

Uwe Spörl

## **Sprachskepsis und Poesie als Modi der Weltanschauungskritik in der Nachfolge von Nietzsches frühem Essay „Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne“**

Inwiefern und wie die Ansprüche auf Gültigkeit und Universalität, die Weltanschauungen erheben, bereits in der zeitgenössischen Diskussion der Jahrhundertwende in Deutschland diskutiert und kritisiert worden sind, möchte ich im folgenden an drei Beispielen zeigen. Meinen Ausgangspunkt bildet natürlich Nietzsche. Denn er ist nicht nur als Kritiker überkommener Weltanschauungen, Weltdeutungsentwürfe und deren Grundlagen aufgetreten und nicht nur als Prediger einer Überwindung all dessen, sondern stellt — vor allem im deutschsprachigen Raum — auch *den* Bezugspunkt der geistigen und künstlerischen Entwicklungen der Jahrhundertwende und Moderne dar. Dementsprechend bildet die frühe Nietzsche-Rezeption in Deutschland den Rahmen der Behandlung der beiden anderen Beispiele: des politisch-philosophischen Autors und späteren Revolutionärs Gustav Landauer auf der einen und des vor allem als humoristischer Poet bekannten Dichters Christian Morgenstern auf der anderen Seite.

Der Ausgangspunkt Nietzsche für die Einschätzung und Analyse der Kultur und Literatur um 1900 ist in prominenter Weise von Wolfdietrich Rasch vertreten worden. In seinem grundlegenden Aufsatz über *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*, der seit seiner Veröffentlichung 1968 wegweisend für die Beschäftigung mit der deutschen Literatur der Jahrhundertwende war, finden sich die folgenden auch für diesen Beitrag den Weg vorgebenden Sätze:

Die Wirkung Nietzsches auf die Literatur um 1900 ist unabsehbar groß. Dabei ist es nicht eigentlich der philosophische Gehalt seiner Schriften, der rezipiert wird. Dieser bleibt weithin unentdeckt. Was wirkt, sind die Grundpositionen, in dreissig oder vierzig Sätzen erkennbar: Die radikale Verdiesseitigung, die Destruktion der Transzendenz, die neue Bestimmung des Verhältnisses von Geist und Leben, „so daß das Leben das Erkennen, den Geist als ihm selbst zugehörig umgreift“.<sup>1</sup>

Vor allem der letzte Aspekt, zu dessen Formulierung Rasch Paul Böckmann zitiert<sup>2</sup>, interessierte die Dichter, Denker und Kritiker der von der Lebensphilosophie geprägten Jahrhundertwende: Die auf Nietzsche zurückgehende Annahme einer Unterordnung des Erkennens unter das wesentlich dynamisch zu denkende und insofern alle Arten starrer Fixierung überwindende Leben dürfte insofern auch für die zeitgenössische Skepsis an der Formulierbarkeit und für die Kritik an der Gültigkeit weltanschaulicher Setzungen zentral sein. Da diese Annahme, ihre Ausdifferenzierungen und Folgerungen hier jedoch nicht umfassend dargestellt und diskutiert werden können, möchte ich mich im folgenden auf kleine exemplarische Blitzlichter konzentrieren, die gleichwohl — wie ich hoffe — den ganzen

---

1 Wolfdietrich Rasch: *Aspekte der deutschen Literatur um 1900*. In: Ders.: *Zur deutschen Literatur seit der Jahrhundertwende. Gesammelte Aufsätze*. Stuttgart 1968, S. 1-48, hier: S. 40.

2 Paul Böckmann: *Die Bedeutung Nietzsches für die Situation der modernen Literatur*, S. 80. In: DVjs 27 (1953), S. 77-101.

Problemkomplex ausleuchten können: Als Nietzsche-Text, dessen Wirkung ansatzweise nachgezeichnet werden soll, wähle ich seine frühe Schrift *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*, da dieser Essay zum einen bestimmend für Nietzsches Philosophie insgesamt zu sein scheint, und da er zum anderen durch seinen sprach- und erkenntnisskeptischen Gehalt einigen anderen skeptischen Texten der Jahrhundertwendekultur ähnelt oder sie gar mitanregte. Man denke etwa an die wirkungsmächtigen *Ignorabimus*-Reden des Naturwissenschaftlers Emil Du Bois-Reymond von 1872 und 1880, an Ernst Machs *Analyse der Empfindungen* von 1886, an Fritz Mauthners dreibändiges Mammutwerk *Beiträge zu einer Kritik der Sprache* von 1901/02 oder an Hans Vaihingers *Philosophie des Als Ob*.<sup>3</sup>

Nietzsches Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne*<sup>4</sup> ist im Frühjahr 1873, also im Umfeld der *Unzeitgemäßen Betrachtungen*, entstanden. Er ist stark, zum Teil bis in Formulierungen hinein abhängig von einem Buch, das zwei Jahre zuvor erschienen war: dem ersten Band von Gustav Gerbers *Die Sprache als Kunst*, einem Buch eines preußischen Gymnasiallehrers, das erst in den letzten Jahren wieder Beachtung finden konnte.<sup>5</sup> Nietzsches Schrift ist jedoch erst deutlich nach 1873 erschienen und zwar im Rahmen der ersten Herausgabe seines Nachlasses in der Naumannschen Gesamtausgabe im Jahr 1896.<sup>6</sup> Dennoch ist dieser frühe Essay bezeichnend für Nietzsches Gesamtwerk, da hier fast alle wesentlichen Aspekte seiner Philosophie zumindest in nuce nachweisbar sind (s. u.): Der Text beschäftigt sich in einem ersten Abschnitt mit der Unmöglichkeit von Wahrheit. Er hinterfragt also ebenso grundsätzlich wie rückblickend die bisherige Praxis des (vermeintlichen) menschlichen Wissens samt ihrer Grundlagen und kommt durch diese fundamentale Kritik zu einem vernichtenden Urteil: Die vermeintlichen Gewißheiten in Wissenschaft, Philosophie und Alltag sind bei genauerer Betrachtung nichts als Irrtümer. Der zweite Abschnitt blickt hingegen nach vorne und deutet in der Person des Künstlers einen ganz spezifischen Modus der produktiven Überwindung der kritisierten Wissens- und Wissenschaftskultur an. Diese Überwindung steht — wie sich im restlichen Werk Nietzsches, insbesondere im *Zarathustra* deutlich abzeichnet — im Zeichen von Künstlertum und Lebensphilosophie.

Grundlage dieser erkenntnistheoretischen und sprachphilosophischen Fundamentalkritik Nietzsches ist die auch bei Gerber und einigen anderen, diesem vorausgehenden Sprachtheoretikern zu findende philosophisch-anthropologische Grundannahme, daß alles menschliche Sprechen wesentlich und zutiefst metaphorisch ist. In Termini der Semantik reformuliert heißt das, daß die Beziehung von Signifikant und Signifikat nicht mehr als eineindeutige Korrelation zu bestimmen ist und so zum Problem wird. Nietzsche radikalisiert diese Position der grundsätzlichen Metaphorizität der Sprache freilich noch in zweierlei

---

3 Emil Du Bois-Reymond: *Über die Grenzen des Naturerkennens; Die sieben Welträthsel*. Zwei Vorträge. Leipzig <sup>5</sup>1903 (1. Auflage: Leipzig 1882) — Ernst Mach: *Die Analyse der Empfindungen*. Jena <sup>4</sup>1903 (1. Auflage: Jena 1886) — Fritz Mauthner: *Beiträge zu einer Kritik der Sprache*. Drei Bände. Stuttgart 1901f — Hans Vaihinger: *Die Philosophie des Als Ob. System der theoretischen, praktischen und religiösen Fiktionen der Menschheit auf Grund eines idealistischen Positivismus*. Mit einem Anhang über Kant und Nietzsche. Berlin 1911.

4 Text- und Zitatgrundlage ist die Kritische Gesamtausgabe (KGA) der Werke Nietzsches, herausgegeben von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin, New York 1967ff, Bd. III/2, S. 369-384.

5 Gustav Gerber: *Die Sprache als Kunst*. Zwei Bände. Bromberg 1871, 1873.

6 Der Essay erschien erstmals in: Nietzsche's Werke. Band X (= Abt. II, Bd. 2) *Schriften und Entwürfe* 1872 bis 1876. Hg. v. Fritz Koegel. Leipzig 1896, S. 161-179.

