstände ‚Wahrheit‘ und ‚Erkenntnis‘ weiterhin zu sprechen.²⁸⁷

Es stellt sich nun die Frage, ob beziehungsweise wie eine Philosophie nach der Suspension der Erkenntnistheorie sowie der Verbindlichkeit von Wissen noch Inhalt produzieren kann. Diese Frage als rhetorisch abzutun, hieße auf dem Standpunkt der vor allem französischen dekonstruktiven Nietzsche-Interpretation zu verweilen.²⁸⁸ Ist das Resultat der ‚negativen Ontologie‘ bloß rhetorisch, bleibt es redundant?

Der positive Gehalt der sich selbst auflösenden Philosophie Nietzsches ist zumindest als Lektüreeffekt zu nehmen. Des Weiteren löst Nietzsches Philosophie der Auflösung sich nicht selbst auf, sondern zieht gravitatisch die philosophische Tradition, gar das Weltbild der abendländischen Metaphysik in einen Strudel der Fundamentalkritik. Nietzsches Philosophie erweist sich dabei nicht als ein Baustein der Philosophiegeschichte, sondern aufgrund seines un abgeschlossenen, offenen Charakters als ein sich selbst in die Philosophiegeschichte eingeschriebener Akt der Fundamentalkritik.²⁸⁹

²⁸⁷ Vgl. Pichler 2010, S. 157.

²⁸⁸ Ebd., S. 169.

²⁸⁹ Pichler bemerkt hierzu, dass von ‚einer Philosophie‘ Nietzsches überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann, sondern nur von der „Nietzscheschen Denkbewegung“ (ebd., S. 17).

5. Siglen

GT	Geburt der Tragödie
UB	Unzeitgemäße Betrachtungen
MAM I	Menschliches, Allzumenschliches I
VM	Vermischte Meinungen und Sprüche (MAM II)
WS	Der Wanderer und sein Schatten (MAM II)
M	Morgenröte
FW	Fröhliche Wissenschaft
Za	Also sprach Zarathustra
JGB	Jenseits von Gut und Böse
GM	Genealogie der Moral
EH	Ecce Homo
FWA	Der Fall Wagner
AC	Der Antichrist
DD	Dionysos-Dithyramben
NCW	Nietzsche contra Wagner
DW	Die dionysische Weltanschauung
GG	Die Geburt des tragischen Gedankens
SGT	Sokrates und die griechische Tragödie
BA	Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten
CV	Fünf Vorreden zu fünf ungeschriebenen Büchern
PHG	Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen
WL	Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne

6. Literaturverzeichnis

6.1. Schriften Nietzsches

Zitiert werden die Schriften Nietzsches nach: Nietzsche, Friedrich: Sämtliche Werke, Kritische Studienausgabe (KSA), 15 Bde., Colli, Giorgio und Montinari,azzino (Hg.), München 1980.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt der Tragödie , KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Unzeitgemäße Betrachtungen, KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Die dionysische Weltanschauung , KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Die Geburt des tragischen Gedankens, KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Ueber die Zukunft unserer Bildungsanstalten, KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen, KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Ueber Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne, KSA I.

Nietzsche, Friedrich: Menschliches, Allzumenschliches, KSA II.

Nietzsche, Friedrich: Die Fröhliche Wissenschaft, KSA III.

Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra, KSA IV.

Nietzsche, Friedrich: Zur Genealogie der Moral, KSA V.

Nietzsche, Friedrich: Der Antichrist, KSA VI.

Nietzsche, Friedrich: Ecce Homo, KSA VI.

Nietzsche, Friedrich: Götzendämmerung, KSA VI.

6.2. Verwendete Literatur

Adorno, Theodor Wiesengrund: *Ontologie und Dialektik*, (1960/61), Tiedemann, Rolf (Hg.), Frankfurt/M 2002.

Adorno, Theodor Wiesengrund: *Vorlesung über Negative Dialektik*, (1965/66), Tiedemann, Rolf (Hg.), Frankfurt/M 2003.

Allemann, Beda: *Ironie und Dichtung*, Friedrich Schlegel, Novalis, Solger, Kierkegaard, Nietzsche, Thomas Mann, Musil, Pfullingen 1956.

Aristoteles: *Werke in deutscher Übersetzung*, 19 Bde., Grumach, Ernst und Flashar, Hellmut (Hg.), Akademie Verlag, Berlin 1956 ff.

