

Nach Montinari. Zur Nietzsche-Philologie

Werner Stegmaier

Quelle:

Nietzsche Studien. Internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung, Band 36 (2007), 80–94
Herausgegeben von Günter Abel; Josef Simon; Werner Stegmaier

Inhalt:

[1. Nietzsches Erwartungen an eine Philologie für seine Philosophie: Geduld und Mut für Überraschungen](#)

[2. Nietzsches Philosophie der Überraschungen: Zeitliche Philosophie der Zeit](#)

[3. Philologie jenseits methodischer Aprioris: Mitteilung unter Willen zur Macht](#)

[4. Anti-Philologie I: Erwartung zeitloser Lehren von Nietzsches Philosophie](#)

[5. Anti-Philologie II: Das Dogma der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit von Nietzsches Philosophie](#)

[6. Nietzsche-Philologie I: Genealogie von Nietzsches veröffentlichten Texten](#)

[7. Nietzsche-Philologie II: Unendliche Philologie der Aphorismen-Bücher](#)

— Seite 80

1. Nietzsches Erwartungen an eine Philologie für seine Philosophie: Geduld und Mut für Überraschungen ^[1]

Nietzsche hat in zwei exponierten Aphorismen klargestellt, wie er zu lesen sei. Sie stammen aus derselben Zeit 1886/87. Im berühmten Schluß-Aphorismus der neuen Vorrede zur *Morgenröthe* (M, Vorrede 5)^[2] verlangt er, ihn geduldig lesen zu lernen: Er sage „langsam“, was er zu sagen habe, schreibe so, wie er denke (mache keinen Unterschied zwischen seinem Buch und ihm selbst), und erwarte, dass das, was er zu sagen habe, auch „langsam“ gelesen werde. Die Philologie, von der er herkomme, habe ihn zu diesem langsamen Schreiben geführt, sie sei die „Kunst“ des „langsamen Lesens“.

Er wolle jeden, der „Eile hat“, zur Verzweiflung bringen. Nur Leser, die „sich Zeit lassen“, die sich seinen Schriften zurückgezogen und geduldig widmen und sich so auf ihre „feine vorsichtige Arbeit“ einlassen können, sollen es mit ihnen aushalten. „Fein“ sind in Nietzsches Sinn feine Unterschiede, Unterscheidungen von Unterscheidungen bis hin zu feinsten „Nuancen“, die nicht mehr auf den Begriff zu bringen, sondern eine Sache des „Geschmacks“ sind.^[3] „Vorsicht“ ist das Rechnen mit Überraschungen; Nietzsche setzt sie in Spannung zu einer „Arbeit“, die mit „Hast“ betrieben wird, „mit allem gleich „fertig werden“ will“ und so keinen Sinn für Überraschungen hat. Geduldige Philologie dagegen werde „nicht so leicht irgend womit fertig“, wolle gar nicht auf Fertiges, Definitives, Abschließendes hinaus, sondern gehe „Hintergedanken“ nach, halte „Thüren“ offen, hinter denen sich noch anderes, Unvermutetes zeigen kann. Sie lese nicht nur mit den „Augen“,— Seite 81 sondern auch mit „zarten Fingern“, nehme die Worte auch in ihrer körperlichen und sinnlichen Ausstrahlungskraft wahr, die wieder neue Türen öffnet. Solcherart „vollkommene Leser und Philologen“ wünschte sich Nietzsche, so müsste man ihn lesen lernen.

Der nur wenig spätere 381. Aphorismus aus dem V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, „Zur Frage der Verständlichkeit“ lässt sich als Pendant zum Schluß-Aphorismus der neuen Vorrede zur *Morgenröthe* verstehen. Er handelt von der „Kürze“ von Nietzsches Texten.^[4] Ihre Kürze werde von der „Sache“ erzwungen, der „Scheu und Kitzlichkeit“ von Gedanken, vor denen man zurückschrecke wie vor kaltem Wasser, so dass man sie nur kurz berühren könne: sie seien „Wahrheiten“, „die man überraschen oder lassen muss“ ([FW 381](#)). Nietzsche überrascht in seiner Philosophie mit Wahrheiten, die andere nicht zu denken wagten, mit Hintergründen und Abgründen des philosophischen Denkens selbst. So brauchen Leser seiner Schriften nicht nur Geduld für philologische Überraschungen, sondern auch Mut zu philosophischen Überraschungen. Dieser Mut, das eigene Denken beständig in Frage zu stellen, ist noch weniger „von „irgend Jemand““ zu erwarten als Geduld (ebd.). Philosophische Überraschungen, wie Nietzsche sie den Lesern bietet, gefährden Denkgewohnheiten, ohne die man nicht leben zu können glaubt, die einer „Noth“ entspringen und mehr als denknotwendig: lebensnotwendig sind,^[5] sie berühren die Selbsterhaltung. Lebensnotwendigkeiten sind nicht wahr oder falsch, sie begrenzen das Denken, bevor es sich überhaupt auf wissenschaftliche, logische Notwendigkeiten einlassen kann, sie bestimmen die Spielräume von Denknöten. Je mehr man

auf Denknöwendigkeiten angewiesen ist, ohne die man nicht leben kann und die dann zu Denkgewohnheiten werden, desto weniger kann man sie in Frage stellen und in Frage stellen lassen, desto weniger kann man sich auf Nietzsche einlassen. Und Nietzsche will sie denen, die auf sie angewiesen sind, auch lassen. Er will, schreibt er, niemand „die Unschuld“ verderben, sondern jeden, der nur in seiner philosophischen Unschuld leben kann, in ihr noch „begeistern“. Von „Esel[n]“ und „alten Jungfern beiderlei Geschlechts“ wolle er „nicht verstanden werden“. Dass sie ihn nicht verstehen, nicht verstehen müssen, soll sein „Stil“ bewirken: er schaffe durch seine „feineren Gesetze“ „Distanz“, verbiete „den Eingang“, das Verständniss“ – er schließt die einen Leser ein, die andern aus, er seligiert sie, „wählt“ sie. Wer seine lebensgefährlichen, aber — Seite 82 nur kurz aufblitzenden Wahrheiten nicht ertragen kann, soll sie ohne weiteres überhören. Nietzsche sichert sie darum auch nicht nach den Gewohnheiten der Wissenschaft ab, verzichtet gänzlich auf wissenschaftliches Beiwerk, auf vorausgeschickte Thesen und abschließende Schlußfolgerungen, auf kohärente und hierarchisch geordnete Argumente, auf Angaben von Quellen und Einordnungen in Forschungsfelder, auf gelehrte Auseinandersetzungen mit abweichenden Forschungsmeinungen (statt dessen bedient er sich meist der Polemik), auf Anmerkungen (die reifen Werke Nietzsches enthalten kaum eine Anmerkung, in einer formuliert Nietzsche ein Forschungsprogramm für die Wissenschaft zur Genealogie der Moral^[6]) und selbst auf eine feste Terminologie.^[7] Auch (und vielleicht gerade) Wissenschaftler können „Esel“ sein, können a limine als „Abenteuer“ zurückweisen, was ihnen nach ihren Denkgewohnheiten nicht geheuer ist. Nietzsches gefährliche „Wahrheiten“ werden noch immer von den meisten, auch von Nietzsche-Kennern, als abenteuerlich empfunden und als solche zurückgewiesen; der Mut für seine philosophischen Überraschungen ist noch immer selten.