Hinsicht: Zum einen erweitert die Reichweite der These von der Metaphorizität bis an die Grenzen des menschlichen Sprach- und Erkenntnisprozesses. Diesen Prozeß eines individuellen Erkenntnisaktes läßt Nietzsche, ohne dies eigens zu diskutieren, aber ganz seinem Zeitalter verpflichtet bei der Sinnesphysiologie und der Wahrnehmungspsychologie seinen Ausgang nehmen: Jede Erkenntnis beginnt bei der sinnlichen Wahrnehmung, die physiologisch greifbar ist. Vom Nervenreiz auf ein unabhängiges Etwas außerhalb von mir zu schließen, ist aber — so Nietzsche — schon eine Übertragung, eine Metapher. Diesen ein Bild repräsentierenden Nervenreiz als Lautbild zu reproduzieren und so zu artikulieren, ist bereits eine zweite Übertragung, wiederum in eine ganz andere Sphäre (vgl. S. 373). Doch damit nicht genug, denn jetzt beginnt beim wahrnehmenden Menschen erst der eigentliche ‘Erkenntnisprozeß’, indem er nämlich abstrahiert und Begriffe bildet:

[J]edes Wort wird sofort dadurch Begriff, dass er eben nicht für das einmalige ganz und gar individualisierte Urerlebniss, dem es sein Entstehen verdankt, etwa als Erinnerung dienen soll, sondern zugleich für zahllose, mehr oder weniger ähnliche, d.h. streng genommen niemals gleiche, also auf lauter ungleiche Fälle passen muss. Jeder Begriff entsteht durch Gleichsetzen des Nicht-Gleichen. (S. 373f)

Zum anderen setzt Nietzsche hier — und darin besteht die zweite Radikalisierung — einen ‘extrem harten’ korrespondenztheoretischen Wahrheitsbegriff voraus. Dieser ist nun tatsächlich — zumeist freilich eher unausgesprochen vorausgesetzt als explizit eingeführt — eine der wesentlichen Grundlagen der abendländischen Wissens- und Wissenschaftsgeschichte. Der korrespondenztheoretische Wahrheitsbegriff besagt, daß ein Satz wahr ist dann und genau dann, wenn der Inhalt des Satzes vorliegt, wenn also seine Proposition der Fall ist. Er stellt demnach als theoretischer Anspruch und als epistemologisches Konzept ein Äquivalent oder Analogon zum semantischen Konzept des nichtmetaphorischen Zeichenverständnisses dar, insofern er ebenfalls eine eindeutige Korrelation, in diesem Fall von Satz und Sachverhalt fordert. Ausgehend von der Annahme der Metaphorizität menschlicher Sprache muß folglich Wahrheit in diesem spezifischen Verständnis als prinzipiell unerreichbare Wunschvorstellung erscheinen. Die Metaphorizität der Bildung von Vorstellungen, Begriffen, Wörtern und Sätzen erscheint dementsprechend als Abweichung, da sie die Regeln der eindeutigen Korrelation verletzt und ‘Nicht-Gleiches gleichsetzt’. In einem nachgelassenen Fragment, das ebenfalls aus dem Jahr 1873 stammt, heißt es dazu:

Metapher heißt etwas als gleich behandeln, was man in einem Punkt als ähnlich erkannt hat.  
(KGA III/4, S. 86)

Letztlich ist es nach Nietzsche also vor allem die abstrahierende Begriffsbildung des Menschen, die echte, nämlich wahrheitsfähige Erkenntnis (im Sinne einer 1:1-Übereinstimmung) unmöglich macht, indem sie von den Unterschieden der individuellen Wahrnehmungsakte absieht. So kann sie dem sich ständig verändernden Fluß der individuellen, subjektiven Wahrnehmungserlebnisse, dem lebensphilosophisch verstandenen Leben in seiner Vielfalt und Dynamik nicht angemessen sein. Die menschliche Erkenntnis entfernt sich mit der Sprache, in der die abstrakten Begriffe repräsentiert werden, immer weiter von dem eigentlich einzig Realen: dem subjektiven ‘Urerlebnis’ des individuellen Wahrnehmungsaktes. Um die Getrenntheit der durch die metaphorische Übertragung verknüpften Bereiche zu betonen, benutzt Nietzsche eine veranschaulichende Analogie: Menschliche Begriffe — und das meint hier auch alle Abstrakta der Sprache — verhalten sich zu dem eigentlichen Wesen der Dinge so wie Chladnische Klangfiguren sich zu Tönen

verhalten (vgl. KGA III/2, S. 373). Die menschliche Erkenntnis, die der Mensch aus einem anthropologisch fundierten „Trieb zur Wahrheit“ (S. 371) heraus immer anstrebte, anstrebt und anstreben wird, produziert somit nur noch

ein bewegliches Heer von Metaphern, Metonymien, Anthropomorphismen, kurz eine Summe von menschlichen Relationen, die, poetisch und rhetorisch gesteigert, übertragen, geschmückt wurden, und die nach langem Gebrauche einem Volke fest, canonisch und verbindlich dünken: die Wahrheiten sind Illusionen, von denen man vergessen hat, dass sie welche sind, Metaphern, die abgenutzt und sinnlich kraftlos geworden sind, Münzen, die ihr Bild verloren haben und nun als Metall, nicht mehr als Münzen in Betracht kommen. (S. 374f)

Mit der Redeweise vom durch Konvention fixierten „Gebrauch“ ist Nietzsche freilich bei einem ganz anderen Wahrheitsbegriff angekommen, der eher in Termini der Konventionalität und Kohärenz formuliert werden müßte, und der auf die lebenserhaltende Nützlichkeit dieser ‘illusorischen’ Wahrheit ausgerichtet ist. Sobald der Mensch „vergessen hat“, daß er nur mit Metaphern hantiert, wenn er Begriffe oder Abstrakta verwendet, kann er sich sein Leben in der Gemeinschaft besser oder überhaupt erst einrichten: Er kann gemeinschaftliche Regeln oder Konventionen als eine Art ‘Friedensschluß’ entwickeln, die eine Unterscheidung zwischen Wahrheit und Lüge — diesmal freilich im moralischen Sinne — ebenso ermöglichen wie moralische Regeln überhaupt. Er kann also ein soziales Netz knüpfen, Gruppen, Gemeinschaften, Gesellschaften, Nationen und Staaten bilden. Er kann aber auch im Streben nach Erkenntnis, die de facto nach Nietzsche freilich bloß vermeintliche Erkenntnis ist, Philosophie und Naturwissenschaften treiben, sich Begriffe von der Welt und diese untertan machen. Zu den Grundlagen dieser beiden wesentlichen Leistungen des Menschen als ‘zóon politikón’ und als ‘zóon theoretikón’ gehört aber sicherlich eine (womöglich nach den sozialen Gruppierungen differenzierte) weltanschauliche Fundierung. Diese aber ist natürlich, auch wenn dies ebenfalls ‘vergessen’ wird, ausschließlich per Konvention zustande gekommen und muß ohne jede sachliche Rechtfertigung auskommen, denn wahrhafte Erkenntnis im Sinne der korrespondenztheoretisch begriffenen Wahrheit, die ausschließlich von individuellen und subjektiven Wahrnehmungserlebnissen ausgeht, ist unter diesen Voraussetzungen nicht mehr möglich: Man produziert nur noch Wahrheiten innerhalb des bereits vorhandenen konventionellen Begriffsapparats und schottet sich so gegen Neues, Andersartiges und Irritierendes völlig ab. Sprache und Wissenschaft stellen dementsprechend für Nietzsche eine „Begräbnisstätte der Anschauung“ (S. 381) dar. Somit steht die starre, homogene und (hierarchisch) strukturierte Begriffswelt der menschlichen Konventionen und Abstraktionen einer dynamischen Welt der ursprünglichen individuellen ‘Nervenreize’, die sich durch Vielheit, Buntheit und Variabilität charakterisieren läßt, letztlich unvermittelbar gegenüber.

Doch die Überwindung der Starrheit dieser von Nietzsche hier so negativ gezeichneten konventionellen Begriffswelt naht bereits. Sie kommt aus derselben Richtung wie die Begriffswelt selbst, aber wesentlich hinter und nach ihr. Die Konzeption dieser Überwindung ist dabei ebenso anthropologisch fundiert wie die zu überwindende Welt der Konventionen. Nach Nietzsche ist es nämlich wiederum der „Fundamentaltrieb“ des Menschen „zur Metaphernbildung“ (S. 381), der sich nach dem gemeinschaftlichen Zustandekommen eines einheitlichen und kaum angreifbaren Bildes von der Welt ein neues Wirkungsfeld sucht. Er findet es im Mythos und in der Kunst. Dem Metaphertrieb kommt dabei eine ähnliche Rolle zu wie dem apollinischen Traum, den Nietzsche kurz zuvor in der *Geburt der Tragödie* dem

dionysischen Rausch gegenübergestellt hat.<sup>7</sup> Denn wie der Traum benutzt auch der künstlerische Metaphertrieb die bereits vorliegende Welt- oder Begriffsordnung als Material, das er — im Bewußtsein der Konventionalität desselben — neu und frei kombinieren kann. Damit ist er in der Lage, eine ganz neue Welt der Anschauung zu schaffen und so dieser wieder zu ihrem Recht zu verhelfen. Insofern kommt die Rettung durch die Kunst immer erst nach dem Unheil durch die Begriffsbildung. Was aber tut der Mensch als Künstler nach Nietzsche? Er

copirt das Menschenleben, nimmt es aber für eine gute Sache und scheint mit ihm sich recht zufrieden zu geben. Jenes ungeheure Gebälk und Bretterwerk der Begriffe, an das sich klammernd der bedürftige Mensch sich durch das Leben rettet, ist dem frei gewordenen Intellekt nur ein Gerüst und ein Spielzeug für seine verwegenen Kunststücke: und wenn er es zerschlägt, durcheinanderwirft, ironisch wieder zusammensetzt, das Fremdeste paarend und das Nächste trennend, so offenbart er, dass er jene Nothbehelfe der Bedürftigkeit nicht braucht, und dass er jetzt nicht von Begriffen sondern von Intuitionen geleitet wird. (S. 382)