Barthes, Roland: *Die helle Kammer, Bemerkungen zur Photographie*, Frankfurt/M 1985.

Behler, Ernst: *Nietzsches Auffassung der Ironie*, in: *Nietzsche-Studien* 4, Berlin/New York 1975, S. 1–35.

Behler, Ernst: *Nietzsche jenseits der Dekonstruktion*, in: Simon, Josef (Hg.): *Nietzsche und die philosophische Tradition*, Bd. 1, Würzburg 1985, S. 88-107.

Behler, Ernst: *Der französische Poststrukturalismus und Nietzsches Sprachtheorie*, in: Le Rider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich*, München 1997, S. 157-175.

Behler, Ernst: *Nachwort*, in: Le Rider, Jacques: *Nietzsche in Frankreich*, aus dem Französischen von Jatho, Heinz, mit einem Nachwort von Ernst Behler, München 1998, S. 165-169.

Behler, Ernst: *Nietzsche in the twentieth century*, in: Higgins, Kathleen M. and Magnus, Bernd (Hg.), *The Cambridge Companion to Nietzsche*, New York 2007(12), S. 281-322.

Bein, Thomas: *Der 'offene' Text – Überlegungen zur Theorie und Praxis*, in: *Quelle – Text – Edition, Ergebnisse österreichisch-deutschen Fachtagung der Arbeitsgemeinschaft für germanistische Edition in Graz vom 28. Februar bis 3. März 1996*, Schwob, Anton und Stritfeld, Erwin (Hg.), Tübingen 1997, S. 21-36.

Bennholdt-Thomsen, Anke: *Nietzsches *Also sprach Zarathustra* als literarisches Phänomen, Eine Revision*, Frankfurt/M 1974.

Bennholdt-Thomsen, Anke: *Träume und Visionen als Erkenntnis- und Darstellungsmittel in *Also sprach Zarathustra**, in: Villwock, Peter (Hg.): *Nietzsches *Also sprach Zarathustra**, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 6, Im Auftrag der Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Basel 2001, S. 55-75.

Bindschedler, Maria Béatrice: *Nietzsche und die poetische Lüge*, Berlin 1966.

Blanchot, Maurice: *Nietzsche und die fragmentarische Schrift*, in: Hamacher, Werner (Hg.): *Nietzsche aus Frankreich*, Berlin/Wien 2007, S. 71-98.

Blondel, Eric: Vom Nutzen und Nachteil der Sprache für das Verständnis Nietzsches, Nietzsche und der französische Strukturalismus, in: Nietzsche-Studien 10, Berlin/New York 1982, S. 518-537.

Böhler, Arno: Warum Denken tanzt, wenn es denkt, in: Bilstein, Johannes (Hg.): Kunst erschließt die Welt, München (in Vorbereitung).

Botet, Serge: Le Zarathoustra de Nietzsche, une refonte du discours philosophique?, Paris 2006.

Bräutigam, Bernd: Verwegene Kunststücke, Nietzsches ironischer Perspektivismus als schriftstellerisches Verfahren, in: Nietzsche-Studien 6, Berlin/New York 1977, S. 45-63.

Bretz, Martina und Hoffmann, Doris Vera: Französische Neuerscheinungen zur Nietzsche-Forschung, in: Nietzsche-Studien 32, Berlin/New York 2003, S. 453-488.

Caysa, Volker: Leiblichkeit und Rausch, in: Nietzscheforschung 5, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2000, S. 39-60.

Colli, Giorgio: Nach Nietzsche, Frankfurt/M 1980, S. 209.

Constâncio, João: On Consciousness, Nietzsche's departure from Shopenhauer, in: Nietzsche-Studien 40, Berlin/New York 2011, S. 1-42.

Danto, Arthur C.: *Nietzsche as Philosopher*, New York 1965.

Deleuze, Gilles: Nietzsche und die Philosophie, Hamburg 2002.

Derrida, Jacques: Otobiographien, Die Lehre Nietzsches und die Politik des Eigennames, in: Ders. und Kittler, Friedrich A. (Hg.): Nietzsche, Politik des Eigennamens: Wie man abschafft, wovon man spricht, Berlin 2000, S. 7-64.

Derrida, Jacques: Sporen, Die Stile Nietzsches, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2007, S. 183-224.