2. Nietzsches Philosophie der Überraschungen: Zeitliche Philosophie der Zeit

Nimmt man die beiden erörterten Aphorismen zusammen, so verlangt Nietzsche, dass seine Leser Langsamkeit im Lesen mit „Geschwindigkeit“ und „größter Geschmeidigkeit“ im Denken ([FW 381](#)) verbinden, gleichsam im Lesen geduldig auf der Lauer liegen, um im Denken rasch zupacken zu können. Zuletzt, in *Ecce Homo*, hat Nietzsche sich von einem „vollkommenen Leser“ seiner Schriften das Bild eines Raubtiers gemacht: „Wenn

ich mir das Bild eines vollkommenen Lesers ausdenke, so wird immer ein Unthier von Muth und Neugierde daraus, ausserdem noch etwas Biegsames, Listiges, Vorsichtiges, ein geborner Abenteurer und Entdecker.“ (EH, Warum ich so gute Bücher schreibe 3). Mit dem Mut zu Überraschungen, zu Abenteuern, zu unvermutet und gefährlich Neuem im Denken verzichtet man auf alle sicheren Bestände, auf alles Zeitlose, auf Metaphysik. Nietzsche hat sich in der Nachfolge Heraklits wie kaum ein anderer vorbehaltlos auf die Zeit, auf die Zeitlichkeit aller Dinge und alles Denkens über die Dinge eingelassen. Im 19. Jahrhundert war die radikale Bejahung der Zeitlichkeit zugleich die philosophische Antwort auf die Evolutionstheorie Darwins. Nietzsche hat auch deren Prinzip, das biologische Leben als Auseinandersetzung von Individuen mit Individuen um die Zeugung neuer Individuen, kurz: als Selektion unter Individuen zu verstehen, philosophisch weitergedacht. Wenn Darwin auf die Voraussetzung zeitloser biologischer Arten verzichtete, so verzichtete der reife Nietzsche auf die Voraussetzung von zeitlosem Allgemeinem überhaupt und brach in diesem Sinn mit aller Metaphysik.^[8] Wird aber auf zeitloses Allgemeines überhaupt verzichtet, sind die Individuen einander und der Zeit unmittelbar ausgesetzt, sind sie füreinander Willen zur Macht, die sich in ihrer Auseinandersetzung miteinander unablässig neu definieren. Wenn „absolut die Gesetze fehlen,“ so Nietzsche in *Jenseits von Gut und Böse*, zieht „jede Macht in jedem Augenblick ihre letzte Konsequenz“ (JGB 22). Mit seinem philosophischen Gedanken der Willen zur Macht hat Nietzsche alles zeitlos Allgemeine in zeitlich Individuelles zurückgenommen.^[9]

Und er betrieb seine radikale Philosophie der Zeitlichkeit ihrerseits konsequent zeitlich,^[10] setzte auch kein ‚reines‘ Subjekt des Philosophierens mit einem ‚reinen‘ Selbstverständnis voraus, nach dem Eingangssatz der Vorrede zur *Genealogie der Moral*: „Wir sind uns unbekannt, wir Erkennenden, wir selbst uns selbst“ (GM, Vorrede 1). Der Grund dafür liegt, so Nietzsche, in der Erkenntnis selbst. Erkennende, auch und gerade Philosophen, vergessen über ihrer Suche nach Erkenntnissen notwendig sich selbst, verlieren sich aus dem Blick, werden blind für sich selbst, sie müssen, um Erkenntnisse „heimzubringen“, ihre „Erlebnisse“ ausblenden, die sie für sie einstimmen, und haben so weder „Ernst“ noch „Zeit“ dafür. Sie bleiben sich „nothwendig fremd“ (ebd.). Wenn sie aber, wie Nietzsche, eben darauf reflektieren, werden sie auch durch sich selbst überrascht – *Ecce Homo*, die Genealogie von Nietzsches eigenem Denken, ist ein einziger Ausdruck dieser Überraschung –, begegnen sich selbst als andere und damit

ebenfalls als widerstreitende Willen zur Macht. Nietzsche hat nicht nur die Gegenstände des Erkennens und das Erkennen selbst, sondern auch schon das bloße Denken als Willen-zur-Macht-Geschehen gedacht, das sich unwillkürlich vollzieht, bevor man zu logischen Festlegungen kommt, und dem man weit mehr ausgesetzt ist, als man es beherrscht.^[11] Auch das Denken, die „kleine Vernunft“, als „Werk- und Spielzeug“ der „grossen Vernunft des Leibes“ ([Za I](#), Von den Verächtern des Leibes), ist stets an Situationen gebunden und hat darin seine — Seite 84Zeit. Nietzsche nimmt diese Zeitlichkeit des Denkens vorbehaltlos auch für sein eigenes Philosophieren ernst. Seine eigenen Schriften werden ihm mit der Zeit selbst wieder fremd; er entdeckt sie, wenn er sie wiederliest, neu und anders, ist selbst von ihnen überrascht. So nimmt er in seinem Werk unablässig Gedanken wieder auf und denkt sie in neuen Kontexten in neue Richtungen weiter. Auch sein eigenes Philosophieren ist ein radikal zeitliches Philosophieren und als solches gewollt. Nietzsche versteht jeden Gewinn an Zeitdistanz als Gewinn an Selbstdistanz und diesen als Gewinn an Selbstkritik oder an Selbstüberwindung und damit als Gewinn an Spielräumen des Philosophierens.^[12] „Überwindung“ ist die Selbstkritik insofern, als auch für ihn (zumindest zeitweise) Selbstfestlegungen lebensnotwendig sind, sofern auch er ein „Esel“ ist.^[13]

3. Philologie jenseits methodischer Aprioris: Mitteilung unter Willen zur Macht

Eine Philologie, die Nietzsches Philosophieren gerecht werden soll, muß sich auf dessen radikale Zeitlichkeit einstellen und darum auf alle methodischen Aprioris verzichten. Nietzsche hat ‚Philologe‘ im Sinn der Schule Ritschls verstanden, von den Texten – und philosophisch auch von den Tatsachen – so weit wie möglich eigene Interpretationen zurückzuhalten, die sich unwillkürlich aufdrängen: „Unter Philologie soll hier,“ schreibt er noch in *Der Antichrist*,

in einem sehr allgemeinen Sinne, die Kunst, gut zu lesen, verstanden werden, –
Thatsachen ablesen können, ohne sie durch Interpretation zu fälschen, ohne im
Verlangen nach Verständniss die Vorsicht, die Geduld, die Feinheit zu verlieren.
Philologie als Ephexis in der Interpretation: handle es sich nun um Bücher, um Zeitungs-

Neuigkeiten, um Schicksale oder Wetter-Thatsachen, – nicht zu reden vom „Heil der Seele“. ...^[14]