Den zwei unterschiedlichen Weisen der Weltwahrnehmung korrespondieren so zwei unterschiedliche Typen von Menschen: Der „vernünftige Mensch“ ist aufgrund seiner Orientierung an Konventionen lernfähig, aber er ist auch aus Bedürftigkeit am Nutzen seiner Kenntnisse orientiert. Prototypisch hierfür ist natürlich der Wissenschaftler. Durch dieselbe Orientierung ist er aber auch gesellschaftsfähig und fest verankert in der ihn umgebenden sozialen und weltanschaulichen Ordnung, die er nicht in Frage stellen kann. Der „intuitive Mensch“ (S. 383) hingegen ist weder lernfähig noch fest in eine soziale Ordnung integriert, da er ja außer seinen intuitiven unvermittelten Anschauungen keine Regeln kennt oder anerkennt. Er muß es aber auch nicht sein, da er nach Nietzsche, der hier offensichtlich von Schillers Freiheitskonzeption ausgeht, die Stärke hat, sich nicht seinen Bedürfnissen auszuliefern. So muß er sich nicht an der lebenserhaltenden Nützlichkeit der Begriffswelt orientieren und kann sich ausschließlich ‚ästhetisch gegen die Welt verhalten‘ (vgl. S. 378). Prototypisch hierfür ist der Künstler, der allein und leidend der Welt gegenübersteht, dem aber ganz offensichtlich Nietzsches Sympathie gilt.

Von hier aus ist nun auch klar zu erkennen, inwiefern dieser Text paradigmatisch für Nietzsches Gesamtwerk stehen kann: Fast alle (späteren) Motive des Nietzscheschen Denkens und Schaffens sind hier in nuce bereits vorhanden, mit Ausnahme freilich der Lehre von der ewigen Wiederkehr des Gleichen: Der Essay selbst changiert zwischen Philosophie und Kunst, indem immer wieder veranschaulichende Metaphern oder Analogien, von denen ich einige zitiert habe, verwendet werden. Dieses Verfahren wird typisch für die Darstellungsweise des Gesamtwerks. Doch auch die Inhalte des Essays werden von Nietzsche immer wieder neu aufgenommen oder variiert, wobei vor allem drei Punkte hervorragen: Erstens durchzieht die erkenntnis- und sprachkritische Annahme der Metaphorizität aller Erkenntnis und Sprache Nietzsches gesamtes Werk. Aus ihr ergibt sich unter anderem die Ablehnung aller metaphysischen oder weltanschaulichen ‚Hinterwelten‘, da ja letztlich nur der ‚Nervenreiz‘, nicht aber das, was der Mensch daraus macht, real ist. Zweitens ist die späte Lehre vom ‚Willen zur Macht‘ hier schon vorgeprägt als fundamentaler ‚Trieb zur Wahrheit‘. Diese verweist auf die letzte — wenn man so will: kultur- und ideologiekritische — Konsequenz des hier Ausgeführten, die darin besteht, daß jede begriffliche oder sprachliche Setzung eine Form von Machtausübung darstellt, die nicht unabhängig von einem

---

<sup>7</sup> *Die Geburt der Tragödie aus dem Geiste der Musik* (vgl. KGA III/1) ist zwischen 1869 und 1871 entstanden und 1872 erschienen, also direkt vor der Entstehung von *Über Wahrheit und Lüge*.

vorauszusetzenden 'Willen zur Macht' zu rechtfertigen ist. Vor allem aber ist es drittens das Bild vom Künstler bzw. die hier entwickelte Funktion, die Nietzsche dem Künstler zuweist, die später immer wieder aktualisiert wird, vor allem natürlich im *Zarathustra*: Der *Zarathustra* als Text basiert ganz offensichtlich auf dem in *Über Wahrheit und Lüge* formulierten Prinzip, daß der Künstler vorhandene Begriffswelten in einem zweiten Schritt mit metaphorisch-uneigentlichem Sprechen übersteigen und so überwinden kann. Nur so kann die Figur Zarathustra, die alle 'Hinterwelten' und Begriffsgebäude niederreißen will, auf das, was kommen soll, hinweisen: auf den Übermenschen nämlich, der aus dieser Perspektive eine radikalisierte Fortsetzung oder Überhöhung des in unserem kleinen Essay skizzierten 'intuitiven Menschen' oder Künstlers darstellt.

Aus all diesen Gründen kann der Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* nicht nur paradigmatisch für die erkenntnisskeptischen Tendenzen innerhalb der Jahrhundertwendekultur und in Nietzsches Werk, sondern auch im Fokus der Betrachtung der Nietzsche-Rezeption stehen, der ich mich nun wie angekündigt zuwenden möchte: Eine Eigenheit nicht nur, aber gerade der frühen Rezeption von Person und Werk Nietzsches im deutschsprachigen Raum besteht darin, daß man zu Nietzsches Lebzeiten, also bis ins Jahr 1900, und in den darauf folgenden Jahren vor allem an der Person des Schöpfers des *Zarathustra* interessiert war: Dessen Leben und Werk faßte man immer als radikal und immer als modernetypisch auf und konnte es dementsprechend, je nach eigenem Standpunkt, feiern oder verdammen. Eine an Nietzsches Positionen, Inhalten und Verfahren orientierte Auseinandersetzung mit seinem Werk kam so kaum zustande.<sup>8</sup> Eher fand eine mehr vom Subjekt als vom Gegenstand her geprägte Aneignung Nietzsches statt, eine subjektive Ausdeutung von Schlagworten, die man den Werken Nietzsches oder — was wahrscheinlich mindestens genauso oft vorkam — dem, was man über diese Werke gehört oder gelesen hatte, entnahm. Hinzu kommt, daß die berühmte Schwester des Dichter-Philosophen, Elisabeth Förster-Nietzsche, mit der Pflege des Bruders auch dessen Nachlaßverwaltung übernahm. Dadurch konnte sie durch das Nietzsche-Archiv in Weimar und die damit in Verbindung stehenden Aktivitäten und Pläne, vor allem aber natürlich durch die zweifelhafte Herausgabe nachgelassener Schriften des Bruders als Lehre vom *Willen zur Macht* das Nietzsche-Bild um 1900 prägen. So wurde die völkisch-nationale oder aristokratische Umdeutung Nietzsches eingeleitet und gefördert, die im Laufe unseres Jahrhunderts den Namen Nietzsches mit dem Begriff der 'blonden Bestie', zu der der Übermensch umgedeutet wurde, verknüpfte.<sup>9</sup> Immer

---

8 Bruno Hillebrand charakterisiert dementsprechend die „ersten zehn Jahre der Nietzsche-Rezeption“ lapidar als „voller Mißverständnisse“ (B. H.: Einführung, S. 10. In: Ders. (Hg.): Nietzsche und die deutsche Literatur. Bd. I. Tübingen 1978, S. 1-55; d. i. ein erweiterter Wiederabdruck von: Frühe Nietzsche-Rezeption in Deutschland. In: Lit.wiss.Jb. 17 (1976), S. 99-127).

Schon 1897 hatte der spätere Anthroposoph und ausgewiesene Nietzsche-Kenner Rudolf Steiner übrigens bemerkt, daß sich die zeitgenössischen Nietzsche-Adepten, diese „modernen Geister“, nur wenig dafür interessieren, „[d]aß sich hier einmal einer in die tiefsten Probleme des Erkennens eingewühlt“ hat, daß er „in die Untergründe des Daseins gedrungen“ ist und den „Kultus des Diesseits im höchsten Sinne entwickelt hat“, weil sie sich fälschlicherweise „bloß an dem Dichter Nietzsche“ erfreuen, sich nur an dessen „poetische Schönheiten [...] hängen“ und „an der Sprache des Zarathustra“ berauschen (R. S.: [Chronik]. In: Das Magazin für Litteratur 66 (1897), S. 1035).

9 Noch und gerade während des Ersten Weltkriegs mußte etwa ein Franz Pfemfert gegen die „Deutschsprechung Friedrich Nietzsches“ ebenso vehement wie zurecht protestieren, weil man damit weder Nietzsche noch den Patrioten gerecht werden könne (vgl. F. P.: Die Deutschsprechung Friedrich Nietzsches. Ein Protest. In: Die Aktion 5 (1915), S. 320-323).

wurde dabei die erkenntnis- und sprachskeptische Dimension des Gesamtwerks, wie sie sich in *Über Wahrheit und Lüge* finden läßt, ebenso zurückgedrängt oder gar vollständig ausgeblendet wie die damit in Verbindung stehende ideologie- oder weltanschauungskritische Dimension. Die ästhetische Ausprägung der Werke des Dichter-Philosophen hatte man gerne zur Kenntnis genommen und versucht, auszubauen oder fortzuführen. Die skeptisch-kritische Fundierung dieser Ausprägung, die insbesondere dem *Zarathustra* zugrundeliegt, fand jedoch kaum Resonanz.