Dixsaut, Monique: Nietzsche par-delà les antinomies, Chatou 2006.

Duhamel, Roland: Nietzsches Zarathustra, Mystiker des Nihilismus, Eine Interpretation von Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, Würzburg 1991.

Ecco, Umberto: Das offene Kunstwerk, Frankfurt/M 1973.

Ecco, Umberto: Im Labyrinth der Vernunft, Texte über Kunst und Zeichen, Leipzig 1990.

Eifler, Günter: Zur jüngeren französischen Nietzsche-Rezeption, in: Djuric, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): Zur Aktualität Nietzsches, Bd. II, Nietzsche in der Diskussion, Würzburg 1984, S. 34-48.

Fietz, Rudolf: Medienphilosophie, Musik, Sprache und Schrift bei Friedrich Nietzsche, Würzburg 1992.

Figal, Günter: Nietzsches Philosophie der Interpretation, in: Nietzsche-Studien 29, Berlin/New York 2000, S. 1-11.

Figal, Günter: Die Wahrheit und die schöne Täuschung, Zum Verhältnis von Dichtung und Philosophie im Platonischen, in: Philosophisches Jahrbuch 107, München 2002, S. 301-315.

Figl, Johann: Nietzsches Verständnis der „Kunst des Lesens“, Skripturalität als hermeneutische Aufgabe, im Kontext der Metaphysikdiskussion, in: „Krisis der Metaphysik“, Festschrift für Werner Lauter-Müller, Abel, Günter und Selaquarda, Jörg (Hg.), Berlin/New York 1989, S. 154-172.

Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen, Ein Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993.

Foucault, Michel: Nietzsche, die Genealogie, die Historie, in: Ders. (Hg.): Von der Subversion des Wissens, Frankfurt/M 1987, S. 69-90.

Foucault, Michel: Vorrede zur Überschreitung, in: Ders.: Dits et Ecrits, Schriften, Bd. 1, Frankfurt/M 2001.

Foucault, Michel: Nietzsche, Freud und Marx, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2007, S. 59-69.

Frischmann, Bärbel: Artikel: Inspiration, in: Nietzsche-Lexikon, Niemeyer, Christian (Hg.), Darmstadt 2009, S. 163-164.

Gadamer, Hans-Georg: Plato und die Dichter, Frankfurt/M 1934.

Gadamer, Hans-Georg: Wahrheit und Methode, Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, in: Gesammelte Werke, Bd. 1, Tübingen 1990(6).

Gasser, Peter: Rhetorische Philosophie, Leseversuche zum metaphorischen Diskurs in Nietzsches 'Also sprach Zarathustra', Bern 1992.

Geisenhanslücke, Achim: Der Buchstabe des Geistes, Postfigurationen der Allegorie von Bunyan zu Nietzsche, München 2003.

Gerhardt, Volker: Hundert Jahre nach Zarathustra, Zur philosophischen Aktualität Nietzsches, in: Ders.: Pathos und Distanz, Studien zur Philosophie Friedrich Nietzsches, Stuttgart 1988.

Gerhardt, Volker: Friedrich Nietzsche und die Philosophie, in: Djuric, Mihailo (Hg.): Nietzsches Begriff der Philosophie, Festschrift für Josef Simon, Würzburg 1990, 151–171.

Gerhardt, Volker: Die „grosse Vernunft“ des Leibes, Ein Versuch über Zarathustras vierte Rede, in: Ders. (Hg.): Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, Klassiker Auslegen, Bd. 14, Berlin 2000, 123-163.

Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin 2000.

Gilman, Sander L.: Incipit parodia, The function of parodie in the lyrical poetry of Friedrich Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 4, Berlin/New York 1974, S. 52-74.

Goethe, Johann Wolfgang: sämtliche Werke, Briefe, Tagebücher und Gespräche, 40 Bde., Frankfurt/M 1985.

Gooding-Williams, Robert: Zarathustra's Dionysian Modernism, Stanford 2001.

Haase, Marie-Luise: Der Übermensch in „Also sprach Zarathustra“ und im Zarathustra-Nachlaß 1882-85, in: Nietzsche-Studien 13, Berlin/New York 1984, S. 228-244.

Hamacher, Werner: Nietzsche aus Frankreich, Hamburg 2007.