— Seite 85 Er bestimmt die Philologie nur negativ, und da eine Philologie seiner Philosophie sich nicht auf kanonische, sondern alle Kanones gezielt sprengende Texte bezieht, kann diese auch nicht positiv bestimmt werden. Sie kann sich nicht a priori Regeln ihrer Methode zurechtlegen, sondern muß auf überraschende Entdeckungen mit überraschenden Methoden antworten. Sie kann dabei vor den Texten immer auch versagen und dabei nicht einmal wissen, ob sie versagt. Denn auch in seinen Mitteilungen als Schriftsteller geht Nietzsche konsequent von Willen zur Macht aus, die unvermeidlich anders verstehen und darum einander immer auch mißverstehen müssen, und teilt dies seinen Lesern auch ausdrücklich mit. Er räume ihnen, heißt es im 27. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse*, „einen Spielraum und Tummelplatz des Missverständnisses“ ein und sei „schon für den guten Willen zu einiger Feinheit der Interpretation von Herzen erkenntlich“. Zugleich aber überrascht er die Leser, die er doch immer wieder als „Freunde“ anspricht und denen er damit Wohlwollen für seine Mitteilungen und Vertrauen in sie zuschreibt, indem er sie beleidigt: er habe über sie „noch zu lachen; – oder sie ganz abzuschaffen, diese guten Freunde – und auch zu lachen“ ([IGB 27](#)).^[15] Es ist sicherlich Bedingung jeder Nietzsche-,Philologie‘, ‚Freund‘, φίλος, von Nietzsches ‚Worten‘, seiner λόγοι, zu sein. ‚Gute Freunde‘ aber, wie Nietzsche sie hier nennt, neigen dazu, es sich aus langer Gewohnheit, den andern ‚gut‘ zu verstehen, „bequem“ zu machen, und glauben „gerade als Freunde ein Recht auf Bequemlichkeit zu haben“ (ebd.). ‚Gute Freunde‘ von Nietzsches Schriften rechnen nicht mehr mit Überraschungen in ihnen, verlassen sich auf eingespielte Routinen und Methoden des Lesens und Verstehens und laufen so, gerade sie, Gefahr, Nietzsche von Grund auf mißzuverstehen und sich an ihm lächerlich zu machen. Der 27. Aphorismus von *Jenseits von Gut und Böse* versetzt Nietzsche-Philologen in ein double bind: Sie werden Nietzsche nur mit dem Wohlwollen und dem Vertrauen von Freunden gut lesen, dürfen jedoch wiederum nicht auf die Freundschaft vertrauen, zu der sie von Nietzsche beständig eingeladen werden.^[16] Sie dürfen auch Freunde nur mit Vorbehalt und auf Zeit, dürfen nur vorsichtig Freunde sein. ‚Gute Freunde‘ Nietzsches sind nicht schon ‚gute Leser‘ Nietzsches, gute Leser, wie er sie verdiene, Leser, die ihn läsen, „wie gute alte Philologen ihren Horaz lasen.“ ([EH](#), Bücher 5). Wenn man — Seite 86 sich sicher glaubt, Nietzsche zu verstehen, läuft man am meisten Gefahr, ihn mißzuverstehen. Eine

Philologie, die Nietzsches Philosophie gerecht wird, ist eine Philologie ohne Sicherheiten.

4. Anti-Philologie I: Erwartung zeitloser Lehren von Nietzsches Philosophie

Eben weil Nietzsche es schwer macht, seine Philosophie zu verstehen, ist sie interpretationsbedürftig, und Interpretationen werden Interpreten nur abgenommen, wenn diese sich ihrer einigermaßen sicher sind (das gilt auch für die Interpretation, die ich hier vortrage). Und Nietzsche-Interpreten müssen ihrer Interpretationen nicht nur einigermaßen sicher sein, sie müssen, sofern sie sie in Vorträge, Aufsätze oder Bücher fassen, auch in begrenzter Zeit mit ihnen ‚fertig‘ werden. Es ist ihre ‚Not‘, sich in ihren Interpretationen zumindest vorläufig festlegen zu müssen. Insofern verfahren sie in Nietzsches Sinn schon anti-philologisch. Verstärkt gilt das für Interpreten, die von sich aus Nietzsches Philosophie auf ‚Lehren‘ festlegen, um sie dann zu bekräftigen oder zu bekämpfen, und am meisten galt es für den international einflußreichsten aller Nietzsche-Interpreten, Martin Heidegger. Heidegger wirkte vor allem dadurch, dass er Nietzsches Philosophie auf wenige Grund Lehren reduzierte, vor allem die Lehren vom Tod Gottes oder dem Nihilismus, vom Übermenschen, vom Willen zur Macht und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen, sie aus dem Zusammenhang der Texte isolierte und auf ihrem Zusammenhang in *einer* Lehre insistierte. Er erwartete von Nietzsches Philosophie ein traditionelles System, das nach traditionellen Methoden zu analysieren war, und ignorierte weitgehend die signifikanten Formen von Nietzsches philosophischer Schriftstellerei, die Abhandlung, den Essay, die Sentenz, das Aphorismen-Werk, die episch-dramatische Lehrdichtung, die lyrische Dichtung, die Streitschrift, das Notat. Indem er den systematischen Zusammenhang, den er in Nietzsches Philosophieren suchte, als Metaphysik interpretierte – „Nietzsches Lehre ist nicht Überwindung der Metaphysik, sie ist die in sich erblindete äußerste Inanspruchnahme ihres Leitentwurfes.“^[17] –, gab er Nietzsches vermeintlicher Lehre den Anstrich der Zeitlosigkeit. Doch Nietzsche hat die genannten Lehren nur zum Teil im eigenen Namen vorgetragen und sie statt dessen seinem Zarathustra in den Mund gelegt, mit dem er nicht verwechselt werden wollte und den er auch zahllose andere, nicht weniger bedeutsame Lehren lehren ließ. So wie sich Platon des Sokrates als einer „Semiotik“ bediente ([EH, UB 3](#)) und ihn eine Lehre von Ideen vortragen ließ – jedoch in

verschiedenen Dialogen verschieden und schließlich in allen Punkten von Parmenides im gleichnamigen Dialog widerlegt –, ohne sie selbst zu behaupten, be— Seite 87diente sich Nietzsche mit Zarathustra der Semiotik eines Lehrers und ließ dabei im unklaren, wie er sich selbst zu dessen Lehren stellte. Jedenfalls ließ er Zarathustra mit jenen Lehren scheitern, ließ ihn kein Publikum finden, das sie verstand.^[18] Zarathustra, der auf den Markt gegangen ist, um seine Lehre vom Übermenschen zu verkünden, zieht sich, als er dafür ausgelacht wird, mit wenigen Freunden zurück, um sich, als auch sie ihn mißverstehen, nur noch mit seinen Tieren zu unterreden, die ihn dann aber ebenfalls mißverstehen: denn Nietzsche läßt nicht Zarathustra eine Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen formulieren, sondern seine Tiere, und sie machen, läßt Nietzsche Zarathustra daraufhin sagen, aus seinem erdrückenden Gedanken gleich wieder ein „Leier-Lied“, ein leicht verständliches Lied für den Marktplatz ([Za III](#), Der Genesende 2, [KSA 4, S. 273](#)). Nicht er, sondern die Tiere ‚wissen‘, *dass* er lehrt und *was* er lehrt, Zarathustra dagegen bleibt bis zuletzt, bis zur Erwartung des ‚Zeichens‘ (vgl. [Za IV](#), Das Zeichen), im Ungewissen, und Nietzsche läßt Zarathustra jene Lehren auch nicht systematisch verknüpfen, noch hat er es selbst je getan. In den folgenden Aphorismen-Büchern treten sie weitgehend zurück, weniger die Lehre vom Willen zur Macht, die auch die Form ihrer Mitteilung bestimmt, klar aber die Lehren vom Übermenschen und von der ewigen Wiederkehr des Gleichen. Im von der Nietzsche-Interpretation wenig beachteten V. Buch der *Fröhlichen Wissenschaft*, in dem Nietzsche eine Summe seines bisherigen Denkens zieht und das vielleicht der reifste Ausdruck seines Philosophierens ist,^[19] erwähnt er keine einzige von ihnen. Die Inanspruchnahme eines Systems hat Nietzsche bekanntlich selbst unmißverständlich zurückgewiesen,^[20] und für Heideggers Auslegung des Willens zur Macht als Prinzip einer Metaphysik, einer letzten, vollendeten Metaphysik, haben Jean Granier und Wolfgang Müller-Lauter klar gezeigt, dass es sich um schlechte Philologie handelte.^[21] Im übrigen stützte sich Heidegger weitestgehend auf den von Elisabeth Förster-Nietzsche und Heinrich Köselitz herausgegebenen *Willen zur Macht*, der seit Giorgio Collis und Mazzino Montinaris neuer Edition von Nietzsches Nachlass ebenfalls keinen Bestand mehr hat.^[22]