Wenn also im folgenden zwei ausgewählte Beispiele der Nietzsche-Rezeption kurz umrissen werden, die die skeptische, weltanschauungskritische und kunstphilosophische Seite seines Denkens miteinbeziehen, haben wir es zum einen eher mit Außenseiterpositionen zu tun, zum anderen mit Arten der Aneignung oder Deutung Nietzsches, die zumindest weniger verfehlt sind als andere zeitgenössische Versuche.

Zuerst möchte ich auf Gustav Landauer zu sprechen kommen, der für eine künstlerisch sensible, gleichwohl aber primär an philosophischen, kunstphilosophischen, kulturkritischen oder politischen Fragestellungen orientierte Rezeption stehen kann. Landauer war überzeugter Anarchist, was um die Jahrhundertwende soviel heißt wie parteiferner Sozialist. Parteifern vor allem deshalb, weil die sogenannten 'Individual-Anarchisten' das Individuum, auch das schöpferische Individuum, in den Vordergrund stellten, was zu Lasten der Hochschätzung der Rolle ging, die der Arbeiterklasse zukommt. Dies zeigte sich unter anderem an Landauers Haltung Nietzsche gegenüber. Der orthodoxe marxistische Sozialismus des Kaiserreichs neigte dazu, Nietzsche als 'Philosophen der Aristokratie' oder 'des Kapitalismus', der eine Art verfeinerten Sozialdarwinismus predigte, zu verteufeln.<sup>10</sup> Landauer hingegen konnte, wie andere Individual-Anarchisten auch, Nietzsche allerhand abgewinnen, wie etwa sein 1893 erschienener einziger Roman *Der Todesprediger*<sup>11</sup> zeigt, der ganz von der Gedankenwelt des Philosophen geprägt ist.<sup>12</sup> Schon während der 90er Jahre war Landauer dann mit Fritz Mauthner in Kontakt, der gerade an seinen sprach- und erkenntniskritischen *Beiträgen zu einer Kritik der Sprache* arbeitete. An diesem Mammutprojekt war der junge Landauer während der Abfassungszeit um 1900 aufgrund seiner ähnlichen Überzeugungen zum Untersuchungsgegenstand (mindestens) als kritisch-konstruktiver Begleiter nicht unwesentlich beteiligt.<sup>13</sup> Doch nicht nur theoretisch versuchte Landauer, einen neuen, kritischeren Zugang

---

10 Zur frühen sozialistischen Nietzsche-Rezeption vgl. vor allem Ernst Behler: Zur frühen sozialistischen Rezeption Nietzsches in Deutschland. In: Nietzsche-Studien 13 (1984), S. 503-520; Vivetta Vivarelli: Das Nietzsche-Bild in der Presse der deutschen Sozialdemokratie. Ebd., S. 521-569 sowie Manfred Riedel: Nietzsche in Weimar. Ein deutsches Drama. Leipzig 1997, S. 54-68.

Ein Zeitzeuge, Fritz Servaes, bringt im ersten Teil einer Essayreihe zum Thema *Nietzsche und der Sozialismus* von 1892 die von ihm nicht geteilten Vorurteile des orthodoxen Sozialismus seiner Zeit gegenüber Nietzsche auf den Punkt: „Nietzsche und der Sozialismus —? Der radikale Aristokrat und die radikale Demokratie —? Sind das nicht zwei Todfeinde, die sich in alle Ewigkeit heftig befehden müssen?“ (F. S.: Nietzsche und der Sozialismus. Subjektive Betrachtungen. Präludium, S. 86. In: Freie Bühne 3 (1892), S. 85-88).

11 Gustav Landauer: *Der Todesprediger*. Köln <sup>3</sup>1923 (1. Auflage: Dresden 1893).

12 Schon 1891, in einem Essay über *Religiöse Erziehung*, zitierte Landauer zustimmend aus Nietzsches *Zarathustra* (vgl. G. L.: *Religiöse Erziehung*, S. 135. In: Freie Bühne 2 (1891), S. 134-138).

13 Karol Sauerland weist in einem Aufsatz zu Landauers Mystik auf die im *Sozialist* bereits 1895/96 veröffentlichte Artikelserie *Zur Entwicklungsgeschichte des Individuums* hin, in der Landauer mit und gegen Nietzsche sprach- und individualitätskritische Überzeugungen formuliert (vgl. K. S.: *Gustav Landauers Mystik*. In: James Hardin, Jörg Jungmayr (Hgg.): „Der Buchstab tödt — der Geist macht lebendig“. Festschrift zum 60. Geburtstag von Hans-Gert Roloff. Bd. II. Bern u.a. 1992, S. 1249-1262). Landauer selbst versichert dem

zur Welt zu gewinnen, auch praktisch war er an der Entwicklung neuer Lebensmodelle interessiert. So war er z. B. in den Jahren kurz nach 1900 Mitglied in der *Neuen Gemeinschaft* um die Brüder Hart, die ihre naturnahe und einem emphatischen Lebensbegriff verpflichtete Lebensgemeinschaft gerne als gesellschaftliches Vorbild ansahen, das der wilhelminischen Gesellschaft diametral gegenübersteht.

Landauer selbst ging nach dieser Episode jedoch wieder eigene Wege, nicht zuletzt deshalb, weil der Kern der *Neuen Gemeinschaft* Landauers eigene sprachskeptische und weltanschauungskritische Basis nicht teilte. Ganz im Gegenteil: Mit dem um 1900 so populären psychophysischen Monismus in der Nachfolge Fechners hatte die aus dem Friedrichshagener Freundeskreis hervorgegangene *Neue Gemeinschaft* eine wenn auch nicht traditionelle, sondern — dem eigenen Selbstverständnis nach — ‘moderne’ weltanschauliche Grundlage. Der eher an Nietzsche und Mauthner orientierte Landauer kritisierte diesen ‘guten Willen zur neuen Religion’ der „utopistische[n] Kurpfuscher“<sup>14</sup> dementsprechend, ja er führte Nietzsche sogar explizit gegen seinen ‘Mitbruder’ Julius Hart ins Feld<sup>15</sup>, zumal er — wie er 1902 erklärte — „nicht wegen des positiven *Glaubens*, um den sich die Brüder Hart mühen, sondern *trotz* desselben“<sup>16</sup> Mitglied der Gemeinschaft geworden war. Er nämlich strebte, im Gegensatz zur *Neuen Gemeinschaft*, ausgehend von den Lehren Nietzsches und den sprachkritischen Überzeugungen Mauthners das weltanschauungs- und ideologiefreie Individuum an, das in der Lage ist, sich sowohl den Konventionen der tradierten Kultur als auch deren Grundlagen zu verweigern, um so zur Keimzelle für eine neue Lebenskultur und Gesellschaft zu werden.

Dieses Ideal Landauers möchte ich im folgenden genauer charakterisieren: Daß Mauthner und Landauer in den ersten Jahren unseres Jahrhunderts Nietzsches ja erst 1896 erschienenen Essay *Über Wahrheit und Lüge* kannten, kann ich nicht nachweisen, aber plausibel machen. Mauthner bezieht sich ja in seiner *Kritik der Sprache* häufig genug auf Nietzsche, dessen sprachskeptische Äußerungen im großen und ganzen mit dem übereinstimmen, was Mauthner selbst auf über 2000 Seiten ausbreitet. Landauer wiederum dürfte als Mitarbeiter an den *Beiträgen* und als Nietzsche-Kenner die Veröffentlichung dessen Nachlasses gespannt verfolgt haben. Mit Sicherheit kannten beide die grundsätzliche Tendenz der Überlegungen Nietzsches zum Thema Sprache und Erkenntnis, die ja ebensogut aus vielen anderen Texten zu erschließen ist.

Der eingangs angesprochene und durch die Untersuchungen zu *Über Wahrheit und Lüge* vertiefte Gedanke, daß Nietzsche das Erkennen dem in ständiger Wandlung befindlichen Leben unterordnete, spielte bei Landauers Nietzsche-Rezeption offensichtlich eine nicht zu

---

verärgerten Mauthner nach der Veröffentlichung dieses Artikels in einem Brief vom 11.02.1896 (vgl. Gustav Landauer — Fritz Mauthner: Briefwechsel 1890-1919. Bearbeitet von Hanna Delf. München 1994, S. 9ff), daß er hier seine eigenen alten Ideen, nicht aber die des älteren Freundes zu Papier gebracht habe. Er betont damit aber nicht nur die Eigenständigkeit seiner Überlegungen, sondern auch, wie sehr er in Sachen Sprachkritik Mauthner geistesverwandt ist. Dementsprechend wird er in den späten 90er Jahren zu Mauthners ‘Gehilfen’ bei der Abfassung der *Beiträge* (dokumentiert etwa in den Briefen vom 13.09.1899 (S. 25f) und 30.09.99 (S. 27f)).

14 Gustav Landauer: Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik. Neudruck. Münster, Wetzlar 1978, S. 30 (1. Auflage: Berlin 1903).