Heidegger, Martin: Wer ist Nietzsches Zarathustra?, in: Ders.: Vorträge und Aufsätze, Stuttgart 1954, S. 97-122.

Henne, Helmut: Sprachliche Spur der Moderne in Gedichten um 1900, Nietzsche, Holz, George, Rilke, Morgenstern, in: Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte, Bd. 137, Berlin/New York 2010.

Hesiod: Theogonie, Verse 26-28, zitiert nach: Ders.: Sämtliche Werke, Deutsch von van Scheffer, Thassilo, Wiesbaden 1947.

Hesse, Hermann: Die Gedichte I, Frankfurt 1977.

Higgins, Kathleen M.: Nietzsche's *Zarathustra*, Philadelphia 1987.

Hillebrand, Bruno: Nietzsche – der Dichter, in: Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Abhandlungen der Klasse der Literatur, Jg. 2006, Nr. 1, Stuttgart 2006.

Hödl, Hans Gerald: Nietzsches frühe Sprachkritik, Lektüren zu „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“, Wien 1997.

Hoff, Ansgar Maria: Das Poetische der Philosophie, Friedrich Schlegel, Friedrich Nietzsche, Martin Heidegger, Jacques Derrida, Bonn 2002.

Hofmannsthal, Hugo von: Brief des Lord Chandos, Poetologische Schriften, Reden und erfundene Gespräche, Frankfurt/M 2000.

Jaspers, Karl: Nietzsche, Einführung in das Verständnis seines Philosophierens, Berlin/New York 1974.

Kalb, Christof: Desintegration, Studien zu Friedrich Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, Frankfurt/M 2000.

Kant, Immanuel: Werkausgabe in 12 Bänden, Weischedel, Wilhelm, Frankfurt/M 1988.

Kaulbach, Friedrich: Sprachen der ewigen Wiederkunft, Die Denksituationen des Philosophen Nietzsche und ihre Sprachstile, Würzburg 1985.

- Klages, Ludwig: Der Geist als Widersacher der Seele, Bd. 3/1, Leipzig 1932.
- Klein, Volker: „Exoterisch –esoterisch“, Friedrich Nietzsche und das Problem der philosophischen Darstellung im Lichte des Fragments, Ein Versuch, Aachen 1994.
- Knodt, Reinhardt: Friedrich Nietzsche – die ewige Wiederkehr des Leidens, Bonn 1987.
- Koelb, Clayton (Hg.): Nietzsche as postmodernist: essays pro and contra, New York 1990.
- Kofman, Sarah: Nietzsche and Metaphor, translated by Large, Duncan, London 1993.
- Kornberger, Martin: Zur Genealogie des „Ecce Homo“, in: Nietzsche-Studien 27, Berlin/New York 1998, S. 319-323.
- Künzli, Rudolf E.: Nietzsche und die Semiologie, Neue Ansätze in der französischen Nietzsche-Interpretation, in: Nietzsche-Studien 5, Berlin/New York 1976, S. 263-288.
- Kupin, Alexander: Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 407–417.
- Lacoue-Labarthe, Phillipe: Der Umweg, in: Hamacher, Werner (Hg.): Nietzsche aus Frankreich, Berlin/Wien 2007, S. 125-163.
- Lampert, Laurence: Nietzsche's Teaching, An Interpretation of *Thus spoke Zarathustra*, New Haven/London 1986.
- Large, Duncan: Nietzsche as Poet, Nietzsche and Literature, in: Nietzsche-Studien 40, Berlin/New York 2011, S. 420-438.
- Leifs, Snot: Stilistische und rhythmische Untersuchungen zu Nietzsches Zarathustra, Hamburg 1949.
- Lemm, Vanessa: Kritische Theorie und affirmative Biopolitik, Nietzsche und Naturbeherrschung bei Adorno und Horkheimer, in: Zeitschrift für Kritische Theorie, 32-33/2012, Bock, Wolfgang/Kramer Sven und Schweppenhäuser, Gerhard (Hg.), S. 85-110.
- Loeb, Paul, S.: The Death of Nietzsches's Zarathustra, Cambridge 2010.
- Lossi, Annamaria: Nietzsche und Platon, Begegnung auf dem Weg der Umkehrung des Platonismus, Würzburg 2006.
- Lyotard, Jean François: Das postmoderne Wissen ein Bericht, Wien 1999(3).
- Machado, Antonio: Poesías completas, Alvar Manuel (Hg.), Madrid 1994(19).
- Mann, Thomas: Bilse und ich, München 1906.
- Mayer, Mathias: Also wie sprach Zarathustra?, West-östliche Spiegelungen im kulturgeschichtlichen Vergleich, Würzburg 2006.