5. Anti-Philologie II: Das Dogma der Ambivalenz und Widersprüchlichkeit von Nietzsches Philosophie

— Seite 88 Heideggers Frage nach der systematischen Einheit der vermeintlich zentralen Lehren ist dennoch weiterhin in der Nietzsche-Interpretation herrschend geblieben, auch wenn ihr inzwischen weit differenzierter nachgegangen wird.^[23] Systematische Einheit bedeutet Übersichtlichkeit der Interpretation, Ableitbarkeit aus Prinzipien, Allgemeingültigkeit, Vollständigkeit und damit Endgültigkeit der Ergebnisse. Mit alledem wächst die Gewißheit der Interpretation. Doch so schwer in Nietzsches Philosophieren systematische Einheit zu schaffen ist und so strittig sie entsprechend bleibt, könnte schon die Suche nach Gewißheit der Interpretation eine Weise sein, es sich mit Nietzsches Texten bequem zu machen. Denn systematische Einheit ist aus Nietzsches vielfältigem Werk nur zu gewinnen, wenn von der Vielfalt der Texte im einzelnen abgesehen wird. Offen antiphilologisch im Sinne Nietzsches wird die Interpretation, wenn die systematische Einheit zum Maß für sein Philosophieren gemacht und ihm, soweit sie ihm nicht entspricht, Ambivalenz vorgeworfen wird. Die Behauptung von Nietzsches Ambivalenz ist zu einem Dogma der Nietzsche-Forschung geworden; sie wird in wissenschaftlichen ebenso wie in populären Stellungnahmen zu Nietzsche unermüdlich wiederholt, ohne dadurch wahrer zu werden. Nietzsche hat „Zweideutigkeit“ weder bei andern noch bei sich selbst geduldet; er wollte im Leben wie im Schreiben erklärtermaßen „unzweideutig“ sein.^[24] Seine Schriften werden eben dann ambivalent oder zweideutig, wenn Begriffe aus ihren jeweiligen Kontexten gelöst und über sie hinweg verallgemeinert werden, um so in ein System eingebracht werden zu können. Mit dem Vorwurf der Ambivalenz an Nietzsche schafft man sich den Spielraum für eigene Systematisierungen seines Philosophierens. Doch in vielfältigen Kontexten *müssen* die Zeichen der Sprache vieldeutig sein. Denn wenn sie in begrenzter Zeit erlernt werden sollen, müssen sie in ihrer Zahl begrenzt sein, zugleich aber in unzähligen Kontexten gebraucht werden können, in denen sie dann unvermeidlich unterschiedlichen Sinn annehmen — Seite 89 — und in wiederum begrenzten Spielräumen ihren Sinn verschieben.^[25] Nach *Zur Genealogie der Moral* muß ihr Sinn „flüssig“ sein ([GM II 12](#)).^[26] Diese Flüssigkeit des Sinns und mit ihr die Gegebenheiten des Sprachgebrauchs überhaupt philosophisch auszuhalten ist schwer, und an der Kraft, sie auszuhalten, zeigt sich die Kraft einer Philologie für Nietzsches Philosophie. An ihr kompromittiert sich jede Interpretation, die auf Endgültigkeit und Gewißheit besteht – und Nietzsche kompromittierte sich bewußt selbst, um andere sich an ihm kompromittieren zu lassen.^[27] So hat man sich mit der Behauptung der Ambivalenz von

Nietzsches Philosophie schon jenseits einer Philologie gestellt, die ihr gerecht werden kann.

6. Nietzsche-Philologie I: Genealogie von Nietzsches veröffentlichten Texten

Der anti-philologische Umgang mit Nietzsches Philosophie ist vor allem von der Kompilation *Der Wille zur Macht* ausgegangen, die Elisabeth Förster-Nietzsche zum ‚Hauptwerk‘ Nietzsches proklamiert hatte. Doch auch Giorgio Collis und Mazzino Montinaris Neuedition von Nietzsches Nachlass-Notaten mit ihren an den Handschriften berichtigten Lesarten und ihrer chronologischen Anordnung hat die Fixierung auf den Nachlass nicht aufgelöst. Man glaubt dort noch immer das eigentliche, unverblümt formulierte Denken Nietzsches zu finden und zieht es darum gleichrangig mit dem von ihm selbst veröffentlichten und zur Veröffentlichung bestimmten Werk, wenn nicht vorrangig heran. Auch dies ist philologisch höchst fragwürdig. Denn zum einen handelt es sich hier nicht, wie noch von Montinari ausgewiesen, um ‚Fragmente‘, also ausgearbeitete und lediglich in der Ausarbeitung abgebrochene Texte,^[28] sondern, auch wenn sie noch so prägnant formuliert sind, um Notate.^[29] In seinen Notaten artikuliert Nietzsche Gedanken und Gedankenzusammenhänge zunächst für sich selbst, und für sich selbst notiert man nur, was man vergessen könnte und nicht vergessen will, wozu auch Formulierungen gehören können. Seine wichtigsten Gedanken, die einen nicht loslassen, wird man nicht vergessen und braucht sie darum auch nicht zu notieren. Darum ist nicht anzunehmen, dass man „die eigentliche Philosophie Nietzsches“ gerade in seinen Notaten finden wird,^[30] und es ist philologisch unredlich, seine Nachlass-Notate als Fragmente seiner wahren ‚Lehre‘ zu betrachten. Nietzsche hielt in seinen Notaten Lesefrüchte, Einfälle, Übersichten, Gedankenlinien und Entwürfe fest, experimentierte mit ihnen, schrieb sie um, gruppierte sie um – und griff dann in seinen Veröffentlichungen sehr frei auf sie zurück oder auch nicht. Wenn er sie veröffentlichte, dann kaum so, wie er sie zunächst formulierte. Nach philologischen Prinzipien kann nur die veröffentlichte (oder, was die letzten Schriften betrifft, zur Veröffentlichung vorgesehene) Version die gültige sein. Nur sie hat Nietzsche autorisiert, und er hat sie nach den ‚feineren Gesetzen‘ seines Stils so publiziert, dass gerade ‚gute Freunde‘ in der Sicherheit ihrer Interpretationen verunsichert werden sollten. ‚Gute Leser‘ sollten sich daran halten.^[31] Das erübrigt die Lektüre der Nachlass-Notate natürlich nicht. Zum einen