15 In einem Rezensionsartikel zum ersten Band von Julius Harts *Zukunftsland* kritisierte Landauer bereits 1899 die erkenntnistheoretische Naivität seines ‘Freundes’ und die daraus resultierenden, aber verfehlten Angriffe gegen Nietzsche, dem Hart — so Landauers Überzeugung — weit mehr verpflichtet ist als dieser wahrhaben will (vgl. G. L.: Der neue Gott. In: Die Gesellschaft 15 (1899), S. 119-122).

16 Gustav Landauer: Über Weltanschauungen [II]. In: Der arme Teufel 1 (1902), S. 37.

vernachlässigende Rolle. In einem Brief vom 16. Juni 1903 schrieb Landauer an den befreundeten Theaterkritiker Julius Bab unter anderem folgendes:

Bedenken Sie: der Materialismus hat nie so strotzende Triumphe gehabt, wie jetzt und in nächster Zukunft; die Sinne sind nie mächtiger gewesen in dem, was sie zur Welterkenntnis beitragen können; es ist eine Lust, Skeptiker und Umdeuter zu sein! Das ist mir viel zu wenig, bloß um des „Lebens“ willen zu erkennen; ich will um des Gestaltens willen erkennen. Nietzsche hatte es Wille zur Macht, zur Macht über die Welt genannt. Das aber ist mir zu zweideutig gesagt; ich nenne es Gestaltung, Kunst; Religion will ich's nicht nennen;<sup>17</sup>

Damit versteht er Nietzsche wohl ganz richtig, denn dessen Lebensbegriff sieht für das Leben eine permanente und kontinuierliche Steigerung seiner selbst wesentlich vor: Das Erkennen wird dem Leben und beides der 'Gestaltung' untergeordnet. Die 'Gestaltung' wiederum ist natürlich als Steigerung und Übersteigerung des Lebens aufzufassen, die natürlich vor allem in der bzw. als Kunst zu realisieren ist. Landauer aber radikalisiert diese vorgegebene Position ganz bewußt, indem er sie — wohl durchaus im Sinne Nietzsches — auf das Erkennen und das Handeln zurückbezieht: Im folgenden Abschnitt des Briefs stellt er die seinem Freund Bab unterstellte Erkenntnisform, die derjenigen entsprechen dürfte, die viele jüngere Intellektuelle um 1900 im Anschluß an Nietzsche angenommen haben, seiner eigenen, daraus entwickelten gegenüber:

Ihnen also gilt, — vielleicht, wenn ich recht deute — die Erkenntnis als ein Stück Leben; mir gilt zu Zeiten das Leben als ein *modus intelligendi*. Versetzen Sie sich da hinein, erinnern Sie sich Ihrer höchsten Gefühle, ihres tiefsten Hingenommenseins; vielleicht ist Ihnen das ein Zweck, ein Erreichtes gewesen. Mir war es, wenn ich so war, wie ich sein möchte, ein Mittel, ein Weg zur Welt. Selbstverständlich nicht zur begrifflichen Formulierung der Welt; eben im Gegenteil. [...] Wenn mir nun also die „Erkenntnis“-dinge so tief gehen, dann wende ich mich mit Abscheu dagegen, das Tagesleben von der Welterkenntnis her dirigieren zu wollen — was man Moral nennt oder modern: Weltanschauung. [...] Diese Loslösung der Lebensgestaltung von der Weltanschauung (die mir wiederum eine Gestaltung, eine Gestaltung aber ganz anderer Art, in ganz anderer Sphäre ist) wird, hoffe ich, viel Freiheit, Kühnheit, Schönheit ins Leben bringen.<sup>18</sup>

Durch diese Weiterentwicklung aber wird, so könnte man diese Zeilen deuten, Nietzsches ursprüngliches Programm aus *Über Wahrheit und Lüge* als ästhetisch-politisches Programm neu formuliert: Das intuitive subjektive Erleben der Welt steht — zeitlich und dem Werte nach — deutlich vor dem Einordnen dieses Erlebens in ein weltanschauliches System oder eine lebensinterne Zwecksetzung. Es ist und bleibt absolut, zumal es für das erlebende Subjekt unhintergebar ist. Und es soll nun zu seinem Recht kommen.

Inwiefern eine solche, quasi 'mystische'<sup>19</sup> Verweigerung jeglicher Weltanschauung<sup>20</sup> aber 'Gestaltung' ist, bliebe zu fragen. Denn diese 'Gestaltung' ist ja nicht ohne weiteres mit

---

17 Martin Buber (Hg.): Gustav Landauer. Sein Lebensgang in Briefen. Bd. I. Frankfurt am Main 1929, S. 117f.

18 Landauer Briefe (wie Anm. 17), S. 118f.

19 Der Terminus „mystisch“ rechtfertigt sich erstens durch die Sache. Denn so wie in der *unio mystica* Gläubiger und Gott, so sind hier der Erlebende und das Leben in einer untrennbaren, die Spaltung von Subjekt und Objekt aufhebenden Einheit miteinander verbunden (vgl. Uwe Spörl: *Gottlose Mystik in der deutschen Literatur um die Jahrhundertwende*. Paderborn u.a. 1995, insbesondere S. 75ff). Er rechtfertigt sich zweitens durch Landauers eigenen Sprachgebrauch (s. u.).

20 Landauer lehnt den in einem offenen Briefwechsel *Über Weltanschauungen* von 1902 formulierten Vorwurf Albert Weidners, daß natürlich auch seine, Landauers, Universalskepsis eine Weltanschauung sei, in seiner Entgegnung explizit ab und verweist auf die Begründung, die er dafür in der zu Erscheinung

Nietzsches Kunstbegriff zu identifizieren, da dieser ja ebenso der Metaphorizität aller Darstellung verpflichtet ist und insofern in einem noch stärker vermittelten Verhältnis zum Leben steht. Landauer hat aber 1903 einen großen dreiteiligen Essay veröffentlicht, in dem er das in dem eben zitierten Brief Angedeutete weiter ausführt, auf die Sprachkritik (Mauthners) zurückbezieht und anschließend sein Konzept der ‘Gestaltung’ näher, wenn auch nicht klar ausführt. Dieser Essay trägt den Titel *Skepsis und Mystik. Versuche im Anschluß an Mauthners Sprachkritik*.<sup>21</sup> Gleich zu Beginn wird dort der Anspruch formuliert, nun etwas völlig Neues zu bieten::

Denn wo nichts mehr feststeht und kein Grund mehr ist, da gerade werden wir unsere Pfähle einrammen. (S. 3)

„Wo nichts mehr feststeht“, damit ist zum einen die Situation nach bzw. in Anerkennung der radikalen Sprach- und Erkenntniskritik Mauthners (und Nietzsches) gemeint. Freilich wird hier weniger als bei Mauthner im Rückblick der Verlust oder die Zerstörung des Vergangenen beklagt, sondern es werden vielmehr im Anschluß an Nietzsche und mit Blick auf die Zukunft die Chancen thematisiert, die aus dieser epistemischen wie weltanschaulichen ‘tabula rasa’ erwachsen können. Zum anderen erscheint angesichts der Tendenz der Jahrhundertwende, aufgrund der (vermeintlichen) Erfolge des 19. Jahrhunderts auf wissenschaftlichem, technologischem und gesellschaftlichen Gebiet gerade in diesen drei Bereichen noch höhere Erwartungen an das beginnende 20. Jahrhundert zu richten, die Formulierung „wo nichts mehr feststeht“ natürlich wie eine Blasphemie gegen den Zeitgeist.

Mit dieser Diagnose der menschlichen Befindlichkeit in der anbrechenden Moderne ist man nun — so Landauer weiter — ganz von selbst in eine Situation geraten, in der so etwas wie „Mystik“ entsteht. Dabei handelt es sich freilich nicht um die Mystik der mittelalterlichen Theologen, sondern eher um eine moderne, eine ‘gottlose Mystik’. In dieser Neuauflage der *Mystik* hat auch die Sprache, als wesentlicher Träger aller begrifflichen Bestimmung, die uns vorgaukelt, daß außerhalb von uns eine erkennbare Welt ist, keinen Platz mehr, da es ja vor allem die Sprache ist, die als Modus der Trennung von Subjekt und Objekt entlarvt ist. Was angesichts dieser ‘tabula rasa’ bleibt, ist allein ein „unendlich differenzierte[s] Seelenfluten“ (S. 14), in dem das Subjekt und sein Objekt nicht mehr voneinander zu trennen sind. So also wie der traditionelle Mystiker im Erlebnis der unio mit Gott vollständig mit diesem vereint ist, so ist der durch die Reinigung der Sprachkritik gegangene moderne Mystiker eins mit seinen Erlebnissen, er ist nur noch diese Erlebnisse selbst. So wird „unser Erkennen ein Werden, ein Zeugen, ein Untergehen und Wachsen [...], ein Ruhen im Neuen“ (S. 21). Unsere ‘Welt’, unser ‘Geist’ und wir selbst verschmelzen zu einer untrennbaren Einheit (vgl. S. 21).

---

anstehenden Schrift *Skepsis und Mystik* geben wird (vgl. Albert Weidner: *Über Weltanschauung* [II]. In: *Der arme Teufel* 1 (1902), S.28f und Landauer: *Über Weltanschauungen* [II]. Ebd., S.37).