Meier-Oeser, Stephan: Die Spur des Zeichens, Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit, Berlin/New York 1997.

Meijers, Antonie: Gustav Gerber und Friedrich Nietzsche, Zum historischen Hintergrund der sprachphilosophischen Auffassungen des frühen Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 17, Berlin/New York 1988, S. 369-390.

Meyer, Theo: Nietzsches Kunstauffassung und Lebensbegriff, Tübingen 1991.

Meyer, Theo: Nietzsche und die Kunst, Tübingen 1993.

Miranda de Almeida, Rogério: Nietzsche and Paradox, New York 2006.

Montinari,azzino: Ein neuer Abschnitt in Nietzsches ‚Ecce homo‘, in: Nietzsche-Studien 1, Berlin/New York 1972, S. 380–418.

Müller-Lauter, Wolfgang: Heidegger und Nietzsche, Nietzsche Interpretationen III, Berlin/New York 2000.

Nehamas, Alexander: Plato on Imitation and Poetry in Republic 10, in: Moravcsik, Julius M.E. u. Temko, Philip (Hg.): Plato on Beauty, Wisdom, and the Arts, Totowa 1982, S. 47-78.

Nehamas, Alexander: Nietzsche, Life as Literatur, Cambridge-London 2002(12).

Nielsen, Cathrin: Heidegger und Nietzsche, in: Nietzsche-Studien 35, Berlin/New York 2006, S. 385-392.

Niemeyer, Christian: Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Darmstadt 2007.

Oehler, Max: Am Leitfaden des Leibes, Nietzsches Stellung zum Leib-Seele-Problem und zur Idee der Ausartung, in: Die Schönheit 23, 1927, S. 504–517.

Platon: Werke in acht Bänden, Griechisch-deutsch, Eigler, Günther (Hg.), Übersetzt von Schleiermacher, Friedrich, Darmstadt 2001.

Pichler, Axel: Nietzsche, Orchestikologie und das dissipative Denken, Wien 2010.

Pichler, Axel: Nietzsches Spiel mit dem Paratext, Literarische Techniken der Leserlenkung und -irritation in der Vorrede zu *Menschliches, Allzumenschliches I* und die Lektüremethode des autoreflexiven Lesens, in: Nietzscheforschung 19, 1, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2012, S. 307-315.

Pieper, Annemarie: ‚Ein Seil geknüpft zwischen Tier und Übermensch‘, Nietzsches erster *Zarathustra*, Stuttgart 1990.

Pipin, Robert: Irony and Affirmation in Nietzsche’s *Thus Spoke Zarathustra*, in: Nietzsche’s New Seas, Explorations in Philosophy, Aesthetics, and Politics, Gillespie, Michael Allen and Strong, Tracy (ed.), Chicago 1988, S. 45-74.

Reschke, Renate: Die andere Perspektive, Ein Gott, der zu tanzen verstünde, Eine Skizze zur Ästhetik des Dionysischen im *Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): *Also sprach Zarathustra*, Klassiker Auslegen, Berlin 2000, S. 257-284.

Riccardi, Mattia: "Der faule Fleck des Kantischen Kriticismus": Erscheinung und Ding an sich bei Nietzsche, in: Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Quellen, Studien und Texte zu Leben, Werk und Wirkung Friedrich Nietzsches, Hoffmann, David Marc (Hg.), Basel 2009.

Le Rider, Jacques: Nietzsche in Frankreich, München 1997.

Roos, Carl: Nietzsche und das Labyrinth, Kopenhagen 1940.

Rosen, Stanley: The mask of enlightenment, *Nietzsche's Zarathustra*, Cambridge 1995.

Schmid, Holger: Nietzsches Gedanke der tragischen Erkenntnis, Würzburg 1984.

Schmid Noerr, Gunzelin: Das Eingedenken der Natur im Subjekt, Jenseits der Dialektik der Aufklärung?, in: Ders. (Hg.): Metamorphosen der Aufklärung, Vernunftkritik heute, Tübingen 1988, S. 86-98.