läßt sich an ihnen verfolgen, wie Nietzsche seine Gedanken entwickelte und formulierte und für welche Gedanken und Formulierungen er sich schließlich entschied, und daraus sind wichtige Interpretationshinweise zu gewinnen; der erwähnte Aphorismus Nr. 27 aus *Jenseits von Gut und Böse* ist ein gutes (und berühmtes) Beispiel dafür, und für die Interpretation eines ganzen Werkes die Vorbereitung der *Dionysos-Dithyramben* im Nachlass.^[32] So wollte auch Montinari den Nachlass genutzt sehen, der dann wiederum nach seinen Quellen zu untersuchen sei.^[33] Die neue Edition des späten Nachlasses durch Marie-Luise Haase und ihre Mitarbeiter in der Abteilung IX der Werke Nietzsches, die auch noch Montinaris Entscheidungen unter häufig zahlreichen Lesarten sichtbar macht, — Seite 91 die Nietzsche erprobte,^[34] läßt nun zu, die Arbeit Nietzsches an seinen Notaten in allen Lesarten genau zu verfolgen und sie mit den auf CD-Rom gespeicherten Faksimiles zu vergleichen.^[35] Zum ändern aber läßt sich aus dem Nachlass entnehmen, was Nietzsche nicht oder nicht so veröffentlichte, wie er es notierte, sei es, weil es ihm der Mitteilung nicht wert schien, sei es, weil es ihm für die Mitteilung nicht reif schien, sei es, weil ihm die Leser dafür nicht reif schienen, weil es ihm zu wertvoll für sie war.^[36] Es ist noch nicht zusammenhängend untersucht worden, welche Themen und Gedankenkomplexe Nietzsche seinen Notaten vorbehielt und nicht veröffentlichte. Das offenkundigste Beispiel sind die sogenannten naturwissenschaftlichen Beweise des Wiederkunftsgedankens. Nicht veröffentlicht hat Nietzsche aber unter anderem auch seine aggressivsten Gedanken zu Rasse und Züchtung und, weniger spektakulär, aber philosophisch aufschlußreicher, Differenzierungen seiner Konzepte des Zeichens, des Denkens und der Interpretation.^[37] Hier wäre zu ergründen, warum Nietzsche solche Konzepte nicht oder nur begrenzt veröffentlichte, statt sie schlicht als weitere Lehren zu behandeln.

7. Nietzsche-Philologie II: Unendliche Philologie der Aphorismen-Bücher

— Seite 92 Auch die veröffentlichten (und zur Veröffentlichung bestimmten) Formulierungen seiner Gedanken sind für Nietzsche niemals endgültig. Der Umformungsprozeß setzt sich auch im veröffentlichten Werk noch fort: Nietzsche hat seine Gedanken immer neu wieder aufgenommen, immer neu mit anderen verknüpft, in immer wieder neue Kontexte versetzt und sie in ihnen weitergeführt. In seinem Werk ist nichts abgeschlossen, nichts endgültig, und er scheint auch keine Absicht zu Abschluß

und Endgültigkeit gehabt zu haben. Abgeschlossenheit und Endgültigkeit sind Merkmale eines philosophischen Systems, wie Nietzsche es nicht wollte.^[38] Dennoch muß ein Autor mit jedem Werk, jedem Abschnitt, jedem Satz zu einem vorläufigen Abschluß, zu einer vorläufigen Endgültigkeit kommen. Die schriftstellerische Form, die Nietzsche für sein immer nur vorläufig zu Ende kommendes Philosophieren gefunden hat, ist das Aphorismen-Buch. Sie ist seine Form des vorläufigen Abschlusses, seines Philosophierens auf Zeit.^[39] Bei Aphorismen ist nicht das System, sondern der Kontext maßgeblich.^[40] Sie sind, ob sie nun einen Satz oder mehrseitige Texte umfassen, gedankliche Kontexte ohne methodische Entfaltung der Gedanken, ohne ein Prinzip der Entfaltung und ohne Ergebnisse der Entfaltung in einer expliziten logischen Ordnung,^[41] sondern mit offenen Gewichtungen und offenen Anschlußmöglichkeiten. So sind eben sie, als Formen des Versuchs, des Essais, geeignet, überraschende Gedanken vorzutragen, die durch ihre Überraschung, nicht durch ihre Begründung wirken – Begründungen gibt Nietzsche zumeist nur, wo sie ihrerseits überraschend sind. Und als Formen der gedanklichen Überraschung lassen sie willig den Lesern die Spielräume und Tummelplätze des Verstehens und Mißverstehens, die sie sich ohnehin unwillkürlich nehmen, weil sie sie für ihr eigenes Denken und Leben notwendig brauchen. Das Aphorismen-Buch als schriftstellerische Form hält den Sinn in beständigem Fluß und ermöglicht nicht nur, sondern erzwingt auch sein zeitliches Verstehen. Aber Aphorismen sind auch je für sich abgeschlossen, und in dieser Abgeschlossenheit können sie zugleich für sich stehen und auf diese Weise in meisterhafter Gestaltung zu „Formen der „Ewigkeit““ werden. Nietzsche scheut sich nicht, dafür Schlüsselbegriffe der alten Metaphysik („Substanz“, „Form“, „Unsterblichkeit“, „Ewigkeit“) wiederzubeleben – und ihrerseits zu verflüssigen („kleine Unsterblichkeit“, „Formen der „Ewigkeit““): „Dinge schaffen, an denen umsonst die Zeit ihre Zähne versucht; der Form nach, der Substanz nach um eine kleine Unsterblichkeit bemüht sein – ich war noch nie bescheiden genug, weniger von mir zu verlangen. Der Aphorismus, die Sentenz, in denen ich als der Erste unter Deutschen Meister bin, sind die Formen der „Ewigkeit“; mein Ehrgeiz ist, in zehn Sätzen zu sagen, was jeder Andre in einem Buche sagt, – was jeder Andre in einem Buche nicht sagt ...“ (GD, Streifzüge eines Unzeitgemässen 51).^[42]

Nietzsche-Philologie in Nietzsches Sinn muß eine Philologie der Aphorismen-Bücher sein, die Kunst, Aphorismen zum einen in ihren eigenen, geschlossenen Kontexten zu lesen, zum andern im – ebenfalls geschlossenen – Kontext der Bücher, in die Nietzsche

sie eingeordnet hat, und schließlich im offenen Kontext, den seine Bücher untereinander bilden und den er auch selbst nur schwer übersehen konnte, so dass er ihn sich immer wieder neu aneignen mußte. Zu einer Philologie der Aphorismen-Bücher gibt es zwar wenige, aber doch schon bedeutsame Ansätze.^[43] Jeder Gedanke in einem Aphorismus kann zum Ausgangspunkt einer Perspektive auf die übrigen Gedanken werden, die Nietzsche in ihm, dem Aphorismen-Buch im ganzen und in seinem Werk im ganzen vorträgt, und sie in sein eigenes Licht stellen, und so schließen Aphorismen wie die „Welt“, von der sie handeln, „unendliche Interpretationen“ ein ([FW 374](#)). Die Philologie des Aphorismus wird damit zu einer unendlichen Philologie.