21 Landauer: *Skepsis und Mystik* (wie Anm. 14).

Der explizite Anschluß Landauers an Mauthners Sprachkritik gibt mir Gelegenheit, darauf hinzuweisen, daß Landauer mit seiner Weiterführung der Mauthnerschen Skepsis nicht allein war. Mauthner selbst gelangte nach seiner Sprachkritik zu einer Art ‘gottloser Mystik’, die freilich ohne Auswirkungen auf das praktische (oder politische) Leben blieb. Pierre Ramus (ein Pseudonym Rudolf Grossmanns) deutete Mauthners *Beiträge* hingegen als Beginn einer Reihe, die mit dem ‘Tod’ des ‘fürchterlich konservativen Wortes’ beginnt und über den ‘Tod’ des von den Worten herrührenden ‘Zwangs’, des ‘Aberglaubens’ und der ‘Unwissenheit’ zu einem ‘Sturz der Institutionen’ führen wird. Der an sich wenig politische Mauthner gilt ihm demzufolge als „Ein neuer Philosoph des Anarchismus“ (P. R.: *Eine neuer Philosoph des Anarchismus*. In: *Der arme Teufel* 3 (1904), S. 415-417, 424f u. 432f).

Derlei erscheint auf den ersten Blick als ein radikaler oder solipsistischer, in jedem Fall eskapistischer Idealismus. Doch ist es ganz anders gemeint, weil hier — im Gegensatz zum Idealismus — das ‘Innen’ des erlebenden Subjekts und das ‘Außen’ der in ständigem Wandel befindlichen Welt gleichberechtigt aufeinander bezogen sind. Denn ähnlich wie Nietzsche in seiner Kunstmetaphysik der *Geburt der Tragödie* die Überwindung des principium individuationis für möglich erklärt hat<sup>22</sup>, so scheint auch Landauer von der Möglichkeit zu einer Suspendierung des individuellen Subjekts überzeugt zu sein: „Das Ich tötet sich, damit das Weltlich leben kann.“ (S. 8) Die Einheit, die das Subjekt mit seinem Nicht-Gegenüber hat, kann demnach, sobald das Subjekt die Welt als existent ‘anerkennt’, auf die gesamte Welt ausgedehnt werden: Der Weg zur Welt ist wieder offen. Das Nietzschesche Problem der Einsamkeit des weltanschauungszerstörenden Künstlers und die Überwindung des Stirnerschen Individualismus hält Landauer für lösbar. Er formuliert so eine der wesentlichen praktisch-politischen Folgen seiner Weltanschauungskritik: So wenig wie das Subjekt der Welt gegenübersteht, sondern in ihr aufgehen kann<sup>23</sup>, so wenig steht der Einzelne notwendig im Gegensatz zur menschlichen (Universal-)Gemeinschaft (vgl. S. 13).

Was aber ist nun mit ‘Gestaltung’ gemeint? Landauer geht mit Mauthner davon aus, daß die einzige Dimension, die in der neuen, mystischen Situation noch Relevanz hat, die Zeit ist, da diese die Dimension der Veränderung darstellt. Das als psychophysische Einheit gedachte ‘Weltlich’ ist nur in der Zeit gegeben. Der bevorzugte Sinn ist dementsprechend das ebenfalls nur in der Zeit wahrnehmende Gehör. Das verpönte Sehen ist es ja, das uns eine res extensa da draußen vorgaukelt, die es so gar nicht gibt. Wir haben also die Welt nur noch „als Zeit“ gegeben.<sup>24</sup> „Die Welt als Zeit“ (S. 22) ist dementsprechend der zweite Abschnitt seines Essays überschrieben. Nur nach dem Vorbild der Musik, der einzigen auf das Hören ausgerichteten Kunstform in der Zeit, kann also die Gestaltung gelingen. Während nun die für obsolet erklärte Sprache, abstrahiert man sie, sich in Begriffe und Weltanschauungen verwandelt, steht die reine Zahl am Ende der vom rhythmischen Zeitfluß der Musik ausgehenden Abstraktion. Die Zahl unterscheidet sich aber völlig von ihrem begriffsweltlichen Pendant, da sie weder Ziele formuliert, noch Kausalität voraussetzt, da sie weder moralische Verhaltensregeln hervorbringt noch transzendente ‘Hinterwelten’. Sie ist für Landauer die reine Gestalt und ähnelt insofern dem Gott der mystischen via negativa: Gott ist das, was alle menschlichen Eigenschaften nicht hat, er ist die abstrakte Entität schlechthin. Ähnliches scheint für den Meister Eckhart-Kenner Landauer die Zahl darzustellen, nur eben unter den Bedingungen einer allein einen zeitlichen Bewußtseinsstrom anerkennenden gottlosen Mystik.

Ausgangspunkt zu einer ‘Gestaltung’ der wirklichen *conditio humana* muß also die abstrakte Zahl sein. Sie gilt ihm als „tertium comparationis“, mit dessen Hilfe „das Materielle als etwas Psychisches darzustellen“ ist. Sie ist „der Weg vom Raum zur Zeit“ und „von der Weltanschauung zur Weltbehorchung“. (S. 53) Sie kann ein solcher Vergleichspunkt sein,

---

22 Vgl. Spörl: *Gottlose Mystik* (wie Anm. 19), S. 182ff.

23 So heißt es etwa in *Skepsis und Mystik*: „Um nicht welteinsam und gottverlassen ein Einziger zu sein, erkenne ich die Welt an und gebe damit mein Ich preis; aber nur, um mich selbst als Welt zu fühlen, in der ich aufgegangen bin. Wie ein Selbstmörder sich ins Wasser stürzt, so stürze ich mich senkrecht in die Welt hinab, aber ich finde in ihr nicht den Tod, sondern das Leben.“ (S. 8).

24 „All unser Dasein setzt sich aus Momentpunkten zusammen, nicht Raumpunkten oder Atomen, sondern Gefühlspunkten, deren einer sofort dem andern Platz macht“ heißt es — radikaler als Vergleichbares bei Ernst Mach — in dem kurzen nachgelassenen Essay *Musik der Welt* von 1905, der ursprünglich als zusätzliches Kapitel zu *Skepsis und Mystik* vorgesehen war (G. L.: *Musik der Welt*, S. 1. In: Ders.: *Der werdende Mensch*. Im letztwilligen Auftrag des Verfassers herausgegeben von Martin Buber. Potsdam 1921, S. 1-5.

weil nur sie als reine anschauungsfreie Maßeinheit das 'psychische Fließen' (vgl. S. 58) des nur im Verlauf der Zeit stattfindenden Seelenlebens strukturiert, ohne es semantisch oder ideologisch zu fixieren und ohne es auf eine 'res extensa' hin auszuweiten. Prototyp dieser Darstellungsmöglichkeit ist natürlich — ganz Nietzsches Vorgaben entsprechend — die Musik als „die beste Menschengesprache“ (S. 62). Landauer verweist jedoch — gegen Mauthners Vorlieben übrigens — für den Bereich der Sprachkunst auf die Dichtung der Romantiker, der Symbolisten und Neuromantiker. Denn sie benutzt die „Worte und Begriffe“ nicht zur Festsetzung und Vermittlung von Inhalten, sondern als „Instrument“,

das uns zur Musik führt, — zum Rhythmus, zum Unsagbaren, das in uns einschwingt und uns mitschwingen läßt. [...] S]o geben uns nun die Poeten nicht nur den Rhythmus ihres Lebens und ihrer Gefühle: sondern eben so die Bilder der Sinnenwelt: als das Unsagbare. (S. 73)

Landauer selbst war bekanntlich kein Dichter in diesem Sinne. Daß aber diese Ablehnung und Übersteigerung jeglicher Weltanschauung, die Landauer hier — ausgehend von Nietzsche und Mauthner — theoretisch formuliert, durchaus praktische Konsequenzen haben kann, zeigt der weitere Lebensweg des Anarchisten und späteren Münchner Revolutionärs Gustav Landauer. Als ästhetisches oder poetologisches Prinzip jedoch wird seine skeptisch-mystische Überwindung aller Weltanschauungen bei ihm selbst kaum mehr wirksam: Er bleibt dem Leben und der Tat allein verpflichtet.

Damit komme ich zu meinem zweiten, völlig anders gearteten Beispiel produktiver Nietzsche-Rezeption: Hier ist nun klar nachzuweisen, daß der betreffende Autor, der 'Unsinnspoet' und spätere Anthroposoph Christian Morgenstern, Nietzsches Essay *Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* kannte. Anlässlich des Erscheinens der Bände IX und X der Naumannschen Gesamtausgabe der Werke Nietzsches im Jahr 1896 schrieb Morgenstern einen Essay für die *Neue Deutsche Rundschau* mit dem Titel *Nietzsche, der Erzieher*<sup>25</sup>. Gerade diese beiden Bände enthalten aber den bis dato unveröffentlichten Nachlaß Nietzsches aus den Jahren 1869 bis 1876, darunter — wie eingangs erwähnt — besagten Essay. Daß der junge Dichter einen Rezensionssatz über den Modephilosophen seiner Zeit schrieb, ist nicht weiter erstaunlich. Auch Morgenstern war ja bereits ab etwa 1893 ein eifriger und enthusiastischer Nietzscheaner, wie vor allem seine nicht-humoristische Lyrik aus dieser Zeit belegen kann: Der Gedichtband *In Phantas Schloß* z. B., Morgensterns Erstling von 1895 ist dem „Geiste Friedrich Nietzsches“<sup>26</sup> gewidmet.