Schmidt, Rüdiger und Spreckelsen, Cord: Nietzsche für Anfänger, Also sprach Zarathustra, München 1995.

Schnitzler, Arthur: Dramen, Berlin/Weimar 1968.

Schüle, Christian: Artikel: Tanz, Tänzer, in: Nietzsche-Handbuch, Ottman, Henning (Hg.): Nietzsche-Handbuch, Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart/Weimar 2011, S. 335f.

Schweppenhäuser, Hermann: Nietzsche – Eingedenken der Natur im Subjekt, in: Literaturmagazin: Nietzsche, 12/1980, S. 235-261.

Stingelin, Martin: Historie als „Versuch das Heraklitische Werden [...] in Zeichen abzukürzen“, In: Nietzsche-Studien 22, Berlin/New York 1993, S. 28-41.

Selaquarda: Jörg: Leib bin ich ganz und gar... - Zum „dritten Weg“ bei Schopenhauer und Nietzsche, in: Nietzscheforschung 1, Rescke, Renate (Hg.), Berlin 1994, S. 37-50.

Shakespeare, William: The Norton Shakespeare, Based on the Oxford Edition, Second edition, Greeblatt, Stephen/Howard, Jane E. and Maus, Katharine Eisaman (ed.), New York 2008.

Shapiro, Gary: Nietzschean Narratives, Indiana 1989.

Simon, Josef: Der gewollte Schein, Zu Nietzsches Begriff der Interpretation, in: Djuric, Mihailo und Simon, Josef (Hg.): Kunst und Wissenschaft bei Nietzsche, Würzburg 1986, S. 68—70.

Simon, Josef: Philosophie des Zeichens, Berlin/New York 1989.

Simon, Josef: Das neue Nietzsche-Bild, in: Nietzsche-Studien 21, Berlin/New York 1992.

Simonis, Linda: Der Stil als Verführer, Nietzsche und die Sprache des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31, Berlin/New York 2002, S. 57-74.

Skowron, Michael: Zartahustra-Lehren, Übermensch, Wille zur Macht, Ewige Wiederkunft, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 68-89.

Skowron, Michael: Artikel; hässlich, hässlichster Mensch, in: Nietzsche-Lexikon, Niemeyer, Christian (Hg.), Darmstadt 2009, S. 143.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Neubestimmung der Wahrheit, in: Nietzsche-Studien 14, Berlin/New York 1985, S. 69–95.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Kritik der Vernunft seines Lebens, Zur Deutung von *Der Antichrist* und *Ecce homo*, in: Nietzsche-Studien 21, Berlin/New York 1992, S. 163-183.

Stegmaier, Werner: Philosophie der Fluktuanz, Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992.

Stegmaier, Werner: Philosophieren als Vermeiden einer Lehre, Inter-individuelle Orientierung bei Sokrates und Platon, Nietzsche und Derrida, in: Simon, Josef (Hg.): Distanz im Verstehen, Zeichen und Interpretation II, Frankfurt/M 1995, S. 214-239.

Stegmaier, Werner: Anti-Lehren, Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Gerhardt, Volker (Hg.): Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Klassiker Auslegen Bd. 15, Berlin 2000a, S. 191–224.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29, Berlin/New York 2000b, S. 41-69.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Lehren, Nietzsches Zeichen, in: Zeitenwende – Wertewende, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2001, S. 77-96.

Stegmaier, Werner: „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“, Zu Nietzsches Umgang mit Paradoxien, Eine kontextuelle Interpretation des Aphorismus Nr. 372 der Fröhlichen Wissenschaft, in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 90–128.

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, Berlin/New York 2008, S. 62-114.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Begriffe, Paradoxien und Antinomien, in: Nietzsche-Studien 38, Berlin/New York 2009, S. 445-454.

Stegmaier, Werner: Der Tod Gottes und das Leben der Wissenschaft, Nietzsches Aphorismus vom tollen Menschen im Kontext seiner Fröhlichen Wissenschaft, in: Der Tod Gottes und die Wissenschaft, Zur Wissenschaftskritik Nietzsches, Gentili, Carlo und Nielsen, Cathrin (Hg.), Berlin/New York 2010, S. 1-16.

Stegmaier, Werner: Nietzsches Befreiung der Philosophie, Kontextuelle Interpretation des V. Buches der *Fröhlichen Wissenschaft*, Berlin/Boston 2012.