Die Nietzsche-Forschung hat im vergangenen Jahrhundert in einer großen kollektiven Anstrengung Übersichten über Nietzsches Philosophie erarbeitet, über ihre Themen, Termini, Formen und Stile, ihre Traditionen, Quellen und biographischen Hintergründe, und dabei systematische Interpretationsmöglichkeiten erprobt. Nietzsches Werk hat sich dabei als unerschöpflich und unergründlich erwiesen. Angesichts dieser Unerschöpflichkeit und Unergründlichkeit lag jedem Interpreten daran, eine systematische Interpretationsmöglichkeit zu finden, mit der er selbst etwas anfangen, mit der er selbst zurechtkommen, mit der er selbst leben kann, und jeder Interpret hat sich mit seiner Interpretation auch selbst kompromittiert. In Übersicht schaffenden systematischen Interpretationen, so hilfreich und unentbehrlich sie sind und auch noch in ihrer verwirrenden Vielfalt sind, sieht man jedoch unvermeidlich vom Einzelnen ab, man übersieht – im Sinne von ‚übergeht‘ – dabei die einzelnen Aphorismen, die der reife Nietzsche (von dem hier stets die Rede war) in strenger und doch jedes Mal überraschender Komposition allein mitgeteilt hat. Man verfährt dabei wie die „schlechtesten Leser“: „Die schlechtesten Leser sind die, welche wie plündernde Soldaten verfahren: sie nehmen sich Einiges, was sie brauchen können, heraus, beschmutzen und verwirren das Uebrige und lästern auf das Ganze.“ ([MA II, VM 137](#)). Wir haben nun hinreichend Übersichten und systematische Interpretationen entworfen. Die Nietzsche-Philologie als unendliche Philologie von Nietzsches Aphorismen ist damit gut vorbereitet, kann nun an die Aphorismen im einzelnen gehen. Die unendliche Philologie der Aphorismen, ihrer Kontexte in den Aphorismen-Büchern und ihrer Genealogie in den Nachlass-Notaten könnte die Aufgabe der kommenden Nietzsche-Forschung sein.

Fußnoten

1. [1](#)

Vorgetragen bei dem von Jean-François Balaudé und Patrick Wotling organisierten Internationalen Kolloquium „Nietzsche et la philologie“ in Reims und Paris/Nanterre vom 19. bis 21. Oktober 2006. Ich danke den Organisatoren und Teilnehmern des Kolloquiums für die intensive Diskussion des Beitrags, Patrick Wotling außerdem für die französische Übersetzung.

2. [2](#)

Vgl. auch schon [BA 2](#) u. ö.

3. [3](#)

Vgl. Verf., Philosophie der Fluktuanz. Dilthey und Nietzsche, Göttingen 1992, S. 348 u. ö. Patrick Wotling, Nietzsche et le problème de la civilisation, Paris 1995, der ebenfalls vom Lesen und Verstehen Nietzsches handelt, setzt ein mit Nietzsches Satz „ich bin eine nuance“ ([EH](#), Der Fall Wagner 4).

4. [4](#)

Zur ausführlichen Interpretation vgl. Verf., Zur Frage der Verständlichkeit. Nietzsches Beitrag zum interkulturellen Kommunizieren und Philosophieren, in: Allgemeine Zeitschrift für Philosophie 32.2 (2007), S. 107–119.

5. [5](#)

Vgl. [FW 345](#): „Es macht den erheblichsten Unterschied, ob ein Denker zu seinen Problemen persönlich steht, so dass er in ihnen sein Schicksal, seine Noth und auch sein bestes Glück hat, oder aber „unpersönlich“: nämlich sie nur mit den Fühlhörnern des

kalten neugierigen Gedankens anzutasten und zu fassen versteht.“

6. [6](#)

[GMI 17](#). – Drei weitere Anmerkungen machte Nietzsche zum *Fall Wagner*, zur Übersetzung des Wortes ‚Drama‘ ([WA 9](#)), zur Herkunft Wagners ([WA](#), Nachschrift) und zur Unterscheidung von vornehmer und christlicher Moral in seiner *Genealogie der Moral* ([WA](#), Epilog).

7. [7](#)

Zu den wenigen Ausnahmen gehören die Begriffe „Phänomenalismus“ und „Perspektivismus“, die einzigen, unter die Nietzsche selbst seine Philosophie im veröffentlichten oder zur Veröffentlichung bestimmten Werk gestellt hat ([FW 354](#), vgl. [AC 20](#)).

8. [8](#)

Das läßt Kritik an Darwin und am Darwinismus, insbesondere an seinen moralischen Voraussetzungen und Folgerungen, im einzelnen durchaus zu. Vgl. Gregory Moore, Nietzsche, Biology and Metaphor, Cambridge 2002, und dazu die Besprechung von Martin Stingelin, Nietzsche und die Biologie. Neue quellenkritische Studien, in: Nietzsche-Studien 32 (2003), S. 503–513.

9. [9](#)

Vgl. Josef Simon, Philosophie des Zeichens, Berlin / New York 1989, S. 131–133 („Nietzsches Ablösung der Ontologie“).

10. [10](#)

Vgl. Günter Abel, Logik und Ästhetik, in: Nietzsche-Studien 16 (1987), S. 112–148, bes. S. 119.

11. [11](#)

Vgl. [M 129](#), [GM II 12](#) und Nachlass 1885, [KSA 11, 38\[1\]](#) und [2], u.
ö. Vgl. Abel, Logik und Ästhetik, S. 125–129.

12. [12](#)

Vgl. [JGB 257](#) („jenes Verlangen nach immer neuer Distanz-
Erweiterung innerhalb der Seele selbst, die Herausbildung immer
höherer, seltenerer, fernerer, weitgespannterer, umfänglicherer
Zustände, kurz eben die Erhöhung des Typus „Mensch“, die
fortgesetzte „Selbst-Überwindung des Menschen“, um eine
moralische Formel in einem übermoralischen Sinne zu nehmen“) und zum Pathos dieser Distanz-Erweiterung den Beitrag von
Chiara Piazzesi, *Pathos der Distanz et transformation de
l'expérience de soi chez le dernier Nietzsche*, in diesem Band.

13. [13](#)

Vgl. [Za I](#), Vom Lesen und Schreiben: „Das Leben ist schwer zu
tragen: aber so thut mir doch nicht so zärtlich! Wir sind
allesammt hübsche lastbare Esel und Eselinnen.“

14. [14](#)

[AC 52](#). – Vgl. Christian Benne, Nietzsche und die historisch-
kritische Philologie (Monographien und Texte zur Nietzsche-
Forschung, Bd. 49), Berlin / New York 2005, der die genannte
Maxime zur Leitthese seiner Untersuchung macht. Danach hat
Nietzsche auch nach seinem Übergang in die Philosophie an den
in der Schule Ritschls erworbenen philologischen Standards stets
festgehalten. Benne verbindet mit deren Darstellung ein
engagiertes Plädoyer für eine philologische, sich (spekulativer)
Interpretationen (zunächst) möglichst enthaltender Nietzsche-
Philologie, die Vorbild der Philologie überhaupt werden sollte.

15. [15](#)

Vgl. die Vorstufe Nachlass 1885/86, [KSA 12, 1\[182\]](#) / KGW IX 2, S. 79 f. Im Nachlass-Notat *spricht* Nietzsche (in einer Einfügung in die Notiz) von Beleidigungen („es ist etwas Beleidigendes, verstanden zu werden“), im veröffentlichten Aphorismus *beleidigt* er direkt. Zur Interpretation von [JGB 27](#) und dem zugehörigen Nachlass-Notat vgl. Verf., Nietzsches Zeichen, in: Nietzsche-Studien 29 (2000), S. 41–69, hier S. 42–48. Inzwischen ist die Transskription des Nachlass-Notats durch Marie-Luise Haase in der von ihr hg. Abteilung IX der Werke Nietzsches erheblich differenziert worden.