Doch auch die sogenannte 'humoristische Lyrik' Morgensterns ist deutlich von Nietzsche geprägt. Die humoristische Lyrik umfaßt vor allem die *Galgenlieder* und alles, was damit zusammenhängt. Diese ständig anwachsende und sich verändernde Gruppe von lyrischen Texten ist aus den ursprünglichen *Galgenberg-Liedern* hervorgegangen. Diese Lieder bilden eine am 'höheren Blödsinn' des Studenten-Milieus des Kaiserreichs orientierte Liedersammlung, die Morgenstern und einige Kommilitonen um 1895 herum quasi für den Eigenbedarf geschrieben hatten. 1905, also etwa zehn Jahre später, erschien die erste Auflage der *Galgenlieder*. In der Zwischenzeit ist aber aus dem harmlosen Studentenuk des

---

25 Christian Morgenstern: Nietzsche, der Erzieher. In: *Neue Deutsche Rundschau* 7.7 (1896), S. 709-712; wieder in: Christian Morgenstern: *Werke und Briefe. Kommentierte Ausgabe [= KA]*. Bd. VI. Kritische Schriften. Hg. v. Helmut Gumtau. Stuttgart 1987, S. 89-96.

26 KA. Bd. I. Lyrik 1887-1905. Hg. v. Martin Kießig. Stuttgart 1988, S. 10.

Über dessen Mutter ließ der junge Dichter Morgenstern dem so geehrten, aber 1895 wohl kaum mehr aufnahmefähigen Nietzsche sogar ein Exemplar des Gedichtbandes zukommen.

*Galgenbergs* etwas ganz anderes geworden. Dafür dürfte unter anderem Friedrich Nietzsche verantwortlich zu machen sein. Dessen Einfluß auf die Poetik der *Galgenlieder* machte Alfred Liede in seiner epochemachenden Studie *Dichtung als Spiel* 1963 jedenfalls fest und mithin den Philosophen als einen der Urväter der mit Sprache experimentierenden Avantgarde der Moderne aus:

Nietzsche hat ihm [Morgenstern] auch *das Spiel mit der Sprache* gezeigt, in dem sein Lebensgefühl Ausdruck finden konnte. [...] Man kann nicht sagen, die Welt der Galgenlieder sei unreal, denn jeder Gegenstand [...] steht real für sich; aber sie ist auch nicht real, denn das Eigenleben, das alle Dinge bekommen, zerstört die Ordnung der Dinge, die wir Realität nennen. Manche der Gegenstände, denen der Dichter ein Eigenleben gibt, sind Teile der Sprache: Wörter, Redensarten, Begriffe.<sup>27</sup>

Diese durchaus richtige, aber schon etwas betagte Äußerung soll im folgenden untermauert, präzisiert und weiterverfolgt werden. Klar ist, daß — ähnlich wie bei Landauer — auch bei Morgenstern neben den Erkenntniskritiker Nietzsche der Sprachkritiker Fritz Mauthner tritt, dessen drei Bände zur *Kritik der Sprache* Morgenstern nachweislich vor 1906/1907 kennengelernt hat.<sup>28</sup> Nietzsche ist für ihn — so Liede — eine Art ‘Vorbereitung auf Mauthner’.<sup>29</sup> Dennoch möchte ich mich auf Nietzsche als Sprach- und Erkenntniskeptiker konzentrieren, den Morgenstern vor allem als Instanz für erkenntnis- oder sprachtheoretische Probleme ansah und so meinen oben formulierten Rezeptionsvorgaben entspricht. Im Gegensatz zu Mauthner hält unser ‘Unsinnspoet’ ‘den wahnsinnig-genialischen Denker’ Nietzsche allerdings für letztlich unausdeutbar und rational nicht einholbar, wie einige zeitgenössische Aphorismen aus der Feder Morgensterns bezeugen können.<sup>30</sup> Er ist ganz offensichtlich der Ansicht, daß Nietzsches Sprach- und Erkenntniskepsis zum einen nicht isoliert steht, sondern zutiefst mit den anderen Themen seines Denkens verwoben ist — eine wohl vollkommen richtige Einschätzung. Zum anderen geht er wie viele seiner Zeitgenossen davon aus, daß Person und Leben Nietzsches nicht von seiner Philosophie zu trennen sind. Und doch übernimmt er ganz explizit einige der sprachskeptischen Positionen Nietzsches, wie wir sie anhand des Essays *Über Wahrheit und Lüge* kennengelernt haben. In einer nachgelassenen Notiz Morgensterns aus dem Jahre 1898 heißt es etwa:

Ein Lexikon, eine Sammlung wie tote Schmetterlinge aufgesteckter Wörter.<sup>31</sup>

Oder, in einem Aphorismus von 1906:

Ein „Wort“ ist etwas unendlich Rohes: es faßt Millionen Beziehungen mit einem Griff zusammen und ballt sie wie einen Klumpen Erde. Bald wird die Erde trocken und hart — die Kugel bleibt als rohes, drastisches Ganzes, aber die Millionen Teilchen, daraus sie besteht, sind als solche so gut wie vergessen.<sup>32</sup>

Solche und weitere Äußerungen ähnlichen Inhalts sind sowohl dem Inhalt als auch der Form nach, d. h. vor allem in Bezug auf die selbst metaphorische oder gleichnishafte Sprachverwendung, den Äußerungen Nietzsches zur Sprache aufs engste verwandt. Da wird

---

27 Alfred Liede: *Dichtung als Spiel*. Studien zur Unsinnspoesie an den Grenzen der Sprache. Bd. I. Berlin 1963, S. 326.

28 Vgl. KA. Bd. VI (wie Anm. 25), S. 828.

29 Vgl. Liede: *Dichtung als Spiel* (wie Anm. 27), S. 329.

30 Vgl. etwa KA. Bd. V. Aphorismen. Hg. v. Reinhardt Habel. Stuttgart 1987, S. 106 (Nr. 448) u. S. 115 (Nr. 485).

31 KA. Bd. V (wie Anm. 30), S. 149 (Nr. 621).

32 KA. Bd. V (wie Anm. 30), S. 150 (Nr. 626).

die Wirklichkeit als durch „unsere termini zerklüftet“ (Nr. 632, S. 151) bezeichnet, und Philosophien werden „Schwimmgürtel, gefügt aus dem Kork der Sprache“ (Nr. 639, S. 152) genannt. Da wird die Sprache der Höflichkeit als Reproduktion bloßer Formeln überzeichnet (vgl. Nr. 653, S. 155). Vor allem aber ist es die in der Sprache vorgenommene Gleichsetzung des Ungleichen, die Morgenstern wie Nietzsche angreift:

Es gibt gar keine Worte, die bloß Worte wären. Sondern jedes Wort ist von vorneherein ein — höchst individuelles — *Urteil*. Man glaubt, a sei gleich a. Eine vollkommene Ungeheuerlichkeit. (Nr. 668, S. 157)

Denn derlei ungerechtfertigte Gleichsetzungen führen zu den ‘weltfremden’ Abstraktionen der Religionen, Philosophien und Weltanschauungen, die nur durch eine Erneuerung der Philosophie als Sprachkritik erkannt werden können.<sup>33</sup> Und so findet sich Ähnliches natürlich auch in der ernstesten Lyrik des Dichters. Das epigrammatische Gedicht *Worte* aus dem Gedichtband *Melancholie* von 1906 etwa formuliert gleich zwei Topoi der Sprachskepsis der Jahrhundertwende:

Worte sind wie Rettungsringe,  
die dem Leben dienen;  
auf den tiefen Grund der Dinge  
kommst du schwer mit ihnen.<sup>34</sup>

Den Topos der dem Leben und der Kommunikation verpflichteten Nützlichkeit der Worte, aber auch den von der Unmöglichkeit, das Eigentliche zu erkennen oder auszusprechen,<sup>35</sup> finden wir in Nietzsches Essay wieder, aber auch bei vielen anderen Autoren der Zeit. Auffallend ist jedoch, daß sich Morgensterns Sprachskepsis — abgesehen von der häufigen, aber naheliegenden Verwendung metaphorischer oder vergleichender Ausdrücke — nicht auf die sprachlichen Verfahren seiner diskursiven Bemerkungen oder seiner ernstesten Lyrik auswirkt.