Srobel, Eva: Das "Pathos der Distanz", Nietzsches Entscheidung für den Aphorismenstil, Würzburg 1998.

Tietz, Udo: Phänomenologie des Scheins, Nietzsches sprachkritischer Perspektivismus, in: Nietzscheforschung Band 7, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2000, S. 215-241.

Tietz, Udo: Gadamer, Hans Georg zur Einführung, Hamburg 2000(2), S. 85-104.

Tietz, Udo: Musik und Tanz als symbolische Formen, Nietzsche ästhetische Intersubjektivität des Performativen, in: Nietzsche-Studien 31, Berlin/New York 2002, S. 75-90.

Tietz, Udo: Verstehen versus Mißverstehen, Re- und Dekonstruktion der dekonstruktivistischen Verstehensskepsis, in: Abel, Günter (Hg.): Französische Nachkriegsphilosophie, Autoren und Positionen, Berlin 2001, S. 355 f.

Thumfart, Stefan: Der Leib in Nietzsches *Zarathustra*, Frankfurt/M/Berlin/ Bern 1995.

Villwock, Peter (Hg.): Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, 20. Silser Nietzsche-Kolloquium 2000, Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 6, Im Auftrag der Stiftung Nietzsche-Haus in Sils-Maria, Basel (Schwabe) 2001.

Vivarelli, Vivetta: Empedokles und Zarathustra: Verschwendeter Reichtum und Wollust am Untergang, in: Nietzsche-Studien 18, Berlin/New York 1989, S. 509-536.

Windgätter, Christof: Nietzsches Impulse für die 'Postmoderne', in: Nietzsche-Studien 33, Berlin/New York 2004, S. 424-436.

Windgätter, Christof: Nietzsches Schreibpraktiken, in: Nietzsche-Studien 39, Berlin/New York 2008, S.407-421.

Zima, Peter V.: Theorie des Subjekts, Subjektivität und Identität zwischen Moderne und Postmoderne, Tübingen/Basel 2000.

Zittel, Claus: Rezension zu: Fleischer, Margot: Der „Sinn der Erde“ und die Entzauberung des Übermenschen, Ein Auseinandersetzung mit Nietzsche, Darmstadt 1993, in: Nietzscheforschung 2, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 1995a, S. 419-426.

Zittel, Claus: Selbstaufhebungsfiguren bei Nietzsche, Würzburg 1995b.

Zittel, Claus: Von den Dichtern, Quellenforschung versus Intertextualitätskonzepte, dargestellt anhand eines Kapitels aus Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, in: Quelle – Text – Edition, Schwob, Anton/Streitfeld, Erwin und Kranich-Hofbauer, Karin (Hg.), Tübingen 1997, S. 315-332.

Zittel, Claus: Ästhetik und Nihilismus, Über Wahrheit und Lüge in Nietzsches „Also sprach Zarathustra“, in: Orbis litterarum 54, Nr. 4, 1999.

Zittel, Claus: Das ästhetische Kalkül von Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, Würzburg 2000a.

Zittel, Claus: Die Aufhebung der Anschauung im Spiel der Metapher, Nietzsches relationale Semantik, in: Nietzsche-Forschung 7, Reschke, Renate (Hg.), Berlin 2000b, 273-285.

Zittel, Claus: Artikel: Lüge, in: Nietzsche-Handbuch, Leben, Werk, Wirkung, Ottmann, Henning (Hg.), Stuttgart 2000c, S. 277-278.

Zittel, Claus: Nietzsches Leib- und Sprachphilosophie, in: Nietzsche-Studien 30, Berlin/New York 2001, S. 504-508.

Zittel, Claus: Neuerscheinungen zu *Also sprach Zarathustra*, in: Nietzsche-Studien 37, Berlin/New York 2008, S. 378-383.

7. Eigenständigkeitserklärung

Hiermit bestätige ich, dass ich die vorliegende Arbeit selbständig verfasst und keine anderen als die angegebenen Hilfsmittel benutzt habe. Die Stellen der Arbeit, die dem Wortlaut oder dem Sinn nach anderen Werken (dazu zählen auch Internetquellen) entnommen sind, wurden unter Angabe der Quelle kenntlich gemacht.

Berlin den 12. Dezember 2012