16. [16](#)

Vgl. den double bind der Freundschaft, wie Nietzsche sie denkt, in *Also sprach Zarathustra*: „In seinem Freunde soll man seinen besten Feind haben. Du sollst ihm am nächsten mit dem Herzen sein, wenn du ihm widerstrebst.“ ([Za I](#), Vom Freunde).

17. [17](#)

Martin Heidegger, Nietzsche, 2 Bde., Pfullingen 1961, Bd. II, S. 12.

18. [18](#)

Vgl. Josef Simon, Ein Text wie Nietzsches *Zarathustra*, und Verf., Anti-Lehren. Szene und Lehre in Friedrich Nietzsches *Also sprach Zarathustra*, beide in: Volker Gerhardt (Hg.), Klassiker auslegen: Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, Berlin 2000, S. 225–256 u. S. 191–224.

19. [19](#)

Vgl. Verf., „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 (2004), S. 90–128, S. 96, Anm. 26.

20. [20](#)

Vgl. [GD](#), Sprüche und Pfeile 26.

21. [21](#)

Jean Granier, Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche, Paris 1966; Wolfgang Müller-Lauter, Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie, Berlin / New York 1971.

22. [22](#)

Vgl. Verf., [Heideggers] Auseinandersetzung mit Nietzsche I – Metaphysische Interpretation eines Anti-Metaphysikers, in: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, hg. von Dieter Thomä, Stuttgart / Weimar 2003, S. 202–210.

23. [23](#)

Vgl. John Richardson, Nietzsche's System, New York / Oxford 1996, und ders., Nietzsche's New Darwinism, Oxford / New York 2004, und die Besprechung von Hartwig Frank, Nietzsches System nach John Richardson, in: Nietzsche-Studien 34 (2005), S. 409–419.

24. [24](#)

Vgl. Nachlass 1888, [KSA 13, 14\[61\]](#): „Über das Chaos Herr werden das man ist; sein Chaos zwingen, Form zu werden; Nothwendigkeit werden in Form: logisch, einfach, unzweideutig, Mathematik werden; Gesetz werden –: das ist hier die große Ambition.“ – Darauf hat schon 1950 Walter Kaufmann (Nietzsche. Philosoph – Psychologe – Antichrist, 4. Aufl. 1974, aus dem Am. übers. v. Jörg Salaquarda, Darmstadt 1982, S. 13–17 und S. 84–111) aufmerksam gemacht, damals noch gegen Ernst Bertrams Legende vom „typischen Zweideutigen“ gewandt und gegen Karl

Jaspers' Drängen auf „Widersprüche“, an denen das Denken existenzzerhellend „scheitern“ sollte. Vgl. Verf., „Philosophischer Idealismus“ und die „Musik des Lebens“, S. 90 f.

25. [25](#)

Vgl. Verf., Diplomatie der Zeichen. Orientierung im Dialog eigener und fremder Vernunft, in: Josef Simon / Werner Stegmaier (Hg.), Fremde Vernunft. Zeichen und Interpretation IV, Frankfurt am Main 1998, S. 139–158, S. 147 f.

26. [26](#)

Vgl. zur Interpretation Verf., Nietzsches ‚Genealogie der Moral‘. Werkinterpretation, Darmstadt 1994, S. 70–88.

27. [27](#)

Vgl. [EH](#), Warum ich so weise bin 7: „Ich habe nie einen Schritt öffentlich gethan, der nicht compromittirte: das ist mein Kriterium des rechten Handelns.“ und vgl. Nachlass 1885/86, [KSA 12. 2\[79\]](#): „Meine Schriften sind sehr gut vertheidigt: wer zu ihnen greift und sich dabei vergreift als Einer, der kein Recht auf solche Bücher hat – der macht sich sofort lächerlich –, ein kleiner Anfall von Wuth treibt ihn, sein Innerstes und Lächerlichstes auszuschütten: und wer wüßte nicht, was da immer herauskommt!“

28. [28](#)

Vgl. Wolfram Groddeck, „Vorstufe“ und „Fragment“. Zur Problematik einer traditionellen textkritischen Unterscheidung in der Nietzsche-Philologie, in: Martin Stern (Hg.), Textkonstitution bei mündlicher und schriftlicher Überlieferung, Tübingen 1991, S. 165–175, und Inga Gerike, Les manuscrits et les chemins génétiques du *Voyageur et son ombre*, in: Paolo D'Iorio (Hg.), Hyper-Nietzsche. Modèle d'un hypertexte savant

sur Internet pour la recherche en sciences humaines. Questions philosophiques, problèmes juridiques, outils informatiques, Paris 2000, S. 129–162, S. 132–135.

29. [29](#)

Die treffende Bezeichnung ‚Notate‘ verdanke ich Marie-Luise Haase.

30. [30](#)

Heidegger, Nietzsche, I, S. 17. Heidegger fährt dort fort: „Was Nietzsche zeit seines Schaffens selbst veröffentlicht hat, ist immer Vordergrund geblieben.“ Damit schließt er an Alfred Baeumler an, der Nietzsches Philosophie entschlossen für den Nationalsozialismus zurechtlegte. Vgl. Alfred Baeumler (Hg.), Friedrich Nietzsche, Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass, ausgewählt und geordnet von Alfred Baeumler, Leipzig 1931, Bd. 1, Zur Einführung, S. XXVIII f.

31. [31](#)

Vgl. Maudemarie Clark, Nietzsche on Truth and Philosophy, Cambridge / New York / Melbourne 1990, passim.

32. [32](#)

Vgl. die vorbildliche philologische Erschließung der *Dionysos-Dithyramben* durch Wolfram Groddeck, Friedrich Nietzsche – „Dionysos-Dithyramben“, 2 Bde., (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 23/1–2), Berlin / New York 1991. Benne, Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, S. 342, versteht seine Arbeit „als Theorie zu dieser Praxis“.

33. [33](#)

Vgl. Mazzino Montinari, Nietzsche lesen, in: Ders., Nietzsche lesen, Berlin / New York 1980, S. 1–9, S. 4: Eine „richtige Lektüre

Nietzsches“ setzt „die Werke in eine innere Beziehung zum Nachlass und somit zu Nietzsches eigener Entwicklung im ganzen“.

34. [34](#)

Zur Kritik von Montinaris noch immer eigenmächtiger Edition vgl. Wolfram Groddeck / Michael Kohlenbach, Zwischenüberlegungen zur Edition von Nietzsches Nachlaß, in: Text. Kritische Beiträge 1 (1995), S. 21–39.