Anders verhält es sich bei der humoristischen Lyrik der *Galgenlieder* und ihrer ‘Fortsetzungen’ *Ginggan* und *Palmström*. Die hier zum Einsatz kommenden poetischen Verfahren sind weder traditionell noch bei Nietzsche wesentlich vorgeprägt, sondern — zumindest im deutschen Sprachraum — weitgehend neuartig. Morgensterns *Galgenlieder*-Lyrik kann nämlich aufgrund der dargestellten Einstellungen ihres Autors zur Sprache diese nun ganz neu verwenden: Die einzelnen Wörter sind ‘tot’, sie erfassen nicht oder nur sehr unzureichend, was sie eigentlich erfassen sollten. Wenn also der semantische Zusammenhang zwischen Sprache und Welt, zwischen Signifikant und Signifikat derart problematisch geworden ist, kann man sich gleichwohl, will man auch weiterhin Kunst aus und mit Sprache machen will, noch auf andere Möglichkeiten zurückziehen. Die Sprache steht ja nicht nur als problematisch gewordenes Archiv von Gehalten und Bedeutungen zur Verfügung: Man kann die innerhalb der Sprache als System selbst liegenden Regeln, also vor allem syntaktische und phonologische Regelmäßigkeiten zur Textgestaltung benutzen oder sie thematisieren. Ähnlich

---

33 Vgl. unter anderem die Aphorismen Nr. 637, 646, 650, 654, 656 u. 667 (KA. Bd. V (wie Anm. 30), S. 152-157).

34 KA. Bd. II. Lyrik 1906-1914. Hg. v. Martin Kießig. Stuttgart 1992, S. 41.

35 Der Topos findet sich in ausgeprägter Form etwa in Maeterlincks *Schatz der Armen*, wo der belgische Autor die Unmöglichkeit der Bergung der Schätze der seelischen Tiefe an die (aussprechbare) Oberfläche formuliert (vgl. Maurice Maeterlinck: *Der Schatz der Armen*. Übersetzt von Friedrich von Oppeln-Bronikowski. Jena <sup>3</sup>1919, S. 31). Die entsprechende Passage Maeterlincks stellte wiederum Robert Musil seinem Roman über *Die Verwirrungen des Zöglings Törleß* (1906) als Motto voran.

kann man mit spezifisch poetischen Rekurrenzen (also etwa der Versifikation oder dem Reim) verfahren, ja man kann sogar das poetische Transportmedium des gesprochenen oder geschriebenen Textes miteinbeziehen und zum Beispiel die sichtbare Gestalt des gedruckten Textes oder einzelner Zeichen zum poetischen Material machen. So geschieht es z. B. im *ästhetischen Wiesel*, einem wohl 1898 entstandenen *Galgenlied* Morgensterns:

Ein Wiesel  
saß auf einem Kiesel  
inmitten Bachgeriesel.

Wißt ihr  
weshalb?

Das Mondkalb  
verriet es mir  
im Stillen:

Das raffinier-  
te Tier  
tat's um des Reimes willen.<sup>36</sup>

Der Witz bzw. — präziser formuliert — die Grundlage der Witze der *Galgenlieder* besteht nun darin, daß die Sprache natürlich ihre semantische Funktion nicht mit einem Schlag verlieren kann. Sie verfügt immer noch über die Möglichkeit, dem Leser oder Hörer der Texte Vorstellungen und Anschauungen zu vermitteln. Die Lieder vermitteln freilich Vorstellungen von Welten, die nicht mehr den innerweltlichen Gesetzen folgen — derlei ist ja von der Sprachkritik als unzulässige Abstraktion entlarvt worden —, sondern von Welten, die anderen, ja andersartigen Gesetzmäßigkeiten genügen und dies auch zeigen, zum Teil sogar aussprechen und thematisieren. Es handelt sich dabei vor allem um die syntaktischen Regeln der Sprache, die (spezifischeren) Verknüpfungsregeln der poetischen Sprache und um die sich aus den Gegebenheiten des Textsatzes oder des gesprochenen Wortes ergebenden Regularitäten. Mit diesem Verfahren erzielt Morgenstern, wohl hauptsächlich durch die unerwartete Fremdheit des Dargestellten, vor allem natürlich humoristische Effekte. Er kann so aber auch — insbesondere durch die Offenlegung seines Verfahrens — auf die grundsätzliche Beliebigkeit und Kontingenz aller sprachlicher Weltendarstellung hinweisen. *Der Mond*, ein Galgenlied aus dem Jahr 1906, ist eines dieser Gedichte:

Als Gott den lieben Mond erschuf  
gab er ihm folgenden Beruf:

Beim Zu- sowohl wie beim Abnehmen  
sich deutschen Lesern zu bequemen,

ein **a** formierend und ein **Z** —  
daß keiner groß zu denken hätt'.

Befolgend dies ward der Trabant  
ein völlig deutscher Gegenstand. (S. 77)

Das fast schon berühmte Gedicht *Die Westküsten* (vgl. S. 77) verfährt ähnlich: Hier führt die Kontingenz der Benennung durch den Menschen, einmal erkannt, dazu, daß die aufrührerischen anthropomorphisierten Westküsten gegen ihre Namengeber, die Menschen, eine Revolution planen, nach der sie „für immer das Joch des Namens abschütteln“ (S. 77)

---

36 KA. Bd. III. Humoristische Lyrik. Hg. v. Maurice Cureau. Stuttgart 1990, S. 69 (im folgenden Zitatgrundlage).

können. In *Unter Zeiten* (vgl. S. 78) kommen verschiedene Zeitformen miteinander ins Plaudern. *Das Nasobem* wiederum — ein Tier? — steht weder im „Brehm“ noch im „Brockhaus“, denn „[e]s trat aus meiner Leyer / zum ersten Mal ans Licht.“ (S. 81) Dieses Verfahren kann — in letzter Instanz — sogar so weit radikalisiert werden, daß das bloße Lautgedicht, wird es einem stummen Fisch als Sprecher zugewiesen, sich zur reinen graphischen Gestalt verwandelt. So kann es den letzten Forderungen der Sprachskeptiker Rechnung tragen und das Schweigen (Mauthner) bzw. die reine abstrakte Struktur (Landauer) als letzte und einzig konsequente Reaktion auf die Unangemessenheit der menschlichen Sprache einführen. Dies dürfte wohl der Hintergrund des berühmten ‘Textes’ (?) *Fisches Nachtgesang* (vgl. S. 62) sein, einem Galgenlied, das Morgenstern in einem nachträglichen Kommentar wohl nicht völlig ohne Ernst als „[d]as tiefste deutsche Gedicht“ (S. 302) bezeichnet hat.

Damit wäre ich abschließend bei einem Punkt angekommen, der die hier zur Sprache gekommenen Autoren neben der Sprachskepsis vereint: Nietzsche, Mauthner, Morgenstern und Landauer, alle vier waren wie einige ihrer Zeitgenossen wenig davon überzeugt, daß mit Sprache Erkenntnis zu gewinnen oder zu formulieren sei. Denn die Sprache führt notwendigerweise — in Religionen, Ideologien, orthodoxen Philosophien und eben Weltanschauungen — zu Fixierungen, die in ihrem Gegenstand, der ‘Welt’ oder dem ‘Leben’, nicht zu rechtfertigen sind, da dieser sich gerade durch ständigen Wandel und durch Nichtfixierbarkeit auszeichnet. Alle vier wandten sich folglich, wenngleich auf jeweils sehr unterschiedliche Weise und zum Teil nur für eine gewisse Zeit, einer neuartigen und ihrer Genese nach modernen ‘Mystik’ zu. Diese drängte sich als Konsequenz gleichsam auf, wenn man die Abwesenheit menschlich-sprachlicher Ordnungen in der Welt anerkennt und das Schweigen als adäquate Ausdrucksform dieses Zustandes ansieht.

Für Morgenstern aber war im Gegensatz zu Mauthner und Landauer die Mystik, zu der er sich in seinem *Tagebuch eines Mystikers* bekennt, nur eine Durchgangsstation: ‘Auf den Nachmittag der Mystik’, schreibt er in einer autobiographischen Notiz aus dem Jahre 1909, folgte für ihn durch die Begegnung mit Rudolf Steiner zu Beginn eben dieses Jahres ein neuer Morgen.<sup>37</sup> „Ich hatte mich in ‘Gott’ verloren“, heißt es an anderer Stelle, „[a]ber Gott will nicht, daß wir uns in ihm verlieren, sondern daß wir uns in ihm finden, das aber heißt, daß wir Christus in uns und damit in ihm finden.“<sup>38</sup> Offensichtlich angeregt durch die charismatische Persönlichkeit Steiners, aber wohl auch, weil er die mit der Aufgabe aller ‘Welt-Anschauung’ verbundene psychische Anstrengung nicht dauerhaft leisten konnte, ist aus dem Skeptiker und Mystiker Morgenstern ein bekennender Anthroposoph, aus dem Weltanschauungsskeptiker der Anhänger eines (quasi-)religiösen umfassenden Weltbildes geworden. Die poetischen Verfahren der *Galgenlieder* waren davon freilich kaum betroffen: Auch nach 1909 entstehen Gedichte, welche die ganz eigene, weil sprachlichen Gesetzen gehorchende Welt der *Galgenlieder*, die im Laufe der Jahre eine Art Eigenleben entwickelt hat, vervollständigen.

---

37 Vgl. KA. Bd. V (wie Anm. 30), S. 59 (Nr. 204).

38 KA. Bd. V, S. 368 (Nr. 1699).