35. [35](#)

Vgl. Beat Röllin, Das Editionsprojekt „Der späte Nietzsche“, in: Marta Kopij / Wojciech Kunicki (Hg.), Nietzsche und Schopenhauer. Rezeptionsphänomen der Wendezeiten, Leipzig 2006, S. 399–411 (gekürzte Version von: Beat Röllin / Marie-Luise Haase / René Stockmar / Franziska Trenkle, „Der späte Nietzsche“ – Schreibprozeß und Heftedition, in: Peter Hughes / Thomas Fries / Tan Wälchli (Hg.), Schreibprozesse, München 2007, in der von Martin Stingelin hg. Reihe „Zur Genealogie des Schreibens“) und den Beitrag von Beat Röllin und René Stockmar in diesem Band. – Die neue Entzifferung von Nietzsches spätem Nachlass ist auch Voraussetzung des Projekts HyperNietzsche, das wiederum ermöglicht, die Wege der schrittweisen Entwicklung der Texte Nietzsches leicht zu verfolgen und übersichtlich zusammenzustellen. Zur Geschichte des Projekts und seiner Verknüpfung mit der Nietzsche-Bibliothek vgl. Harald Saller, HyperNietzsche und Nietzsche-Bibliothek, in: Michael Knoche / Justus H. Ulbricht / Jürgen Weber im Auftrag der Klassik Stiftung Weimar / Herzogin Anna Amalia Bibliothek (Hg.), Zur unterirdischen Wirkung von Dynamit. Vom Umgang Nietzsches mit Büchern zum Umgang mit Nietzsches Büchern, Wiesbaden 2006, S. 83–92. – Einen damals stark umstrittenen Vorstoß zu einer streng philologischen Lektüre hat 1972 der

französische Germanist Richard Roos, Règles pour une lecture philologique de Nietzsche, in: Nietzsche aujourd'hui? Publications de centre culturel de Cerisy-La-Salle, Paris 1973, S. 283–318, gemacht. Er wurde in Jean-François Balaudé / Patrick Wotling (Hg.), Lectures de Nietzsche, Paris 2000, S. 33–70, wieder aufgenommen und weitergeführt. Roos war auch der wichtigste Anreger für das Editionsprojekt von Colli und Montinari (vgl. Benne, Nietzsche und die historisch-kritische Philologie, S. 346 f.).

36. [36](#)

Seinen Zarathustra läßt Nietzsche hier bekanntlich sehr drastisch werden: „Wer den Leser kennt, der thut Nichts mehr für den Leser. Noch ein Jahrhundert Leser – und der Geist selber wird stinken.“ ([Za I](#), Vom Lesen und Schreiben). Vgl. das Nachlass-Notat 1882, [KSA 10, 3\[1\]](#) 162: „Wer „den Leser“ kennt, schreibt gewiß nicht mehr für Leser – sondern für sich, den Schreiber.“ und das Notat 1887, [KSA 12, 9\[188\]](#): „Ich achte die Leser nicht mehr: wie könnte ich für Leser schreiben? ... Aber ich notire mich, für mich.“

37. [37](#)

Vgl. Gerd Schank, „Rasse“ und „Züchtung“ bei Nietzsche (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 44), Berlin / New York 2000, und Verf., Nietzsches Zeichen. Beide Themen hat Nietzsche jedoch nicht ausschließlich seinen Notaten vorbehalten. Das gilt auch für sein Konzept der Interpretation. Vgl. Johann Figl, Interpretation als philosophisches Prinzip. Friedrich Nietzsches universale Theorie der Auslegung im späten Nachlaß (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 7), Berlin / New York 1982.

38. [38](#)

Dieter Henrich, einer ihrer besten Kenner, hat den Sinn der Metaphysik als „Abschlußgedanken“ der Philosophie gekennzeichnet (Was ist Metaphysik – was Moderne? Zwölf Thesen gegen Jürgen Habermas, in: Ders., Konzepte. Essays zur Philosophie in der Zeit, Frankfurt am Main 1987, S. 11–43, S. 13). In eben diesem Sinn wies Nietzsche die Metaphysik zurück.

39. [39](#)

Vgl. Martin Stingelin, Art. Aphorismus, in: Henning Ottmann (Hg.), Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung, Stuttgart / Weimar 2000, S. 185–187, und die dort aufgeführte Literatur.

40. [40](#)

Vgl. Tilman Borsche, System und Aphorismus, in: Mihailo Djurić / Josef Simon (Hg.), Nietzsche und Hegel, Würzburg 1992, S. 48–64.

41. [41](#)

Nietzsche nennt explizite Ordnungen in [BA](#) „Tabellen“, die die meisten Leser erwarteten und auf die „[d]er Leser, von dem ich etwas erwarte,“ verzichten können müsse ([BA](#) Vorrede 1).

42. [42](#)

Vgl. Simon, Philosophie des Zeichens, S. 304 f. („Das Problem systematischer Orientierung“): Der „innere Zusammenhang [der Aphorismen] soll eine Interpretation ‚von außen‘ erübrigen und damit auch deren Abbruch an *irgendeiner* Stelle. Die ‚Form‘ erhält *wirkliche* und nicht nur vorausgesetzte Geschlossenheit, ist sich selbst genug und insofern unendlich. Sie ist im Bild eines ‚ewig‘ in sich zurückkehrenden Interpretationskreises ‚Form der Ewigkeit‘, ‚wahre Unendlichkeit‘ im Hegelschen Sinne.“ – Nietzsche fügt an der zitierten Stelle an: „Ich habe der Menschheit das tiefste Buch gegeben, das sie besitzt, meinen Zarathustra: ich gebe ihr über kurzem das unabhängigste.“ ([GD](#), Streifzüge eines

Unzeitgemässen 51). Auch *Also sprach Zarathustra* versteht er offenbar als eine Art von Aphorismen-Buch.

43. [43](#)

Vgl. etwa zu *Menschliches, Allzumenschliches* Peter Heller, *Von den ersten und letzten Dingen. Studien und Kommentar zu einer Aphorismenreihe von Friedrich Nietzsche* (Monographien und Texte zur Nietzsche-Forschung, Bd. 1), Berlin / New York 1972, zur *Fröhlichen Wissenschaft* Nicolaas Helsloot, *Vrolijkje Wetenschap. Nietzsche als vriend*, Barn 1999, und Kathleen Marie Higgins, *Comic Relief. Nietzsche's Gay Science*, Oxford / New York 2000, zu *Jenseits von Gut und Böse* Paul J. M. van Tongeren, *Reinterpreting Modern Culture. An Introduction to Friedrich Nietzsche's Philosophy*, West Lafayette, Indiana 2000, und Laurence Lampert, *Nietzsche's Task. An Interpretation of Beyond Good and Evil*, New Haven / London 2001, zur *Götzen-Dämmerung* Daniel W. Conway, *Nietzsche's Dangerous Game. Philosophy in the Twilight of the Idols*, Cambridge 2002, zu *Der Antichrist* Andreas Urs Sommer, *Friedrich Nietzsches „Der Antichrist“*. Ein philosophisch-historischer Kommentar (Beiträge zu Friedrich Nietzsche, Bd. 2), Basel 2000. – Zur Erschließung des Kontexts von Nietzsches Werk im ganzen ist das neue, von einer Forschungsgruppe um Paul van Tongeren in den Niederlanden erarbeitete und im 1. von geplanten vier Bänden erschienene Nietzsche-Wörterbuch außerordentlich hilfreich: Nietzsche Research Group (Nijmegen) unter Leitung von Paul van Tongeren / Gerd Schank / Herman Siemens (Hg.), *Nietzsche-Wörterbuch*, Bd. 1: *Abbréviation – einfach*, Berlin / New York 2004. Vgl. die Besprechung von Andreas Urs Sommer in: *Nietzsche-Studien* 35 (2006), S. 309–311.